

## TRÊS LEITURAS DE HABERMAS

Isabel Salema Morgado

FCT/UNL

### 1

#### *Técnica e ciência como ideologia<sup>1</sup>*

**Como caracterizar o limiar que existe entre uma sociedade tradicional e a sociedade moderna? Que tipo de racionalização configura esse “limiar socio-cultural” da história da espécie?**

Para Habermas a dialéctica forças de produção / relações de produção tal como Marx a entendia e dizia ser o motor de desenvolvimento da sociedade (p.76) deve ser substituída por

---

<sup>1</sup> Habermas, Jürgen, 1968, *Technik und Wissenschaft als ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1978, pp.48 a 103.

Nota: Utilizei simultaneamente a edição portuguesa do livro de Jürgen Habermas, *Técnica e ciência como ideologia*, trad. Artur Morão, Lisboa, Ed. 70, 1987, pp. 45 a 92.

A indicação das páginas no corpo do texto far-se-á em relação a esta edição.

essa outra categorização mais abstracta que se manifesta na dialéctica trabalho (acção racional dirigida a fins) / interacção (acção comunicativa - *Kommunikativen Handels*, 1988). Habermas irá propor o abandono do conceito tradicional de ideologia. Este convenciona-se como sendo verdadeira a teoria de explicação do fenómeno social que defendia que a repressão colectiva sofrida pelas sociedades em geral, e pelas sociedades capitalistas em particular, tinha como causa directa o interesse pelo controlo e domínio de uma determinada classe sobre todas as outras (p. 66). Esta concepção política/social levava a crer na possibilidade de uma revolução de classes conduzida pelos indivíduos oprimidos e injustiçados, o que, para Habermas, é uma forma redutora e simplista de compreender a origem e constituição das estruturas sociais, assim bem como dos processos de socialização. Habermas procura substituir o projecto marxista de uma revolução social a partir da luta de classes, por um projecto emancipador do género humano (pp. 69-76).

Habermas vai reformular o conceito de “racionalização” do mundo da vida delineados por Max Weber e Marcuse, assim como tenta ultrapassar as categorias marxistas na sua reflexão sobre a evolução social. O autor propõe um outro sistema de referências e conceitos, i.e., Habermas parte de um diferente enquadramento categorial que implica a distinção entre trabalho ou acção racional teleológica (acção instrumental e estratégica) e interacção ou acção comunicacional (*Kommunikativen Handels*). O enquadramento institucional das

relações sociais é entendido como derivando de uma estrutura de interacção simbolicamente mediada.

A proposta de Habermas centraliza-se na necessidade de manter a distinção entre praxis e técnica (p. 82), de molde a que a consciência tecnocrática não se imponha como a única referência para a nossa intervenção social e para a constituição da nossa individualidade. Uma consciência que se determina quer pelo poder objectivo que se revela no crescente domínio e controlo sobre a natureza pelos meios que tem ao seu serviço (e cuja normatividade se evidencia pelo conjunto de regras técnicas apoiadas no saber empírico, que se impõem universalmente), quer pela sua capacidade em auto-promover-se como ideologia de sucesso que visa o bem estar geral das populações, através do marketing político e económico que exalta a superioridade do sistema de produção capitalista.

À consciência tecnocrática bem sucedida (p.74 e pp. 80-82) que se reproduz pela sua própria dinâmica (ao submeter a sua capacidade de realizar e produzir à ambição de ampliar a todas as esferas da acção humana a sua acção racional teleológica - uma racionalidade que assenta nos pressupostos relacionais fim/meio), contrapõe Habermas com um novo modelo de razão cuja importância se revela através de um discurso e de uma acção (de uma acção comunicacional) que se crêem estar livres do tipo de dominação imposta pelo poder ideológico da consciência tecnocrática. Essa comunicação livre estabelecer-se-á e manter-se-á desde que se recorra aos pressupostos sobre os quais se estrutura a subsistência de uma inter subjectividade

da compreensão, processo que, segundo Habermas e de acordo com as investigações de Mead, está na origem de toda a socialização e individuação .

Uma acção comunicativa (*Kommunikativen Handels* , 1988) por oposição a uma acção estratégica, teleológica, exige que se respeite uma regulação do comportamento cujas normas terão que ser compreendidas, reconhecidas e aceites, através de um acordo, pelos participantes e agentes de comunicação envolvidos na questão. Não é pois de modo algum evidente para Habermas que as questões práticas deixem de ter pertinência e acuidade nos dias de hoje, por contraponto com o interesse exacerbado em relação às questões de ordem técnica. Para o autor, a técnica (como produtora de artefactos e como produtora de uma certa ideologia de controlo das forças naturais) só pode traduzir-se como um potencial de libertação humana se não incorrer no erro de querer substituir o modelo de racionalização que se traduz pela interacção simbólica, nos processos de socialização, e se abandonar a ideia de ter por finalidade inquestionável a sua capacidade de impor um poderio técnico no controle e análise dos processos sociais e naturais.

Habermas defende a manutenção inequívoca da distinção entre uma acção racional dirigida a fins e a interacção. Esta distinção deve ser assumida não só pelos investigadores da área das ciências humanas, mas pela humanidade em geral, de modo a que não se continue a assistir à substituição acrítica e violentadora do modelo de intercompreensão pelo modelo que

assenta nos princípios que determinam o tipo de explicações científicas; as quais calculam que a construção da história deva ser mais uma tarefa técnica entre outras, admitindo desse modo a sua capacidade em reconstruírem a sociedade a partir de modelos que se baseiam em sistemas de auto-regulação, que preterem a discussão moral.

Alertando para as deficiências que decorrem do domínio incontrolado por parte de um tipo de racionalidade que tem como objectivo a dominação da natureza, numa crescente alienação do comportamento humano patente na sua sujeição a uma auto-objectivação que o reduziria ao tipo de comportamento de um *robot*, Habermas sublinha a ideia de que a análise sobre os processos de evolução social que se efectua através da imposição de um modelo que obedeça aos princípios dos sistemas auto-regulados do tipo “homem-máquina” (p.87), não será nunca suficiente para a efectiva compreensão do fenómeno social e do comportamento individual (pp. 86-89). Neste sentido, a proposta de Habermas implica uma reflexão sobre o conceito de racionalidade teleológica que, à partida, não consegue substituir a racionalidade comunicacional. Até para que os interesses técnicos não se sobreponham aos de ordem prática, evitando-se assim a alienação constante das sociedades e do indivíduo.

Habermas advoga a ideia de que o comportamento humano está inequivocamente ligado ao sistema de normas que transparecem na gramática dos jogos linguísticos e que este conjunto de pressuposições do discurso se manifesta no acto de

comunicar, através da linguagem comum. Este processo de interacção que se estabelece pela comunicação, determina não só o processo de socialização (integração do indivíduo na sociedade), como também o próprio processo de individuação, que se define como o que potencia a auto-consciencialização de um sujeito. É de referir que esta concepção de uma “consciência” de mim a partir de uma experiência de interacção, numa dialéctica do Eu e do Outro, é herdada da filosofia de Hegel, já que é este autor quem defende, na sua *fenomenologia do espírito* ( i.e., numa história das figuras do espírito que finalisticamente se dirige à realização de uma razão objectiva), que a subjectividade do eu institui-se a partir da relação (movimento dialéctico já que ambos os sujeitos se constituem reciprocamente ) com outro eu, com outro sujeito, e da comunicação que se estabelecer entre ambos. Abandona-se a ideia de uma comunicação com o outro que se faria a partir de uma reflexão solipsista da consciência.

