

INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa expor, por meio de um estudo bibliográfico, o diagnóstico da modernidade elaborado com Jürgen Habermas, em contraponto ao elaborado por Max Weber, com o intuito de realizar uma reflexão acerca da problemática da racionalização da sociedade moderna tendo como horizonte uma interpretação alternativa da modernidade, diferente do diagnóstico weberiano, traduzido pela metáfora da “jaula de ferro”. Isto porque defendemos que a proposta habermasiana apresenta uma racionalidade, traduzida pela racionalidade comunicativa, que possibilita a construção de uma sociedade fundada no consenso e mais justa e solidária. O ponto de partida da produção teórica de Habermas acerca da modernidade é propor uma concepção de racionalidade mais ampla que o conceito da racionalidade instrumental, contudo, sem defender a negação desta última. Nesta medida, Habermas parte de uma releitura do conteúdo sistemático da teoria weberiana da racionalização. Para o seu propósito, Weber é o interlocutor privilegiado porquanto Habermas defende que entre os clássicos da Sociologia, ele teve o mérito de realizar um valioso estudo acerca do desenvolvimento do racionalismo ocidental, sem se comprometer com as premissas do evolucionismo clássico e nem com a Filosofia da história. Entretanto, embora Habermas admita as virtudes do empreendimento teórico de Weber, ele reconhece as limitações deste, o que o conduz a elaborar um instrumental conceitual, original, que ele considera mais adequado para dar conta do processo de racionalização das sociedades modernas.

A crítica que Habermas dirige a Weber se apoia na afirmação de que, embora este tenha realizado o mais completo trabalho sobre o processo de racionalização ocidental, sua grande falha reside precisamente no fato de ter reduzido a racionalidade apenas ao seu aspecto cognitivo-instrumental, como fica claro na passagem acima destacada. Destarte, na retomada do diagnóstico weberiano da modernidade interessa a Habermas proceder à sua reconstrução, com o firme propósito de mostrar que é na passagem da sociedade tradicional para a moderna que temos a emergência de uma nova forma de racionalidade, portanto, de outra dimensão do processo de racionalização no qual encontram-se as condições fáticas de emancipação. Também contra Weber, Habermas argumenta em favor da ambiguidade da racionalização ocidental, porque ela comporta dois níveis de integração, quais sejam, integração sistêmica e integração social. Assim, ao contrário de Weber, que concluiu seu diagnóstico da sociedade moderna como uma época traduzida pelo predomínio da racionalidade instrumental, Habermas percebe essa

sociedade como sendo marcada por uma dinâmica entre os dois níveis de integração que mencionamos há pouco, e dos quais trataremos mais tarde.

Entretanto, para Habermas sustentar esse pensamento ele precisa recorrer à estratégia teórica que consiste em defender um conceito dual de sociedade que compreende o sistema, constituído pelos subsistemas do poder administrativo, da economia, subsistema jurídico e científico, mas que também compreende o mundo vivido. Este conceito, que Habermas toma emprestado da fenomenologia de Husserl, se refere à esfera formada pela cultura, sociedade e personalidade e é regido pelas relações comunicativas entre sujeitos capazes de fala e de ação, portanto, onde ocorre a integração social.

1 A RUPTURA COM O PARADIGMA DA RACIONALIDADE INSTRUMENTAL

No confronto entre as teorias de Weber e Habermas, interessa-nos argumentar em favor da mudança de paradigma que o último opera em relação ao reducionismo da racionalização ocidental traduzido pela racionalidade instrumental, proposta pelo primeiro. Assim, nossa exposição procurará argumentar que o conceito de racionalidade proposto por Habermas constitui uma noção que não somente rompe com o mencionado reducionismo, assim como descortina a possibilidade de pensarmos a emancipação e a justiça social. Ao sistematizar sua teoria da racionalidade comunicativa e, portanto, das ações comunicativas, Habermas tem a intenção de validá-la numa teoria da sociedade cujo enfoque central é a ação social: “Habermas vê a primeira característica do processo comunicativo na sua referência interna com a sociedade, ou seja, no fato de a comunicação constituir sempre uma ação social” (SIEBENEICHLER, 1989: 66).

A teoria da racionalidade elaborada por Habermas tem como fio condutor a releitura que ele faz da teoria da racionalização de Weber, conforme ele apresenta na *Teoria da Ação Comunicativa*, obra esta que, a despeito da sua envergadura sociológica, se apoia em grandes premissas filosóficas. Weber é um interlocutor estratégico, para o propósito de Habermas, porque em sua teoria temos a constatação de que o processo de racionalização das visões de mundo, fornecido pela religião, marca o advento da sociedade moderna. Graças a esse processo, houve, defende Habermas, espaço para a emergência da racionalidade comunicativa, cujo potencial foi liberado pela transição da sociedade tradicional para a moderna.

A racionalidade comunicativa pode ser vista como resultado da tentativa de Habermas reformular o conceito weberiano de racionalização. Assim, é precisamente na Sociologia da

religião de Weber que Habermas, especialmente no que diz respeito ao desencantamento do mundo, detecta o aspecto problemático da teoria de Weber e com isso considera que:

Para analizar el *proceso universal de desencantamiento*, que se cumple en la historia de las grandes religiones y que, a su juicio, satisface las condiciones internas necesarias para la aparición del racionalismo occidental, Weber se vale de un concepto complejo, aun que no poco confuso, de racionalidad. Por el contrario, en su análisis de racionalización social, tal ésta se despliega en lo mundo moderno, se deja guiar por una recortada idea de racionalidad, por la idea de racionalidad con arreglo a fines. (Habermas, 1999a: 198, grifo do autor).

A grande novidade de Habermas, no tratamento da racionalidade, é que ele defende a atualização da língua na situação do diálogo ou da fala. Ele também propõe uma racionalidade procedimental que abrange todos os momentos da razão, no sentido da arquitetônica kantiana que recobre os momentos cognitivo, prático-moral e estético-expressivo. Ao enfatizar a importância da linguagem, Habermas acerta contas com a tradição filosófica, que vai de Descartes a Hegel, entendida como filosofia da consciência. Tal tradição é calcada na relação sujeito-objeto e resulta numa filosofia da subjetividade. Nesse sentido, Habermas reconhece que essa filosofia possui a limitação de ficar atrelada à noção de filosofia como autorreflexão.