O novo enquadramento categorial proposto por Habermas quanto à reflexão sobre o processo de racionalização da sociedade e das suas consequências ao nível do conceito de evolução do modo de vida em sociedade, permite que nos confrontemos com um novo paradigma na análise do movimento social. Deixa de ser o conceito “trabalho” a chave de descodificação do processo de socialização, como entendera Marx, para passar a ser o conceito “Acção comunicacional” (p.57) .Esta categoria será tratada ao longo da obra de Habermas e encontra-la –é-mos sintetizada nos dois volumes da

Teoria da Acção Comunicacional (*Theorie des Kommunikativen Handels*).

No artigo que nos encontramos a descrever (1968), Habermas reflecte sobre os paradigmas conceptuais que à data serviam como enquadramentos das reflexões sobre a evolução da sociedade, debruçando-se sobretudo sobre o trabalho de Marcuse (pp. 46-50), e em particular, na análise que este fizera sobre a expansão da consciência tecnocrática e da sua constituição como uma (única) forma de vida. Contrariando a ideia de Max Weber de que racionalização progressiva da sociedade estaria dependente do progresso técnico-científico, tal como também o fizera Marcuse, mas indo mais longe, Habermas propõe que se analisem os sistemas sociais tendo como base o confronto que se estabelece entre uma acção racional teleológica e uma acção racional de interacção (pp. 57-60).

Se a acção racional instrumental, teleológica, se traduz no domínio respeitante aos processos que constituem a evolução da sociedade, através do controlo do comportamento dos indivíduos segundo padrões de competência estabelecidos pelo modelo de produção com as suas regras estratégicas e técnicas, então a questão do domínio da razão técnica torna-se uma questão política. Assim o entendem Marcuse e Habermas (p 54). O passo seguinte consiste em pensar acerca das causas que permitiram a supremacia da ideologia ligada ao poder técnico – científico, junto de uma sociedade despolitizada, e que tem como modelos para as suas instituições sociais, os

sistemas técnicos. Estes beneficiam a fundação de um tipo de consciência preocupada exclusivamente com a resolução de tarefas e problemas técnicos, subvertendo o interesse devido aos problemas de ordem prática para os quais as sociedades industriais modernas continuam sem resposta. Suspende-se o espírito crítico da humanidade em prol de uma certa ideia de bem-estar global que vem encobrir, mas que continua sem resolver, os problemas de divisão de classes.

Em princípio estaríamos de acordo que a política de compensações, aquela que as instituições governamentais praticam nas sociedades democráticas de modo a evitar o conflito (subsídios de desemprego, abonos de família, reformas, etc.), poderiam funcionar como uma saída para evitar a violência e a frustração colectiva causada pelas injustiças salariais, mas nos anos 60, como nos anos 90, a sociedade de consumo e de progresso, de bem estar e de plena produção, não pareceu conseguir resolver as questões que continuam a opor grupos e classes em luta pelos privilégios e recursos que lhes são disponibilizados, ou pelo meio social ou pelo meio natural envolvente (pp. 89-92). Daí que a crítica à racionalidade técnico-científica seja entendida por Habermas como uma atitude inevitável por parte de todos os que defendem uma harmonia entre as condições para um efectivo e inevitável progresso técnico e as circunstâncias psicológicas, culturais e sociais, relevantes para a promoção das qualidades fundamentais da existência, entre o bem estar colectivo e a emancipação geral, sem o abrigo de uma solução imediata e

que reside na submissão a uma ideologia que restringe a acção humana à dimensão de uma única ideia de progresso: a que diz respeito ao domínio feito a partir de sistemas auto-controlados (pp.82-92).

**De que modo é que a técnica e a ciência têm hoje uma função de legitimação da dominação, sobrepondo-se às antigas legitimações?**

A questão da relação entre técnica e ideologia vinha a ser desenvolvida como problema filosófico e de um modo mais sistemático desde Heidegger, embora seja Marcuse quem mais tarde aprofundará e desenvolverá o tema. Segundo Habermas, a técnica e a ciência estabeleceram-se como princípios acríticos e como actividades legitimadoras dos sistemas económicos e políticos vigentes, numa relação directa com a crescente despolitização dos indivíduos (p. 82)

Ao deixarem de manifestar a sua concepção crítica em relação ao caminho evolutivo adoptado pelas formas institucionais vigentes, os sujeitos enfraquecem a sua real capacidade de intervir no processo (questionando-o, apontando novas soluções, decidindo acerca dos objectivos e das condições), abstendo-se (por ignorância ou desinteresse) de tomarem grandes decisões. Aliás, a especialização dos temas e da linguagem, faz com que a maior parte dos cidadãos não compreenda o que as suas elites culturais, políticas, científicas, económicas e judiciais lhe têm para dizer. Desconhecem assim

as premissas que estão na base da maior parte das conclusões que são apontadas como soluções para o seu próprio modo de vida. Como não são especialistas na área da ciência e tecnologia ( e é-lhes frequentemente transmitida a ideia da sua incompetência, pelo exacerbar de linguagens e sistemas técnicos cuja complexidade se adensa, produzindo no indivíduo comum a ideia da sua inoperacionalidade na relação com o real), declinam a sua responsabilidade na tomada de decisões, transferindo para outrem esse poder (pp.81-82). As consequências desta atitude são visíveis quando os conflitos se tornam latentes numa sociedade que relegou para a terra de ninguém a questão sobre os fins da praxis vital dos indivíduos. Temos como exemplo de situações sociais incontrolláveis, os distúrbios ou a reacção pela violência sobre outrem ou sobre si próprios, de indivíduos que se sentem desfavorecidos ou desprotegidos em relação aos demais (pp. 89-92).

Habermas não propõe uma nova ordem social, nem evoca épocas perdidas como paradigmas de uma relação perfeita entre os homens e a natureza ou dos homens entre si, a sua proposta implica que reconsideremos a alternativa à acção teleológica, através da análise dos factores que estão implicados no processo de socialização universal dos indivíduos e que assenta no modelo de interacção mediada simbolicamente (pp. 82 a 89).