Ele defende, então, a necessidade da mudança do paradigma da subjetividade para o da intersubjetividade que se fundamenta na linguagem. A adoção desse modelo possui, de saída, a vantagem de fornecer um conceito ampliado de razão descoberta pela análise da atividade dos sujeitos linguísticos. Diferentemente da razão instrumental, esse novo modelo de racionalidade aponta para uma razão intersubjetiva, já que a prática linguística envolve no mínimo dois participantes e tem como *telos* o entendimento mútuo. A mudança do paradigma da consciência, subjetividade, para a linguagem, intersubjetividade, ficou conhecida como a guinada linguística. A este respeito, Steurman comenta que:

A virada lingüística de Habermas buscava encontrar na linguagem as normas intersubjetivas para a crítica. A idéia de crítica é que podemos produzir uma reflexão sobre as distorções e opressões do poder, e que essa reflexão pode promover a liberdade nos mundos pessoal, social e natural. (...), a passagem de Habermas para linguagem foi um modo de fortalecer esse ideal de emancipação, e não seu abandono. Para Habermas, o abandono desse ideal implicaria a impossibilidade de uma reflexão sobre a justiça. (STEURMAN, 2003: 57).

A passagem em destaque nos mostra como Habermas, por meio do uso do paradigma da linguagem, aduz um desdobramento do processo de racionalização ocidental diferentemente daquele produzido por Weber, pois Habermas não o concebe unicamente como dominação e

reificação, ainda que isso constitua fenômenos inegáveis. A partir da chamada virada linguística, Habermas tem condições de dar continuidade ao projeto da modernidade, a fim de perseguir os ideais defendidos pela Ilustração, tais como: emancipação e justiça. Entretanto, a realização desses ideais somente é possível, segundo Habermas, quando se opera a mudança de perspectiva da filosofia da consciência.

A estratégia metodológica de Habermas de recusar o paradigma da consciência se justifica pelo fato de ele reconhecer que é somente através da linguagem, e não do conhecimento, que vislumbramos o acesso a uma forma de razão não-instrumental, portanto, a uma razão comunicativa que é essencialmente intersubjetiva, e adota como único critério a promoção do acordo racional entre os sujeitos, acordo esse isento de coerção, externa ou interna.

Este ponto é de extrema importância para a compreensão do projeto habermasiano, porque põe a descoberto uma dimensão da racionalidade que não tinha sido abrangida pela clássica teoria da racionalização de M. Weber, centrada na “razão com relação a fins”. Trata-se de uma racionalidade que não é abstrata, porém, processual, acompanhando o desenvolvimento da espécie humana, configurando-se como a intersubjetividade do possível entendimento no nível interpessoal e intrapsíquico. (SIEBENEICHELER, 1989: 63).

Desse modo, a teoria habermasiana da racionalidade, apoiada no paradigma da linguagem, constitui a séria tentativa de o nosso teórico apresentar uma concepção da racionalidade com enfoque ampliado e que, portanto, abrange todas as formas de manifestações linguísticas do ser humano englobando, além do aspecto cognitivo-instrumental, os aspectos prático-moral e estético expressivo. Temos assim um conceito de racionalidade que, por não se restringir ao aspecto cognitivo-instrumental, pode dar conta de outras formas de expressões que não se reduzem à consecução da verdade, mas que buscam também a justeza e a veracidade. Conforme Siebeneicheler, a racionalidade comunicativa pode então ser assim compreendida:

O conceito de razão comunicativa ou racionalidade comunicativa pode, pois, ser tomado como sinônimo de agir comunicativo, porque ela constitui o entendimento racional a ser estabelecido entre participantes de um processo de comunicação que se dá sempre através da linguagem, os quais podem estar voltados, de modo geral, para a compreensão de fatos do mundo objetivo, de normas e de instituições sociais ou da própria noção de subjetividade. Por esta razão, Habermas se julga dispensado de explicitar em separado as características singulares da racionalidade comunicativa. Ele as soletra através de uma análise de características essenciais do processo comunicativo tomado como um todo. (SIEBENEICHELER, 1989: 66).

A mudança de paradigma defendida na *Teoria da Ação Comunicativa* será reiterada por Habermas posteriormente em sua obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*, a qual tem como pano de fundo a possibilidade de um paradigma fundamentado na linguagem. Com sua teoria da ação comunicativa mais elaborada e mais madura, o teórico em questão defende que a superação da filosofia da consciência é imprescindível se não se quer perder de vista a possibilidade da emancipação humana por meio do uso da razão. Nesse sentido, ele reitera a necessidade do paradigma da compreensão, obtido através do uso da linguagem, já que para Habermas não se trata de negar a modernidade como tal, mas é necessário identificar os desvios de seu projeto. Porém isso só pode ser sustentado por outro paradigma diferente daquele da Filosofia da Consciência que ele considera já esgotado.

O que está esgotado é o paradigma da Filosofia da Consciência. Se procedermos assim, devem se dissolver os sintomas de esgotamento na passagem para o paradigma do entendimento recíproco. Se pudermos pressupor por um momento o modelo da ação orientado ao entendimento, (...), deixa de ser *privilegiada* aquela atitude objetivante em que o sujeito cognoscente se dirige a si mesmo como a entidades no mundo. Ao contrário, no paradigma do entendimento recíproco é fundamental a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam seus planos de ação ao se entenderem entre si sobre algo no mundo. (HABERMAS, 2000: 414, grifo do autor).