Ao fazer-se diluir a diferença entre o plano da praxis e o plano da ordem técnica, impõe-se uma nova visão ao mundo sócio-cultural da vida, a qual tem por base o modelo científico que se

define pelo predomínio da explicação (modelo de racionalidade das ciências empírico-analíticas – das ciências naturais) sobre a compreensão (modelo de racionalidade das ciências histórico-sociais). Esta distinção baseia-se em pressupostos positivistas da ciência, que privilegiam o saber e o método, objectivos e totalizadores, das ciências naturais. Para Habermas, a ideia de que a ciência e a técnica comportem uma função de legitimação para determinado tipo de discurso ou acção de carácter político-social ( a consciência tecnocrata legitima a despolitização, por ex.) e de dominação (o modelo expande-se à escala mundial sustentado pela capacidade de operacionalidade dos mercados e pela crescente produção de artefactos que são desejados como contribuições inquestionáveis da qualidade de vida), é posta em causa pela existência (e recrudescência) de conflitos globais que caracterizam as situações de mal estar civilizacional que revelam esses povos. As convulsões sociais são sinais claros de que os modelos de explicação existentes, não contribuíram para uma crescente autonomia e bem estar dos povos em geral. A técnica e a ciência surgem como enquadramentos institucionais funcionalmente necessários nas sociedades modernas. Por um lado permitem um crescente domínio sobre as forças da natureza, contribuindo para um maior conhecimento e previsão acerca dos seus fenómenos, por outro lado garantem a um número cada vez maior de pessoas uma vida com mais conforto, baseando-se na capacidade de evolução na produção técnica que se interliga com as reais

potencialidades dos conhecimentos científicos produzirem um saber passível de ser utilizado tecnicamente.

A institucionalização do progresso técnico-científico surge legitimada pelo predomínio que mantém sobre todas as outras esferas da vida (pp. 65-7). Através da expansão do modo de produção económica das sociedades de mercado, que obedecem à ideia de progresso como sendo o progresso dos sistemas técnico-científicos, e pela concepção de racionalidade que daí se deriva e se impõe como exclusiva, assiste-se à perda das legitimações tradicionais que tinham como fundamento os mitos, as religiões e a metafísica, próximas daquilo que Habermas denomina como sendo a “eficácia legitimadora das tradições culturais”(pp.63-67). A influência na política das novas doutrinas tecno-científicas tem-se legitimado a partir da competência e eficácia com que se assiste ao desenvolvimento da ciência e da tecnologia, assim bem como ao papel crítica que estas actividades têm desempenhado relativamente à maior parte das legitimações tradicionais, entendidas como erróneas e dogmáticas (p 74). As explicações científicas são tomadas como o critério absoluto na avaliação das ideologias tradicionais, e o corpo de conhecimentos produzido pela ciência torna-se o modelo para a instauração de sistemas racionais instrumentais ou estratégicos.

A relação política que descrevia as interacções sociais, transforma-se assim em relação de produção (pp. 72-76). Esta noção suspende o interesse teórico e prático que efectivamente existe, em manter a distinção que existia entre a sociedade civil

e o Estado, perdendo-se desse modo a possibilidade de produzir uma teoria crítica da sociedade, através da qual a discussão e o sentido crítico relativamente aos critérios de orientação social e governativa, ficam subsumidos pela ideologia que defende como interesse maior o do funcionamento do sistema de forma auto-regulada, sem que dependa das discussões públicas, da participação dos indivíduos acerca das controvérsias relativamente às soluções encontradas para os problemas sociais, ditos problemas técnicos.

Neste texto está apenas esboçada a ideia que derivará posteriormente na teoria da acção comunicacional (*Theorie des Kommunikativen Handels*, 1988). Esta delineará as condições, os pressupostos e os argumentos que serão utilizados como legitimadores da *praxis* vital dos indivíduos e das sociedades (pp.87-89). Tudo isto relacionado com a questão da compreensão do mundo da vida cuja prova é patenteada no uso da linguagem comum.

Habermas nunca propõe uma solução efectiva para a questão que envolve a escolha de um determinado espectro político, ou posição sociológica, científica ou sistema económico, que viesse resolver sem conflito a ambição humana de possuir “a paz e a satisfação da existência”. Esta solução não a tem Habermas. O autor disponibiliza um corpo teórico que faculta uma nova visão da realidade social, e fá-lo defendendo a ideia de que ao procurar-se uma resposta para as potencialidades (tecnológicas ou não) da natureza humana que estejam para além daquelas que um quadro institucional repressivo

determina, é, já em si, um sinal de mudança acerca das reais capacidades do ser humano compreender que os fundamentos propostos para as diferentes formas de vida, devem ser pública e abertamente discutidos. Ao mesmo tempo propõe uma tomada de consciência para o tipo de implicações políticas que decorre da adopção acrítica de ideologias defensoras dos benefícios de inserção dos sistemas auto-regulados para a regulação das actividades humanas. No que isto tem também de limitador e de condicionante para os estudos acerca do comportamento humano, cuja perspectiva de trabalho teórico é cerceado pelo tipo de estratégia conceptual que se segue.

Habermas não sofre da ambição de querer propor um programa axiológico que regulasse a atitude do homem para com a natureza, porque entende que isso não é antídoto suficiente para evitar que o tipo de consciência tecnocrata que caracteriza a acção de alguns dos nossos dirigentes políticos se implante e difunda. Daí o facto de não subscrever ou prescrever o tipo de teorias que, em nome de ideais ecologistas, prometem redimir a qualidade dos modos de vida do ser humano, consagrando o valor da emancipação como uma meta passível de ser alcançada se se tiver em consideração uma nova ciência na qual o *topos* de uma “ressurreição” da natureza caída” ganha particular importância.

O que o autor encontra como alternativa ao sistema vigente de regulação económica, jurídica e política passa por um processo que pondere acerca de um diferente tipo de acção, i.e., uma acção que evolua no plano da interacção simbólica(pp. 57-58).

Ora esta ordem de socialização não resulta da vontade de revolução exclusiva e ponderada por parte de uma determinada elite, de uma classe específica ou época particular. É um projecto que implica a humanidade, na medida em que cada um dos seres que a constitui revela competência comunicativa. Habermas propõe um contexto institucional de maior valia interaccional sem ter necessidade de minimizar ou desprezar as potencialidades e reais contribuições da técnica para a melhoria das condições de vida. Reconhece, é certo, as deficiências das argumentações dos tecnocratas, mas contrapõe com um conjunto de novas referências culturais e científicas, visíveis pela consideração para com um novo campo de acção que envolve potencialmente todo o género humano e que permite asseverar que a racionalidade teleológica não esgota os modelos de racionalização possíveis (p. 53).

### **Como fazer a história com vontade e consciência?**

Se pensarmos que é possível dominar os processos de evolução social segundo o modelo dos sistemas auto-regulados da acção racional teleológica, estaremos, como nos diz Habermas, a fazer a história segundo a nossa vontade mas à custa da nossa consciência, no que se revelaria ser uma “alienação planificada” de um mundo totalmente administrado e sem esferas de acção autónomas. Para o autor apresenta-se a necessidade de estabelecer uma comunicação sem restrições a

todos os níveis do processo político, inclusive, propõe mesmo que se politize as questões relativas à formação da vontade (faculdade de decisão e de escolha), naquilo que seria um cuidado preventivo com a reflexão acerca da acção prática, dos princípios e regras que a legitimam (pp. 55- 60).

Entende-se a resolução do problema ao nível de uma teoria da acção que tenha como paradigma uma estrutura racional que proceda do processo de intercompreensão. Ao paradigma de uma racionalidade estratégica (a qual pressupõe que a tarefa maior da razão é produzir e desenvolver os instrumentos que permitam alcançar os fins propostos pelos sistemas político-económicos dominantes, com a finalidade de coagir os indivíduos a agir de acordo com esses interesses) sobrepõe Habermas uma racionalidade comunicacional.

Habermas propõe como única possibilidade para contrariar o movimento crescente de desinteresse e de despolitização dos cidadãos, a defesa de um modelo de acção que se oriente no sentido de uma comunicação sem restrições, já que só através de uma interacção mediada linguisticamente se pode conduzir legitimamente o movimento de racionalização das instituições das nossas sociedades.

O comportamento que caracteriza a faculdade da vontade, no que dela se relaciona com a capacidade de escolher, pode caracterizar-se tendo em conta os seguintes parâmetros (pp. 45-55): 1. A vontade que se revela no exercício do controlo efectivo da realidade ( acção instrumental); 2- A vontade que se delinea pela valoração da que será tomada como a mais certa

de entre as possíveis alternativas de comportamento. O critério de correcção é obtido por dedução a partir de princípios objectivados, e em analogia, com as regras técnicas (acção estratégica) e em 3º lugar – A vontade pode estruturar-se tendo em conta o conjunto de normas sociais instituídas no decorrer do processo de comunicação.

Se assumirmos que o nosso exercício de deliberação e escolha se pode realizar tendo como critério o exercício de uma interacção social isenta, sem repressão da individualidade, teremos que optar pelo critério nº 3. , o qual nos surge como aquele que admite uma maior participação de cada indivíduo na discussão acerca dos valores decisivos que constituem a sua praxis vital.

Os argumentos apresentados por Habermas para justificar a necessidade de uma esfera de intercompreensão que se estabeleça como contraponto à esfera racional teleológica são compreensíveis de um ponto de vista epistemológico e metodológico. Habermas apresenta-se como proponente de uma nova categorização para o estudo das ciências sociais que permita uma análise mais cuidada e específica do processo evolutivo da sociedade - afastando-se do que até então fora teoricamente proposto.

Mas esses mesmos argumentos já não são tão compreensíveis se os considerarmos como fundamento para a constituição de uma nova forma de vida. Neste ponto, Habermas apenas nos remete para conceitos deficientemente explanados e concretizados (aliás ele próprio assume esta indefinição e falta

de fundamentação, dizendo que não pode antecipar respostas) tais como os de “paz e satisfação da existência”, que servem bem pouco como base de proposta para a acção comunicacional, quando, na realidade, a acção estratégica parece ter alcançado um estatuto de eficácia, operacionalidade e benefício, junto da comunidade, e isto nos diferentes planos em que se constitui: produção, execução, progresso e inovação. Para se constituir a história da humanidade em que a vontade livre e a consciência crítica sejam valores superiores, ter-se-á que ter como pressuposto uma comunicação que se realize sem restrições e seja isenta. Esta é a tese possível e necessária para que se estabeleça um paradigma de “racionalização” da sociedade que não se submeta aos ditames de uma ideologia do rendimento, cujas razões assentam na eficácia revelada pela técnica e ciência, e que invadem as outras esferas da vida.

Julgamos pertinente a tese que defende que a vontade se constitui a partir de um processo que é da ordem da sociologia, com tudo o que desta ideia remete para a importância das questões políticas. Porém, as questões filosóficas que se prendem com esta concepção mantêm-se: se a vontade se constitui numa situação sujeita à heteronomia, em que o indivíduo se sujeita à lei de outrem, dependente dos valores sociais e políticos por aquele impostos, como evitar o relativismo e o cepticismo decorrentes? Como estabelecer paradigmas universais de acção e de racionalidade?

“VIII. Schlussbetrachtung: Von Parsons über Weber zu Marx”  
 (VIII. Consideração final: de Parsons a Marx, passando por  
 Weber), em *Theorie des Kommunikativen Handelns*, (Teoria da  
 Acção Comunicacional)<sup>2</sup>

**É possível que as operações de integração social se alterem  
 tão radical e absolutamente, ao ponto do mecanismo de  
 socialização por excelência como é o da intercompreensão  
 pela linguagem poder vir a ser integralmente substituído  
 por um mecanismo de tipo sistémico?**

A preocupação em identificar e explicitar as patologias da  
 modernidade (as quais se resumem fundamentalmente à perda  
 de liberdade dos indivíduos) é uma das características pela qual  
 se identificam os trabalhos de análise sociológica dos autores

---

<sup>2</sup> Habermas, Jürgen, 1988aVIII, “VIII. Schlussbetrachtung: Von  
 Parsons über Weber zu Marx” (VIII. Consideração final: de Parsons a  
 Marx, passando por Weber), em *Theorie des Kommunikativen  
 Handelns*, (Teoria da Acção Comunicacional), 2 vol. Suhrkamp,  
 Frankfurt, 1985: 447 - 593

Nota: Utilizei simultaneamente a edição francesa (“VIII. Considération  
 finale: de Parsons à Marx, en passant par Weber” em  
*Theorie de l’agir communicationnel*, vol. II, ed. Fayard,  
 Paris, 1987: 331 a 444)

da Teoria Crítica. Outro dos objectivos recorrentes destes investigadores consiste em delinear estratégias e indicar terapêuticas que venham libertar as relações sociais e os indivíduos, do que eles consideram ser os modelos de repressão das sociedades, tais como: tecnologia, ciência positivista, burocracia, autoritarismo, dinheiro, poder... Os autores que se reconhecem neste programa filosófico e sociológico adoptam como metodologia a crítica (materialista) à realidade institucionalizada e racionalizada da sociedade do pós-guerra, por esta não estar a potenciar as condições sociais para um pleno desenvolvimento do indivíduo e do grupo, estando antes, e pelo contrário, a oprimi-lo. Esta metodologia permite-lhes diagnosticar uma série de patologias no processo social, produzidas, no seu entender, pelos princípios determinantes da razão instrumental ao serviço do capitalismo (como o domínio tecnológico da natureza, por exemplo, potenciado pelo conhecimento científico).

O capitalismo (definido, segundo a tese marxista, como um sistema político cuja super-estrutura ideológica e social assenta e depende de uma base económica<sup>3</sup>) surgia então como um fenómeno social que, numa perspectiva pessimista, era anunciado como o modelo que não só estava na origem de um conjunto de condições alienantes dos indivíduos, impondo-se de forma totalitária e coerciva sobre todos os outros sistemas reduzindo-os a expressões da sua força, como ainda era

---

<sup>3</sup> Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (1904-5)

entendido como um sistema económico e social difícil de combater e erradicar devido às suas estratégias de implementação, adaptação e desenvolvimento à escala planetária.

Para autores que criticam a institucionalização das estruturas capitalistas e da sua forma de racionalizar a realidade social e natural, este estado de coisas, a alienação do indivíduo e o desencantamento do mundo, teve a sua origem na crise dos diferentes sistemas racionais, propostos pela modernidade. Estes não seriam adequados para solucionar os problemas relacionados com as interrelações sociais e o resultado final manifesta-se agora por um explícito e declarado falhanço dos seus pressupostos. Fracasso centralizado sobre o conjunto de valores difundido pelo projecto filosófico-político da *Aufklärung* (iluminismo).