Habermas então, ao elaborar seu projeto teórico que visa dar continuidade às premissas da modernidade, que ele concebe como um projeto inacabado, se depara com o paradigma da filosofia da consciência, do qual Weber permanece prisioneiro, cujo destaque é o sujeito cognoscente que se relaciona com objetos unicamente para conhecê-los e conseqüentemente dominá-los, o que expressa o caráter instrumental desse modelo. Habermas, então, se vê compelido a desenvolver o paradigma da comunicação, ou do entendimento recíproco, no qual a relação não é mais do tipo sujeito-objeto, mas concerne à relação intersubjetiva que ocorre entre sujeitos capazes de falar e agir. Assim, temos no segundo paradigma um tipo de razão centrada na comunicação. Ao propor esse novo paradigma, Habermas pretende, precisamente, criticar os desvios da modernidade, mas sem enveredar pela trilha nietzscheana que, ao negar o paradigma da autoconsciência, concluiu pela crítica aniquiladora da razão, sem construir outro modelo alternativo.

O grande mérito de Habermas é seguir um caminho original que, conforme Siebeneichler, rejeita as vias da metafísica, do retorno ao passado, da fé ingênua no processo, e caminha em direção da busca de um conceito amplo de razão que se constitui através do *médium* linguístico. Ao propor tal conceito, Habermas consegue recusar a necessidade de uma

fundamentação última da razão, mas sem perder de vista seu uso dialético, pelo fato de a própria razão ser mobilizada para criticar suas realizações. É precisamente essa postura de Habermas que o mantém numa tradição, que remonta a Kant, a qual vê na razão a possibilidade da emancipação. Entretanto, ele destaca que ela não impera sozinha, deslocada de um contexto histórico, pelo contrário, é processual e atrelada ao contexto do qual ela emerge. A este respeito, Siebeneichler argumenta que:

Este conceito amplo de razão, abrangendo também o contexto vital no qual está inserida, isto é, os momentos de espontaneidade, de esperança, de sensibilidade contra o sofrimento e a opressão, de afeto para com a maioria, da vontade de emancipação, da felicidade pelo encontro da identidade, é contraposto à razão positivista que se apoia numa separação entre razão e decisão existencial. A decisão em prol da razão equivale à antecipação de uma sociedade emancipada, ou seja, à antecipação da maioria realizada dos homens. (SIEBENEICHLER, 1989: 65).

A defesa do conceito de ação comunicativa permite a Habermas apoiar a ideia de que a atitude instrumental, tão bem elaborada por Weber, não pode ser interpretada como única expressão da racionalização ocidental, mas apenas como parte constitutiva desse processo. Também no que se refere à ação social é bastante frutífero o confronto com Weber, já que Habermas defende um modelo de ação alternativo à ação instrumental, estratégica, apresentada por Weber, tal como iremos expor na teoria da sociedade elaborada por Habermas.

2 A RUPTURA DE PARADIGMA E UMA NOVA CONCEPÇÃO DE AÇÃO SOCIAL

A primeira característica do processo comunicativo – que ocorre nas interações linguisticamente mediadas – Habermas extrai da sua referência interna com a sociedade, já que, defende ele, a comunicação sempre conduz a uma ação social. Desta feita, fica claro que a ação social pode ser entendida como produto das interações linguísticas. Ao elaborar sua teoria da sociedade que traz em seu bojo uma nova concepção de ação social, Habermas novamente se confronta com o pensamento de Max Weber.

Na sua sociologia da religião, Max Weber, ao explicar a especificidade daquilo que ele chamou de racionalização – que ocorreu de forma inaudita no ocidente moderno –, adota como foco da sua análise a racionalização da esfera religiosa. Para medir o grau de racionalização dessa esfera, Weber adota dois critérios específicos, quais sejam, o desencantamento do mundo e a via de salvação. O primeiro diz respeito à desmagificação do mundo, e o último, aos meios

necessários à obtenção da salvação, por meio da superação das práticas mágicas. Weber, então, restringiu sua análise nestes últimos.

Isto fica evidente quando constatamos que Weber, ao buscar as causas que motivaram a conduta de vida do protestante que favoreceu a emergência do capitalismo moderno, mostrou a influência da dimensão religiosa na orientação da conduta do crente, uma vez que o trabalho passou a ser encarado como a única via de salvação, e a renúncia ao gozo material como conduta moralmente desejada. Disso resultou a adoção – por parte do protestante – de uma conduta de vida altamente racional e metódica que Weber vê não só com bastante otimismo, mas também como a única possibilidade de uma racionalidade prática resultante de uma ação social que agrega simultaneamente racionalidade com respeito a fins e racionalidade com respeito a valores.

Entretanto, quando Weber constata o desatrelamento entre o subsistema econômico e a religião, mais ainda, quando esta perde seu papel unificador das visões de mundo, ele defende que a motivação da ação social dilui-se no puro utilitarismo. Desse modo, quando se trata de analisar a racionalização social que engloba os subsistemas da economia, da política e do direito Weber restringe a racionalidade à mera institucionalização da racionalidade instrumental, o que assume enorme influência na sua teoria da ação social. Weber, ao elaborar sua tipologia da ação social, apresenta uma compreensão monológica apoiada no modelo teleológico da ação, uma vez que ele mede o grau de racionalidade pelo paradigma da racionalidade instrumental. De modo que, racional é aquela ação que consegue atrelar meios e fins.

A concepção de ação social defendida por Weber decorre da sua visão acerca da racionalização social – encarada por ele de forma extremamente negativa – em cuja análise ele utiliza uma noção estreita de racionalidade, qual seja, racionalidade instrumental. Isto chama a atenção para a brusca mudança de perspectiva assumida por Weber, se levarmos em conta o modo como ele tratou da racionalização cultural, precisamente da esfera religiosa, cuja base foi o desencantamento do mundo no primeiro sentido, como já tivemos a oportunidade de mostrar.

No entanto, quando se trata do desencantamento científico, a partir do qual ocorre a fratura da unidade da imagem de mundo fornecida pela religião, vemos claramente uma descontinuidade na análise de Weber. Pois a partir do desencantamento científico, ele, então, concebe de forma negativa o desenrolar da racionalização cultural que resulta no processo de

diferenciação das esferas axiológicas, ciência, moral e arte, que doravante passam a ser regidas por critérios autônomos.