Para os críticos da modernidade, a proclamação da autonomia do indivíduo, afinal, teria redundado na aclamação dos automatismos laborais e sociais, subordinados aos meios de produção dominantes nas diferentes esferas da sociedade, que alienaram e sujeitaram a vontade pessoal. Incrementa-se a dependência do indivíduo face às instituições económicas, estatais e sociais, asseverando corresponder essa atitude a uma mais valia no contributo da satisfação e realização pessoal: por exemplo, transforma-se a cultura numa actividade administrada

e controlada pelo Estado, neutralizando assim as condições de valorização das experiências individuais de fruição do mundo<sup>4</sup>. Habermas insurgir-se-á contra a visão redutora e epistemologicamente inoperante que os seus mestres e colegas da Escola de Frankfurt têm acerca dos princípios valorizados pela modernidade. O autor defende a tese contrária à dos apologistas da ideia de catástrofe social em curso provocada pela disseminação sem resistência de uma racionalidade instrumental, que explora as competências (físicas e intelectuais) do indivíduo e da natureza em geral, exaurindo recursos (pessoais, familiares, laborais, de entretenimento e ambientais) em proveito de uma minoria que detém os meios de produção e/ou o capital. Habermas recorre a um renovado conceito de racionalidade que traz de novo à discussão os paradigmas de autonomia e independência do indivíduo do tempo presente, como é o da racionalidade enquanto acção (um tipo de acção particular como é aquela que se assinala pela comunicação) de forma a permitir uma leitura da realidade diferenciada e recuperadora de um projecto de modernidade que ficou por cumprir (Habermas, 1985, *O discurso filosófico da modernidade*).

Outro dos erros possíveis numa análise da sociedade, e que Habermas tenta evitar cometer, relaciona-se com tendência para a generalização abusiva de uma teoria, ou de uma explicação do funcionamento das estruturas sociais de forma

---

<sup>4</sup> Levar em linha de conta as obras de Adorno e Marcuse a este propósito.

conclusiva e em que essas estruturas são apresentadas como a única alternativa. O modelo a evitar seguir é o de Max Weber, por exemplo, o qual defende a teoria de que o modelo capitalista (económico e social) herdado da modernidade se apresenta, na realidade, como o único modelo de racionalização a influir no tempo presente, não deixando margens para uma outra perspectiva de racionalidade. A esta visão teórica responde Habermas com uma nova proposta de análise e de interpretação dos fenómenos sociais, que deixam de ter como eixo axial as relações económicas de produção e de trabalho inter pares e passam a ter como ponto de partida o estudo acerca das condições de possibilidade de constituição de uma sociedade, através da interacção simbólica que se estabelece entre os diferentes indivíduos que a constituem e que é visível no processo de aprendizagem, transmissão e produção de linguagem.

Habermas procura explicar as causas, da natureza e finalidade das diversas patologias sociais que continuam a impedir o indivíduo e as civilizações de progredirem de forma satisfatória em termos relacionais (potenciando a liberdade e a autonomia) sem sobrevalorizar os aspectos cognitivos ou materiais da existência. Os seus estudos têm como ponto de partida a estrutura e as argumentações produzidas por uma teoria social que retome a investigação proposta pela Teoria Crítica, mas que evite ao mesmo tempo essa fraqueza metodológica que consiste em utilizar métodos, conceitos e pressupostos filosóficos a fim de se identificar e apresentar uma teoria

crítica ao positivismo económico, social e científico. Isto porque Habermas insiste em sublinhar a tese de que o campo da especulação filosófica é pouco sólido para apoiar investigações que se querem empíricas. Na Introdução Geral da disciplina de Filosofia Social e Política do CD-ROM “Seis autores fundamentais de Filosofia da linguagem e da Comunicação” procedo a uma análise deste pressuposto epistemológico.

A metodologia utilizada por Habermas para justificar a pertinência de uma nova didáctica e de um novo corpo teórico que sustente as suas conclusões acerca das interacções sociais consiste em começar por opor os seus conceitos, análises e conclusões provenientes da Teoria da Acção Comunicacional (*Theorie des Kommunikativen Handels*) (1988) aos da Teoria Crítica. Feito esse confronto, Habermas passa a integrar as observações feitas pelos autores da Teoria Crítica sobre o nosso tempo (como fez com as conclusões de Max Weber (1988aII), por exemplo, que estudou e debateu sistematicamente), num quadro de explicação que tem na Teoria da Acção Comunicacional (*Theorie des Kommunikativen Handels*) não só um novo instrumento de análise, como uma nova explicação e uma nova perspectiva científica para a observação, a compreensão e o estudo do processo social.

Habermas procura explicar esse facto inquestionável que consiste em que certos fenómenos sociais se apresentem claramente como manifestações patológicas aos olhos de

observadores atentos. Ele não nega que a necessidade de organizar as actividades de uma sociedade moderna tenha que passar pela respectiva diferenciação dos sistemas de acção económicas e administrativas, mas julga que se está a ultrapassar em muito os limites (que se definem pelo respeito para com a autonomia e liberdade dos indivíduos) considerados relevantes para uma institucionalização funcional e prática dos cuidados a ter com as exigências que se prendem com uma vida em sociedade. Para Habermas, está a correr-se o risco de hipotecarmos inconscientemente a autodeterminação dos povos e a liberdade dos indivíduos.

Habermas, num esforço teórico que vai ao encontro das teses dos autores da Teoria Crítica, defende o carácter de urgência de uma investigação que esclareça a opinião pública acerca das causas dessas patologias sociais (a dependência, a alienação, ausência de sentido crítico, a violência, a impossibilidade de estabelecer laços de empatia e simpatia, etc.), realçando a indispensabilidade de se estabelecer um enquadramento teórico que as identifique. I.e., o autor julga como um dever do sociólogo o trabalho que este deve desempenhar junto dos seus concidadãos, esclarecendo-os acerca dos motivos e interesses instalados que propiciaram o actual estado de coisas, alertando-os para as razões que contribuem para a excessiva diferenciação dos sistemas de acção entre si, indicando as consequências desse processo. Diferenciação das esferas sociais que rapidamente se hierarquizou, fazendo prevalecer os interesses económicos e burocráticos do Estado, sobre os

interesses das estruturas simbólicas do mundo da vida com a consequente perda de liberdade e de sentido.

A ausência de sentido é provocado pelo evoluir da reificação (coisificação) da prática comunicacional quotidiana, i.e., passou-se a considerar como tarefas primordiais da socialização as funções de produção, e o espaço público da cultura e da política como o meio de legitimar este estado de coisas. Como sistema de interacção privilegia-se o sistema de trocas – troca-se um salário por um determinado número de horas de trabalho, trocam-se bens e serviços para satisfazer os consumidores, troca-se organização administrativa da vida social pelo pagamento de impostos, e troca-se também as decisões políticas pela lealdade (lealdade que se pretende substanciada no voto das massas).