Habermas, diametralmente oposto a Weber, irá entender essa diferenciação como um importante passo no processo da evolução social, precisamente porque ocorre a ruptura da cosmovisão assegurada pela religião. É a partir disso, defende Habermas, que ocorre a liberação do potencial comunicativo até então oprimido pela religião. Assim, Habermas confere um sentido positivo a essa mencionada ruptura – que implica a transição da sociedade tradicional à moderna –, visto que a partir dela temos a passagem do consenso obtido por meio do rito sagrado ao consenso assegurado pelo discurso racional, como se depreende da seguinte passagem:

(...) las funciones de integración social y las funciones expresivas que en un principio son cumplidas por la práctica ritual, pasan a la acción comunicativa en un proceso en que la autoridad del consenso que en cada sazón se repute fundado. Esto implica una emancipación la acción comunicativa respecto de contextos normativo protegidos por lo sacro. El desencantamiento y de potenciación del ámbito de lo sagrado se efectúa por *via de una lingüistización del consenso normativo básico asegurado por el rito*; y con ello queda a la vez desatado el potencial de racionalidad contenido en la acción comunicativa. (HABERMAS, 1999b, p. 111-12, grifos do autor).

Assim, é com a “*verbalização do sagrado*”, dito de outro modo, com a passagem da sociedade tradicional, na qual havia o predomínio religioso, à sociedade moderna, que Habermas constata a emergência progressiva das estruturas da ação orientada à intercompreensão. Com o advento das sociedades modernas tem-se a liberação da ação comunicativa, da qual passaremos a tratar, dos contextos particularistas. No que concerne à evolução social, Habermas a interpreta a partir da ideia de que ela nada mais é que uma sequência, que se dá em quatro etapas, de formas de entendimento voltada ao consenso. A este respeito, reproduziremos a forma esquemática com que Siebeneichler apresenta cada uma dessas etapas:

- 1) A fase das sociedades arcaicas, estruturadas em torno do mito e do rito. Aqui o entendimento é buscado através de comunicações particularistas e de um aproveitamento não sistemático de descobertas técnicas.
- 2) A fase das grandes culturas, centradas em imagens de mundo ou cosmovisões religiosas ou metafísicas, onde ações comunicativas passam a ser reguladas por normas sociais e a atividade técnica é organizada especificamente.
- 3) A fase das sociedades pré-modernas, que se apóia na ideia do direito e da ética da consciência. Aqui as ações comunicativas são desligadas

de normas, a atividade racional com respeito a fins é neutralizada do ponto de vista ético, havendo um aproveitamento de tecnologias e estratégias científicas (...).

4) A fase das sociedades modernas. Estas giram em torno da práxis comunicativa e argumentativa, ao contrário das precedentes, que se referiam em maior ou menor grau a uma práxis ritual. Este fato leva-as a se despir do pano de fundo metafísico-religioso, ou seja, os participantes de uma ação social nas sociedades modernas são capazes de distinguir não somente as idéias básicas, mas também os níveis da ação e do discurso, isto é, são capazes de passar do nível de ações ingênuas para o nível das argumentações reflexivas. (SIEBENEICHLER, 1989, p. 137-8).

É somente na sociedade moderna, argumenta Habermas, que se constata a emergência de dois níveis de integração, quais sejam, integração social e sistêmica. Isto significa que com o advento das sociedades modernas houve a separação entre dois tipos de coordenação das ações sociais, das quais passaremos a tratar.

3 AÇÃO COMUNICATIVA E NOVA FORMA DE PENSAR A SOCIEDADE

A comunicação para Habermas, conforme já mencionamos, sempre constitui uma ação social. Ao explicitar sua concepção de ação social, percebe-se uma aproximação de Habermas ao pensamento weberiano, porque, tal como Weber, ele entende a ação social como resultado da orientação que o sujeito lhe imprime, ou seja, que ela é sempre direcionada a um fim racional. Entretanto, Habermas não se limita a utilizar a concepção de Weber, e defende que esta orientação racional da ação não pode ser vista apenas como uma realização do sujeito, individual, mas precisamente da comunicação intersubjetiva.

Habermas, então, assume a empreitada teórica de completar e alargar o critério proposto por Weber de orientação racional da ação, acrescentando outro critério, mais rico em consequências, de coordenação comunicativa da ação. Desse modo, embora com limites precisos, a teoria habermasiana da ação social passa a ser vista como uma releitura da abordagem weberiana. Habermas, então, afirma que o grande problema de Weber consistiu, precisamente, em ter limitado sua análise à ação de um sujeito individual, solitário, e não ter concedido importância às relações interpessoais. Isto fez de Weber, na visão de Habermas, refém do modelo teleológico da ação, no qual a ênfase é atribuída à racionalidade que adequa meios a fins, portanto, se limitando ao aspecto cognitivo-instrumental da racionalidade.

(...) lo fundamental para Weber no es la relación interpersonal de a lo menos dos actores lingüística e interactivamente competentes, que apunte a un entendimiento lingüístico, sino la actividad teleológica de

un sujeto de acción solitário. (...). Weber parte, pues, de un modelo teleológico de acción y define el “sentido subjetivo” como una intención (precomunicativa) de acción. (...) como Weber parte de un concepto de acción estructurado monológicamente, no puede introducir el concepto de <<acción social>> por vía de una explicación del concepto de sentido. Antes bien, se ve en la necesidad de completar el modelo de actividad teleológica con dos determinaciones más para que puedan cumplirse las condiciones de la interacción social: añade *a*) la orientación en función del comportamiento de los *otros* sujetos de acción y *b*) la *relación reflexiva* que han de guardar *entre sí* las orientaciones de acción de los distintos participantes en la interacción. Pero Weber vacila entre considerar suficiente la condición *a*) para que haya interacción social, o exigir también la condición *b*). (HABERMAS, 1999a, p. 359-60, grifos do autor).

Na passagem destacada, Habermas mostra com toda clareza conceitual como a teoria da ação de Weber¹ fica limitada ao modelo da atividade teleológica, cujo grau de racionalidade é medido pela eficácia. Habermas considera o modelo weberiano como a “*versão oficial*” da teoria da ação. Cabe então a ele, desenvolver a “*versão oficiosa*” pautada na interação social. Desse modo, pensando com Weber e contra Weber, Habermas constrói outra tipologia da ação social destacando aspectos da racionalidade que são negligenciados por Weber quando este limita sua análise ao ponto de vista unilateral da razão instrumental.

A partir deste eixo, a teoria habermasiana da ação terá como alicerce a compreensão dialógica – que resulta da relação entre pelo menos dois sujeitos capazes de fala e ação –, de modo que fica evidente a importância que Habermas concede à linguagem, o que o leva a defender a síntese entre linguagem e ação no sentido de que serão consideradas ações linguísticas aquelas nas quais o falante vincula uma pretensão de validade criticável que torna possível a intercompreensão, já que a principal exigência de um processo comunicativo é que ele proporcione o reconhecimento intersubjetivo.

A exigência do reconhecimento intersubjetivo deixa claro o atrelamento entre a teoria da racionalidade calcada no paradigma da comunicação e a teoria da sociedade, cujo

¹ Em Economia e sociedade, Weber, por meio de uma tipologia da ação, nos mostra como esta é determinada: “1) de modo racional referente a fins: por expectativas quanto ao comportamento de objetos no mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essa expectativa como “condições” ou “meios” para alcançar fins próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso; 2) de modo racional referente a valores: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja a interpretação – absoluto e inerente a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) de *modo afetivo*, especialmente *emocional*: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) de *modo tradicional*: por costume arraigado” (WEBER, 1991, p. 15, grifos do autor). Logo em seguida (página 16), Weber comenta que do ponto de vista da racionalidade referente a fins, a racionalidade referente a valores será sempre vista de forma *irracional* já que ela não prioriza as consequências da ação.

coroamento é o conceito de ação comunicativa. É a partir da síntese entre linguagem e ação que Habermas pode estabelecer a distinção entre ação orientada ao sucesso e ação orientada à intercompreensão. As diferenças básicas entre esses dois tipos de ação dizem respeito à forma de manipulação e de influência sobre os outros, no primeiro caso, e à forma de uma fala orientada ao entendimento mútuo no último.

A ação comunicativa, diferentemente da ação estratégica, não se apoia na influência, dado que a imposição é um obstáculo que impede a realização de um entendimento recíproco sobre algo. Desse modo, Habermas enfatiza que a linguagem só adquire sua importância, sob o prisma de uma teoria da ação comunicativa, quando ela se constitui no *médium* que permite que os sujeitos se relacionem com o seu mundo através de processos cooperativos de interpretações por meio dos quais podem obter um consenso sobre o qual podem coordenar seus planos de ação e alcançar suas metas. Quando os sujeitos assim se mobilizam, eles conseguem estabelecer relações com o mundo, não de uma maneira direta, mas de forma reflexiva.

Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições mais rigorosas. Os atores participantes tentam definir *cooperativamente* os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação. Além disso, eles estão dispostos a atingir esses objetivos mediatos da definição da situação e da escolha dos fins assumindo o papel de falantes e ouvintes, que falam e ouvem *através de processos de entendimento*. (HABERMAS, 1990, p. 72, grifos do autor).

Destarte, precisamente pelo fato de a linguagem conter em si a disponibilidade para o entendimento – Habermas chega mesmo a afirmar que o *telos* da linguagem é o entendimento –, considera-se que o que é intrínseco à comunicação é a vontade de exprimir algo que possa ser, ao mesmo tempo, entendido e partilhado pelos demais, como fica claro no modo pelo qual Habermas concebe o entendimento:

O conceito de entendimento possui conteúdo normativo, que ultrapassa o nível da compreensão de uma expressão gramatical. Um falante entende-se com outro sobre determinada coisa. E ambos só podem visar tal consenso se aceitarem os proferimentos por serem válidos, isto é, por serem conformes à coisa. O consenso sobre algo mede-se pelo reconhecimento intersubjetivo da validade de um proferimento fundamentalmente aberto à crítica. (HABERMAS, 1990, p. 77).

É isso que abre a possibilidade de um acordo intersubjetivo entre os participantes da comunicação, fato esse que acarreta importantes consequências no plano da ação social,

especialmente no que se refere à possibilidade de pensarmos uma sociedade justa e solidária. A este respeito concordamos com Steuerman, quando ela argumenta que:

Na teoria da ação comunicativa de Habermas, a competência dos falantes não é redutível ao conhecimento; é o reconhecimento mútuo das expectativas dos participantes de serem vistos como sujeitos autônomos capazes de falar a verdade, possuidores de juízo e aspirando a uma sociedade livre. (...). o reconhecimento ético de que um ideal de uma sociedade justa e livre é estabelecido na situação de compreensão comunicativa. Sem dúvida, nossas sociedades multiculturais violentas não são os melhores exemplos de compreensão, dedicadas, como às vezes estão, à “limpeza étnica” e ao ódio às diferenças. Estes são casos em que a comunicação fracassou. Todavia, o fato cotidiano da comunicação comum mostra nossa crença na possibilidade de realizar uma melhor compreensão. (STEUERMAN, 2003, p. 61-2).

Nesta perspectiva, Habermas entende a compreensão como compreensão mútua, ideia essa que está em plena consonância com o paradigma da linguagem defendido por ele. A partir do uso desse paradigma, nosso pensador descobre um novo interesse da razão – diferente daquele que resulta do paradigma da consciência, cujo interesse é converter os entes do mundo em objetos manipuláveis e dominados pela via do conhecimento –, ou seja, o interesse emancipatório que resulta da ação comunicativa, o qual implica a possibilidade de pensarmos uma sociedade justa e emancipada.