Todavia esta burocratização, privilegiando uma visão economicista da sociedade e obedecendo aos imperativos funcionais dos diferentes domínios de acção, não descreve no seu todo o que se passa na realidade com o processo de sociabilização. Habermas insiste na ideia de que há esferas de acção que instituem a diferença reagindo contra os modelos estabelecidos de reificação da linguagem e empobrecimento da esfera cultural, não persistindo nessa confusão, que julga epistemologicamente estéril, de querer fundir a racionalidade do sistema e a racionalidade da acção. É na própria lógica interna da racionalidade comunicacional (no discurso) que se encontra a abertura para um outro tipo de abordagem dos fenómenos sociais (e este facto não foi compreendido nem por

Adorno ou Horkheimer, como antes não o tinha sido por Weber, todos penderam da visão marxista de sociedade).

Habermas argumenta sobre a real impossibilidade de se vir a substituir totalmente o tipo de organização social que deriva do mecanismo de intercompreensão pela linguagem, por um qualquer outro mecanismo de tipo sistémico. E isso porque tal ideia, a ser verdade, implicaria uma profunda mudança nas próprias estruturas antropológicas, e esta transformação está longe de ter acontecido. Não há factos que verifiquem ou provem que algo de radical tivesse acontecido ao ser humano. Para além do mais, Habermas reconhece que os diagnósticos elaborados por Weber, Horkheimer ou Adorno, por exemplo, são indubitavelmente relevantes para denotar uma certa realidade social, mas estão longe de poderem ser generalizados e fixados como última verdade.

Max Weber apontou a burocratização como sendo um sinal evidente de patologia social e administrativa do Estado moderno, que tem como intuito restringir a liberdade de pensamento e de acção do indivíduo, e possui como efeito secundário a crescente desumanização das relações sociais. Ora Habermas, por seu lado, considera que a perspectiva de enraizamento e globalização desse princípio teórico não é de todo um facto previsível. Por outro lado, pensa que o mundo da vida estruturado pela comunicação não está completamente subordinado a um sistema (pensemos agora e ainda no sistema burocrático imposto pelas administrações públicas) que nele se

tivesse ancorado ao ponto de o vir a transformar em mais um subsistema entre outros.

No debate teórico entre Weber e N. Luhmann, por exemplo, a ideia de se estar a assistir à substituição do mundo da vida por um mundo administrado é algo perfeitamente susceptível de ser constatado e experimentado por qualquer observador da dinâmica das estruturas que regulam as interações sociais. Daí que Luhmann considere esse facto um ponto aceite, estabelecido e inquestionável de onde parte para as suas análises sociais. Já Adorno, por outro lado, e quando confrontado com essa hipótese de explicação do estado da sociedade, manifesta o seu desacordo e resistência para com algo que, a ser concretizado ou admitido sem discussão, representaria algo de terrível para a humanidade.

J. Habermas está também ele, à semelhança de Luhmann, interessado na objectivação do mundo da vida - já que está empenhado em perceber o que faz com que com o agir comunicacional seja substituído por interações reguladas por mediadores, tal como o dinheiro e o poder, passando estes a funcionar como os principais princípios de motivação e de coordenação da acção social. Porém assevera que um estado de reificação (deformação patológica das infra-estruturas do mundo da vida) é realmente consequência de uma mudança de um mecanismo de acção por outro, de um princípio de socialização por outro, mas só se se considerar exclusivamente nessa mudança a primazia dos sistemas de acção regulados por meios instrumentais sobre o mundo da vida. No caso em que

isso não seja um facto indiscutível, é irrelevante discutir-se ou admitir-se uma mudança radical de sistemas no processo de socialização.

Para Habermas, é somente nas sociedades que adoptaram o modelo capitalista que podemos admitir o fenómeno de reificação das relações de comunicação, já que nas sociedades socialistas, burocratizadas, e cujos modelos económicos e sociais se definem como contrários aos das sociedades, esta questão da reificação das relações de comunicação não se coloca, devendo ser substituída pela questão da introdução da mentira nas relações de comunicação. Nas sociedades socialistas, um outro tipo de relações pontifica, aquelas que se estabelecem na pseudo-politização das estruturas sociais. Nestas dá-se a autonomização e especialização radical do sistema de acção administrativa, acabando este por dominar o sistema de acção económica (primazia da base ideológica, política e administrativa sobre a economia), o que tem como efeitos práticos a nacionalização dos meios de produção e concentração da produção de riqueza, e o predomínio institucional do partido único na vida pública.

1. Ao criticar as asserções dos autores da Teoria Crítica pelo excesso de normatividade decorrente das suas análises sociais (cujas considerações tinham em linha de conta um método sustentado por uma Filosofia da História), Habermas contrapõe com uma área de estudos que considera ser de esfera epistemológica e gnosiologicamente objectiva e

claramente delimitada: a que considera como objecto de estudo a prática comunicacional corrente no mundo da vida. Nesta acção social substanciada nas relações práticas comunicacionais estão desde logo encarnadas as estruturas da racionalidade (há uma lógica interna que preside à sua aquisição e manifestação), e na observação e exame desta prática é possível vir a identificar-se rigorosamente os processos de reificação. Processos de reificação cujos efeitos são visíveis no conjunto de fenómenos que colonizam, deformam, o mundo da vida, e que se manifestam pela alienação e crescente empobrecimento dos valores que potenciam o reconhecimento das identidades colectivas, como um todo. Prática corrente nas sociedades capitalistas, que transforma o dinheiro no valor supremo de identificação e de afirmação de identidade. A tese da colonização do mundo da vida (este tem como componentes estruturais a cultura, a sociedade e a personalidade) deriva do trabalho crítico conduzido por Max Weber em relação ao modelo de racionalização da sociedade.

2. A Teoria da acção comunicacional (*Theorie des Kommunikativen Handels*) (1988aIII) é um corpo teórico que legitima a manutenção da distinção clara (teórica e com efeitos práticos) entre sistema e mundo da vida. A acção comunicativa (*Kommunikativen Handels*) é uma dimensão da actividade humana que exprime uma legalidade própria (uma lógica) que se vê corroborada nas interacções que se estabelecem no decorrer do processo de socialização, o qual assenta na

ocorrência da intercompreensão (actividade antropológica de constituição de identidade e sentido). Ao proceder à distinção entre o mundo da vida, na sua pluralidade de manifestações sociais, e sistema, é-lhe possível continuar a analisar o que ele considera ser as características e as realizações (considerando a sua natureza ambivalente) inerentes a um sistema de comunicação de massas, por exemplo, enquanto que para Horkheimer e Adorno, os “mass media” vieram substituir as estruturas de comunicação tradicionais ao transformarem o que os autores consideravam ser os conteúdos autênticos da modernidade, em estereótipos, modelos assépticos de uma cultura massificada que se auto-replica. E ao mesmo tempo, esses estereótipos funcionam como um sistema global de fiscalização da ordem social. Como esses modelos de comunicação, segundo eles, nem contemplam nem instigam o auto-controlo, cada indivíduo encontra-se assim obrigado a aceitar um modelo exterior e universalmente estabelecido que uniformiza e esquematiza o seu comportamento, evitando assim a diferenciação e a autonomia do indivíduo (leia-se uma crítica de um pós-estruturalista como F. Lyotard, que organiza toda a sua obra neste sentido de análise do processo social). Assim entendido, o sistema de controle social inerente à massificação dos meios de comunicação que propagandeiam a ideologia do estado administrativo, é, por si só, um sinal da fragilidade política e do modelo de coordenação social baseado no processo de intercompreensão.