Cabe agora destacar, antes de argumentarmos em prol da dimensão ética da ação comunicativa, que a distinção estabelecida por Habermas entre ação estratégica e ação comunicativa tem como sua correspondência a distinção que ele faz entre duas formas de reprodução social, quais sejam, sistema, que corresponde à reprodução material, e mundo vivido, que diz respeito à reprodução simbólica. No sistema, que é constituído pelos subsistemas da economia e da política, temos o predomínio da ação estratégica. Quanto ao mundo vivido, podemos afirmar que ele é constituído por três componentes: cultura, sociedade e personalidade. Habermas, então, define cada um desses elementos:

Llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en proceso de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad. (HABERMAS, 1999b, p. 196, grifos do autor).

Para cada um desses três componentes do mundo vivido tem-se um processo de reprodução correspondente, a saber, reprodução cultural, integração social e socialização, ligados respectivamente aos planos da cultura, sociedade e personalidade atrelados aos aspectos do agir comunicativo referentes à intercompreensão, coordenação da ação e socialização. Assim, o mundo vivido intersubjetivamente partilhado constitui o pano de fundo para a ação comunicativa, porque ele forma, por meio da união desses três componentes, um conjunto de referência que é pressuposto em todos os processos comunicativos, dado que com base nele é que se define sobre o que é possível se obter entendimento.

Nesta perspectiva, o conceito de mundo vivido² é delineado por Habermas de modo a englobar desde o horizonte da consciência, o contexto da comunicação linguística, até a *práxis* comunicativa do dia-a-dia, ou seja, o contexto dos processos comunicativos voltados ao entendimento e ao consenso. É possível concluir então que Habermas se utiliza do conceito em tela tanto na perspectiva transcendental quanto empírica. Na primeira, esse conceito corresponde aos componentes formadores: cultura, personalidade e sociedade, que são invariantes e atemporais. Quanto à última, refere-se aos conteúdos particulares específicos a uma dada cultura, a um determinado tipo de personalidade, assim como a um certo tipo de sociedade.

A separação entre as duas formas de integração social, feita por Habermas, mostra o imbricamento da sua teoria da sociedade com sua tipologia da ação social. Desse modo, temos uma teoria que se apóia num conceito dual de sociedade, uma vez que esta é vista tanto por sua perspectiva do sistema, quanto do mundo vivido. Entretanto, é necessário ressaltar que ele não concebe essas esferas como se fossem estanques. Na verdade, ele entende a sociedade como uma dinâmica entre sistema e mundo vivido. No que se refere ao plano da coordenação das ações, constata-se que no primeiro ocorre o predomínio da ação estratégica e no último da ação comunicativa.

No que tange ao sistema – composto pelos subsistemas da economia e da política – há o predomínio da racionalidade instrumental, de modo que a coordenação das ações se dá através da influência de meios reguladores, como o dinheiro, no subsistema econômico, e o poder

² Este conceito é tomado de empréstimo da fenomenologia de Husserl. Mas Siebneicheler argumenta que Habermas reconstrói o conceito em questão. Isto se explica pelo fato de que, enquanto Husserl o utiliza como sinônimo de “corrente da vida” e de “horizonte vivo da consciência que reflete”, Habermas, defende Siebneicheler, amplia seu uso de modo a abranger não somente o horizonte da consciência, mas também o contexto da comunicação linguística que vai da *práxis* cotidiana até o consenso derivado do acordo racional obtido através da fala (SIEBNEICHELER, 1989, p. 1178).

administrativo, no político, presentes no mercado e Estado respectivamente. O predomínio desse tipo de racionalidade resulta nos processos que Weber denominou de monetarização e burocratização que, para ele, culminou na total perda de liberdade. Habermas certamente concorda com Weber quando afirma, no que diz respeito ao sistema (mercado e Estado), que não há lugar para um agir não-instrumental. Entretanto, ele defende que o sistema é indispensável não só para o funcionamento, como também para a reprodução material da sociedade, e, além disso, ele constitui apenas uma das dimensões da sociedade.

Enquanto na esfera sistêmica a linguagem é substituída pelo dinheiro e pelo poder administrativo, no mundo vivido têm-se as formas de entendimento intersubjetivo através do uso da linguagem que possibilita a solidariedade, a sociabilidade e a cooperação por meio da ação comunicativa. Desse modo, Habermas considera que é preciso encarar a sociedade moderna a partir do condicionamento mútuo entre sistema e mundo da vida.

Em suma, embora o diagnóstico weberiano seja factual no que se refere ao sistema, e Habermas tem plena consciência das patologias da modernidade, a racionalidade comunicativa nos abre um horizonte para a reabilitação da esfera social, fundada na idéia de uma orientação dialógica das ações sociais, especialmente se não perdermos de vista a dimensão ética da ação comunicativa.

3 O ALCANCE ÉTICO DA AÇÃO COMUNICATIVA E A EMERGÊNCIA DE UMA SOCIEDADE JUSTA E SOLIDÁRIA?

A ética habermasiana³, ética do discurso, na esteira das abordagens éticas cognitivistas que remontam a Kant, adota como pedra de toque o princípio da universalização. Tal princípio se constitui numa regra geral da argumentação moral, pois é por meio dessa regra que os indivíduos têm a possibilidade de atingir um consenso racional, não obstante suas divergências pessoais, factuais. Entretanto, diferentemente da ética kantiana, que, por meio do imperativo categórico, traduzido por um mandamento moral incondicionado, prescreve a todos e a qualquer um a máxima moral, a ética discursiva, apoiada na intersubjetividade, defende que o sujeito tem que apresentar sua máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade almejando a obtenção do consenso.

³ Cabe destacar que não nos ocuparemos em abordar de forma pormenorizada a ética do discurso, mas apenas naquilo que pensamos que contribui para nossa argumentação de que ação comunicativa possibilita a construção de uma sociedade justa e solidária.

Assim, a ética do discurso é considerada cognitivista por se constituir na tentativa de determinar a ética por meio de argumentos racionais ou, como prefere Habermas, apenas através da força do melhor argumento. Com isso, essa ética se interessa pela forma a ser adotada na justificação das normas. Além disso, ela encerra um formalismo já que o que realmente importa é o procedimento por meio do qual se declara a legitimidade de uma norma e não apenas sua facticidade. Ela também não assimila fenômenos morais a experiências baseadas na emoção, portanto, na preferência subjetiva, como fica claro na formulação que Habermas faz do princípio da universalização:

(u) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo, possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos. (HABERMAS, 1989, p. 147, grifos do autor).

No entanto, embora a ética do discurso seja inegavelmente cognitivista, Habermas opera uma demarcação em relação a outras éticas do mesmo tipo, precisamente da abordagem kantiana, uma vez que ele renuncia à fundamentação última para o princípio moral. Assim, a despeito de o princípio de universalização estabelecer a existência de pressuposições universais e necessárias da argumentação, Habermas defende que sua ética discursiva

(...) não é nada de muito presunçoso; ela defende teses universalistas, logo, teses muito fortes, mas reivindica para essas teses um status relativamente fraco. (...), a ética do Discurso também se apóia, (...), exclusivamente em reconstruções hipotéticas, para as quais temos que buscar confirmações plausíveis (...). (HABERMAS, 1989, p. 143).

A ética habermasiana é uma ética deontológica que expressa a natureza de uma obrigação moral e, tal como a ética kantiana, faz a clara distinção entre o que é *bom* e o que é *justo*, concedendo primazia ao último. Portanto, é uma ética que se restringe às questões de justiça, pois esta é objeto de argumentação racional ao contrário das questões relativas à boa vida, que estão indissolúvelmente ligadas aos valores particularistas. Isto faz com que Habermas defenda o primado do *justo* em detrimento do *bom*.

As éticas clássicas diziam respeito a *todas* as questões do “bem viver”; a ética de Kant diz apenas respeito a problemas da ação correta ou justa. Os juízos morais explicam como os conflitos de conduta podem ser contornados com base num acordo de motivação racional. Em sentido lato, eles servem para justificar a conduta à luz de normas válidas ou a validade das normas à luz de princípios dignos de reconhecimento. O fenômeno fundamental que aguarda explicação por parte da teoria moral é precisamente o da validade moral das obrigações ou das normas de conduta. É nesta perspectiva que falamos de uma ética *deontológica*. (HABERMAS, 1991, p. 15, grifos do autor).

Como os valores têm relação com o que cada sociedade considera bom ou mesmo desejável, eles tornam-se indissociáveis das formas particulares da vida. É por isso que Habermas defende que não se deve imiscuir os valores na argumentação discursiva, de modo que as normas morais só podem ser justificadas com um discurso universalista que, portanto, prescinde do etnocentrismo tanto político quanto cultural, o que encerra um caráter universalista, como fica claro quando comenta que:

(...), designamos de *universalista* uma ética que afirma que este princípio moral (ou um idêntico) não exprime apenas intuições de dada cultura ou dada época, mas tem também uma validade geral. (...). Torna-se necessário conseguir demonstrar que o nosso princípio moral não reflecte unicamente os preconceitos do habitante adulto da Europa Central dos nossos dias, de raça branca, sexo masculino e de educação burguesa (...). (HABERMAS, 1991, p. 16, grifo do autor).

A justiça torna-se o critério da argumentação moral, dado que a ética habermasiana fundamenta as normas morais nos procedimentos discursivos envolvendo *todos* os interessados. Isto evita que se entregue a discussão acerca das normas morais à violência, ou ao poder do mais forte, ou mesmo aos interesses predominantes, o que comprometeria a simetria e a reciprocidade na prática comunicativa cotidiana. Nesta perspectiva, a ética discursiva aponta para a conexão do reconhecimento intersubjetivo com as idéias de justiça e solidariedade. Assim, enquanto a primeira implica o respeito mútuo e direitos iguais para todos os seres humanos, a última reivindica a preocupação pelo bem-estar do próximo, tal como Habermas explicita na seguinte passagem, ao se referir àquelas duas noções:

A *justiça* tem a ver com as iguais liberdades de indivíduos inalienáveis e que se autodeterminam, enquanto a *solidariedade* tem a ver com o bem-estar das partes irmanadas numa forma de vida partilhada intersubjetivamente e, assim, também com a preservação da integridade dessa própria forma de vida. As normas morais não conseguem proteger uma coisa sem a outra: nem conseguem preservar os direitos e liberdades iguais do indivíduo sem o bem-estar do próximo e da comunidade a que pertencem. (HABERMAS, 1991, p. 70-1, grifos do autor).

À luz do entrelaçamento, estabelecido por Habermas, entre justiça e solidariedade, podemos, talvez, afirmar que a ação comunicativa pressupõe simetria e reciprocidade, traduzidas por direitos iguais e preocupação com o bem-estar do próximo. Certamente, a consequência mais fecunda que podemos tirar disso tudo é que todos nós somos responsáveis pelos discursos práticos da sociedade que devem, pela via do consenso, realizar interesses e necessidades que não negligenciem os desfavorecidos e as gerações futuras. Somos todos responsáveis pelos riscos que o perigo ecológico representa para todos os habitantes do planeta.

E somos também responsáveis por aquilo que Habermas chama de as quatro vergonhas político-morais que nos afetam muito de perto: a fome, especialmente nos países de terceiro mundo; a violação da dignidade humana, principalmente realizada por meio da tortura e da violência quase difusa que tem se manifestado nesses mesmos países; as disparidades na distribuição de riqueza social, o que evidencia cada vez mais o problema do desemprego; e, não menos trágico, o risco ambiental, assim como o risco de autodestruição que o armamento atômico representa para todos nós.