3. Para Habermas, o conjunto de propostas reunido no seu livro *Teoria da Acção Comunicacional (Theorie Kommunikativen Handel, (1988 capítulo III)* procura contribuir para que se evite o equívoco em que caiu a análise baseada no funcionalismo marxista perpetuado pelos autores da Teoria Crítica, já que estes teriam cedido à tentação de considerarem os fenómenos de reificação apenas como reflexos de uma integração repressiva perpetrados pelo Estado e/ou pela economia. I.e., através das propostas da Teoria da Acção Comunicacional (*Theorie Kommunikativen Handels*) Habermas procura escapar a uma leitura simplista desses fenómenos, admitindo-os antes como uma série de manifestações inerentes à própria estrutura da prática comunicacional (conjunto de distúrbios comunicacionais), e não como os resultados de colonização por parte de uma estrutura estranha à própria estrutura das formas de vida.

4. Pela Teoria da Acção comunicacional (*Theorie Kommunikativen Handels*)(1988aIII) constitui-se um sistema teórico que autoriza a afirmação da existência de princípios universais de validade para o discurso e para a acção. Ao enunciarem-se princípios de validade faculta-se a apresentação de todo um conjunto de qualidades essenciais a um processo de formação de consenso (pela actividade de intercompreensão). Essas qualidades, enquanto pretensões, têm um carácter que permite a sua transcendentalidade relativamente às limitações impostas pelo espaço e pelo tempo. Daí a sua natureza não histórica: característica que só por si

diferencia esta teoria de uma teoria da sociedade que tenha como orientação conjectural a filosofia da história marxista, como é o caso da teoria crítica.

Pode-se sujeitar uma teoria da racionalidade social a um teste, a fim de se verificar a sua coerência e legitimidade presente ao acto que leva a adoptá-la como uma teoria reconhecida e justificadamente universal. Esse teste consiste em que nos asseguremos que a teoria em causa admite: 1. O esclarecimento das imagens obscuras do pensamento mítico; 2. A explicação das manifestações bizarras da cultura estrangeira; 3. A explicação dessas expressões deve respeitar a singularidade do processo de aprendizagem próprio que esteve na sua origem, chamando-se também a atenção para o facto de se ter que estar consciente do quanto ele se distingue do nosso próprio, tendo em consideração o que desse processo nós fomos desaprendendo ao longo do nosso próprio processo de aprendizagem<sup>5</sup>. Na realidade Habermas tem a oportunidade de em (1983a) proceder a uma recuperação desta temática relacionada com os testes de universalidade, e, no nosso entender, acaba por ter uma intuição mais coerente com os diferentes aspectos da sua teoria, e que consiste em reclamar por um princípio universal de discurso, mas de carácter formal princípio discursivo universal (D).

Ao visar esses princípios universais, incondicionados, que se constituem como a lógica própria aos discursos, mas que

---

<sup>5</sup> Na tradução francesa p. 441

também têm a função de regular as acções (inclusive as discursivas), e ao explicitar as pretensões de validade criticáveis e necessárias a uma acção orientada para a intercompreensão, a Teoria da Acção Comunicacional (*Theorie Kommunikativen Handels*) propõe como realidade passível de ser alcançada o processo de formação de consenso. Para Habermas, ao falarmos de uma acção coordenada entre o ego e o super-ego, por exemplo, estamos já a reconhecer implicitamente que é realizável a formação de um consenso linguístico geral, através do qual, com esse acordo mútuo ou de intercompreensão, é possível resistir contra as simplificações de um sistema de sociedade global<sup>6</sup>.

5. Habermas defende que a Teoria da Acção comunicacional (*Theorie Kommunikativen Handels*) não tem pretensões a ser uma teoria da fundação epistemológica ou ontológica.<sup>7</sup> A teoria deve explicitar um saber de “background”, na medida em que ela está implicada nas estruturas do mundo da vida, ainda que reclame também um papel de certificadora dessas estruturas universais (a verdade, sentido, justiça e coerência: as pretensões à validade). Habermas, no entanto, procura precaver-se de construir essas estruturas universais sobre a base de uma filosofia transcendental, como o fizera o seu colega e amigo Karl-Otto Apel.

---

<sup>6</sup> Na tradução francesa p.p 425-428

<sup>7</sup> Ibidem, pp.437 a 444

Habermas entende que uma teoria que tem pretensões à universalidade apenas pode ambicionar estar à altura de uma “ratio essendi” dos objectos investigados, na medida em que o contexto em que o investigador é (sempre) colocado, é experimentado objectivamente, abrindo-se assim a uma “ratio cognoscendi” por parte do sujeito que a estuda<sup>8</sup>. As actividades de âmbito gnosiológico que manifestam essa categoria da acção que é a orientação para a intercompreensão, permitem que se relativize as deformações operadas no mundo vivido (patologias sociais). É praticável um acesso objectivo às estruturas do mundo vivido, operado no âmbito de uma teoria da acção comunicacional. O estudo empírico dos fenómenos sociais a complementar-se com uma teoria do discurso e da acção.

Para Habermas, o próprio défice nas estruturas da sociedade moderna de um determinado tipo de acção como é aquele que nos é proporcionado pela comunicação ( défice visível quer nas formas de relação não institucionalizadas, tais como na esfera privada da vida familiar, quer na esfera pública subordinada aos meios de comunicação de massas) tem como causa a imposição dos valores dos subsistemas monetários, burocratas e tecnocratas, sobre os das estruturas do mundo da vida. Aqueles constroem estas ao ponto de as virem a assimilar, colonizando-as, fazendo-as sujeitar aos seus interesses, provocando desequilíbrios no próprio sistema. No

---

<sup>8</sup> Na tradução francesa p.442.

caso das sociedades burguesas-capitalistas esse desequilíbrio é visível nas frequentes crises a que uma economia de mercado está sujeita (pela flutuação dos valores de mercado sujeitos aos ciclos conjunturais). No caso das economias socialistas, burocratizadas, tem como corolário as crises provocadas pelos obstáculos provocados pelo tipo de racionalidade que preside a essas sociedades e que é a da planificação, que acaba por bloquear a autonomia e a iniciativa.