Entretanto, se não podemos negar a factualidade desse quadro, também pensamos que, mesmo com a atualidade da *jaula de ferro* denunciada por Weber, temos condições de defender que a saída de dentro dela não é contra factual. Assim, acreditamos que a simetria e a reciprocidade, que resultam da justiça e da solidariedade, pressupostas pela ação comunicativa, são as chaves da saída da *jaula de ferro* weberiana e o aceno para a construção de uma sociedade justa e solidária, na qual a pedra de toque são as relações intersubjetivas orientadas ao entendimento mútuo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade atual, em seu âmbito global, sem dúvida é marcada pelas vergonhas político-sociais, assim como por diversas formas de violências e processos de exclusões sociais. Assim, constata-se o aumento desmesurado da fome, o crescente aumento dos conflitos e da violência em escala mundial e a quase que permanente violação dos direitos humanos que afeta diretamente a dignidade da pessoa humana. Isto apenas para mencionar alguns fatores que podem contribuir para uma visão pessimista em face da defesa da construção de uma sociedade justa e solidária.

Entretanto, apesar dessa constatação, pensamos que temos motivos suficientes para defender, com Habermas, que se por um lado constatamos o predomínio do sistema e consequentemente da influência do dinheiro e do poder administrativo, é possível, por outro lado, perceber a influência que o mundo vivido exerce sobre o sistema, principalmente por meio da solidariedade. Esta constitui, para Habermas, o terceiro pilar da sociedade, ou seja, ela é vista como a terceira fonte de integração social, além do dinheiro e do poder administrativo, e que, portanto, não se reduz à monetarização nem à burocratização.

A defesa da solidariedade como o terceiro momento do mundo moderno, diferentemente da análise de Weber, que se limitou ao mercado e ao Estado, se pauta na construção daquilo

que Habermas concebe como uma esfera pública não-estatal que, em última instância, representa um instrumento, um “*fórum*” de pessoas com capacidade de julgar e que permite a formação de uma opinião pública crítica, vista por nosso teórico como uma “*caixa de ressonância*” na qual os problemas relevantes tematizados no mundo vivido encontram eco.

Pensamos então que a esfera pública nos termos habermasianos constitui a estrutura da ação comunicativa, do agir orientado pelo entendimento. Por esta razão, cabe à esfera pública a capacidade de tematizar questões problemáticas de modo a conseguir sensibilizar e convencer, por meio do consenso racionalmente motivado, a opinião pública e assim contribuir para a modificação da vontade política a fim de garantir racionalidade e equidade nos procedimentos democráticos, o que certamente é a base da construção de uma sociedade justa e solidária.

A sociedade justa e solidária que se descortina fundada na ação comunicativa reivindica, sim, a supressão da discriminação e do sofrimento e inclui os desfavorecidos. Entretanto, incluir não significa se fechar numa identidade, mas que a fronteira da identidade é porosa e que, portanto, está aberta ao outro sem perder de vista que, repetindo Habermas, estranhos, mesmo ao regularem cooperativamente sua convivência, “se reconhecem mutuamente o direito de *permanecer estranhos entre si*”. O pluralismo – tanto associado à multiplicidade de concepções individuais sobre o bem, como pensam os liberais, quanto entendido como a diversidade das identidades sociais defendidas pelos comunitários – é marca fundamental das sociedades democráticas contemporâneas. No interior dessas sociedades presenciamos uma mudança relativa ao deslocamento de um sistema político centrado no Estado e na soberania estatal para uma nova forma de arranjos políticos bifurcados.

Assim, a política deliberativa adota o procedimento jurídico democrático, no qual se apoiam os acordos para a consecução de fins políticos. Entretanto, é preciso deixar claro que, embora esses acordos não sejam imunes a ações estratégicas, eles são estabelecidos a partir de procedimentos jurídicos cuja pedra de toque é a justiça, e, portanto, a argumentação racional que deve abranger todos os interessados, o que garante a consideração das diferenças culturais ou outras existentes que compreendem o pluralismo.

Nesta perspectiva, talvez a maior virtude da teoria da democracia habermasiana, exposta de forma bastante sucinta, é trazer à baila a necessidade da discussão dos pressupostos fundamentais da vida em sociedade. É neste contexto que um ator adquire inestimável destaque. Nos referimos à sociedade civil e ao inegável papel que ela atualmente tem desempenhado para

tentar atender a demandas sociais a que nos referimos, as quais o Estado tem se mostrado incapaz ou mesmo apresenta sérias dificuldades de solucionar.

Com efeito, precisamos apostar na possibilidade da construção de uma ordem mundial justa e solidária, respeitando as devidas especificidades culturais, adotando a comunicação voltada ao entendimento como um indispensável guia e como única força, a do melhor argumento, portanto, sem coações externas ou internas. Se isto ainda soa como utopia, lembramos aqui as palavras de Ricouer, para quem a utopia é uma abertura para o possível. De outro modo, faz-se necessário ressaltar que a teoria habermasiana não carrega consigo, nem mesmo tacitamente, nenhuma forma de messianismo ou mesmo promessa de felicidade.

REFERÊNCIAS

FREITAG, B. **Habermas e a Filosofia da Modernidade in Perspectiva**. Revista de Ciências Sociais. São Paulo, v.16, p.23-45, 1993.

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social**. Vol. I. Buenos Aires, Taurus, 1999a.

HABERMAS, Jürgen **Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista**. Vol II. Buenos Aires, Taurus, 1999b.

HABERMAS, Jürgen **Comentários a ética do discurso**. Porto, Ed. Instituto Jean Piaget, 1990.

HABERMAS, Jürgen **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen **Justicia y solidaridad**. In: *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial crítica, 1986, p. 175-205.

HABERMAS, Jürgen **Pensamento Pós-metafísico**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988.

HABERMAS, Jürgen **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen **A constelação pós-nacional: ensaios políticos**. Trad. Márcio Seligman-Silva. São Paulo: Litera mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jürgen **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro, 1997b.

HABERMAS, Jürgen **A inclusão do outro: estudo de teoria política**. São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

RICOUER, P. **Ideologia e utopia**. Ed. 70, Lisboa, 1992.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

STEUERMAN, Emília. **Os limites da razão: Habermas, Lyotard, Melanie Klein e a racionalidade**. Trad. Julio Castañon. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991.

WEBER, Max. **A Ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2ª ed. São Paulo, Ed. Pioneira Thomson Learning, 2003.