Conclusão: Habermas aceita pensar a sociedade numa linha de reflexão que se apoia na tese da “colonização interior”, tese que preconiza que a reificação crescente do mundo da vida se dá pela reprodução ininterrupta de subsistemas, tais como a economia e o Estado, cujos mecanismos de controlo se complexaram de forma ininterrupta e descoordenada. Isto quer num contexto social de crença capitalista (primazia do aspecto económico sobre todas as outras manifestações das relações sociais), quer num contexto social de crença nos valores do socialismo burocrático (primazia da ordem política de ditaduras de partido único sobre todas as outras estruturas sociais). Porém, considera que a causa desta colonização das estruturas do mundo da vida não foi suficientemente explicada nem por Marx nem por Max Weber, tendo ele próprio seguido as linhas de investigação que levavam do nascimento do racionalismo ocidental no quadro das sociedades capitalistas, até ao estudo da evolução da modernização nas sociedades pós-liberais. Segundo Habermas, a perda de sentido e a perda de liberdade evidentes nas ligações que se estabelecem nas sociedades

modernas, perdas essas que têm como motivo a sobreposição forçada e totalitária de formas de organização económicas e administrativas sobre o mundo da vida, são fenómenos gerados estruturalmente. Os elementos que constituem o mundo da vida, a cultura, a sociedade e a personalidade, vêm-se assim limitadas no seu desenvolvimento e emancipação, pelo domínio inibidor das esferas de controlo, como são as instituições que asseguram e cotejam as transmissões culturais e as instituições que favorecem a integração social e planificam o estado da educação/instrução. Estes mecanismos institucionais garantem a generalização, a uniformização e imposição dos modelos do poder estabelecido, da racionalidade dominante.

Habermas procurou estudar estes fenómenos procurando saber as razões que fazem com que os subsistemas regulados por certos *meios* (dinheiro, burocracia, etc.) venham a desenvolver uma dinâmica própria, procurando ao mesmo tempo saber o motivo que faz com que a diferenciação das diversas esferas de valor (essa segmentação entre ciência, arte e religião) esteja na origem da colonização do mundo vivido. Partilha com Weber a ideia que quanto mais separadas estiverem essas esferas entre si e mais afastadas em relação aos cidadãos, mais especializados se tornam os seus conteúdos e mais difícil se torna transmiti-los e mantê-los acessíveis à curiosidade e interesse do homem comum, criando-se assim obstáculos ao estabelecimento de uma comunicação real. Ao separarem-se os interesses dos especialistas, com a sua interpretação própria da realidade e

subsequente linguagem técnica, dos interesses de todos aqueles que se encontram imersos nos contextos correntes da acção comunicacional, está a propiciar-se a alienação das interacções dos cidadãos da sociedade em questão (reificação). Tenhamos como ponto assente, porém, que Habermas não considera correcta a análise elaborada e partilhada por autores como Marx, Durkheim e M. Weber, os quais defendem que a complexidade crescente do sistema social das nossas sociedades está inequivocamente ligada à racionalização do mundo vivido. Para Habermas, a racionalização do mundo da vida, no que ela tem como consequências quer a imposição de uma diferenciação estrutural das diferentes esferas de valor, quer a contribuição para uma crescente secularização das imagens do mundo, desencantando-o, em si mesma não produz inevitavelmente efeitos secundários patológicos, sem solução ou terapia à vista que lhe valha. Neste sentido defende a indispensabilidade em analisar-se a dependência forçada das esferas do mundo da vida, tais como as que instituem o desenvolvimento da personalidade, a família, a escola e a política social ( que dependem do ponto de vista funcional de uma integração social pelos valores, normas e processos de intercompreensão) das esferas de racionalidade económica que obedecem aos imperativos funcionais do sistema da sociedade moderna.

Se o surgimento das sociedades modernas, como a sociedade burguesa ou capitalista, é coincidente com a expansão e a importância atribuída ao direito positivo, na medida em que

através deste se constitui um código que propicia a institucionalização, a normatividade, do sistema monetário e do poder político ( imiscuindo-se como *meios* no seio do mundo da vida, colonizando-a) também é verdade que nem todos os princípios ou meios de socialização são disfuncionais. Habermas defende a existência de estruturas antropológicas profundas, estruturas de acção e de intercompreensão, que permitem pensar outras figuras de racionalidade. A sua existência, e pertinência, tem como testemunho os argumentos que se obtêm do cruzamento dos resultados das investigações sociológicas, empíricas, com as conclusões formais da filosofia de uma acção comunicacional.

Habermas, Jürgen, (1981aIV), “IV. Von Lukács zu Adorno: Rationalisierung als Verdinglichung” (De Lukács a Adorno: a racionalização como reificação) em *Theorie des Kommunikativen Handelns (Teoria da Acção Comunicacional)*, 1 vol. Suhrkamp, Frankfurt, 1985, pp. 455 - 534<sup>9</sup>

Como se pode reabilitar o conceito de razão englobante sem cair no pensamento da totalidade, evitando ao mesmo tempo a reificação?

Marx, e também Lukács, rejeitaram a filosofia hegeliana no seu pendur idealista e procuram que o conceito de dialéctica desse conta da totalidade de um modo distinto da do mestre de Jena. Para Marx, Hegel tratara da tarefa de compreender o mundo, cabia agora a tarefa que restava aos filósofos e à filosofia de o transformarem. Dá-se em Marx o abandono da ideia de que é através da consciência que se determina o modo de vida do ser social. Para este autor o que identifica o ser humano são as relações, historicamente determinadas pelos meios de produção e pelas relações de produção, que ele estabelece com os seus semelhantes e com a natureza.

---

<sup>9</sup> Nota: Utilizei simultaneamente a tradução francesa do livro de Habermas, “De Lukács a Adorno: la rationalization comme reification” em *Theorie de l’agir communicationnel*, vol. I, ed. Fayard, Paris, 1987, pp. 347 a-40.

Tanto Horkheimer como Adorno prosseguem com a negação da teoria da identidade como Hegel a enunciara, daí a sua preocupação em instituir uma Teoria Crítica, que questionasse essa identificação hegeliana entre o real e o racional, recusando a ideia presente no conceito de panconceptualismo ou panlogismo, rejeitando-o como mais um artifício ao serviço de uma ilusão metafísica. Para estes autores, o problema reside no facto de que não é possível ao pensamento tomar o real como totalidade. Só a partir do mundo histórico, das manifestações sociais, dos dados empíricos, é que o investigador poderá preparar a sua crítica e apresentar a sua interpretação. Reivindicando a necessidade de se manter a distinção ontológica e gnosiológica entre o sujeito que conhece e o objecto conhecido, procurar-se-á agora a objectividade crítica da análise das relações sociais e dos acontecimentos históricos, no processo de negação da própria razão que foi ocorrendo através da práxis, da história dos ocorrências. À teoria cabe agora criticar a realidade e, ao mesmo tempo, servir como propedêutica para uma transformação efectiva das condições que determinam essa mesma realidade.

Como pensar a unidade da razão, sem cair no domínio da metafísica, e, ao mesmo tempo, evitar os escolhos apresentados pela teoria de Max Weber, que ao defender a teoria da separação das diferentes esferas culturais de valor parece tornar essa tarefa inútil e inconsequente? Esta é a questão que Habermas pensa poder resolver neste capítulo, partindo de uma análise dos autores ocidentais de tradição marxista.

Habermas procura também ele escapar aos limites impostos por uma filosofia da consciência, acreditando que o estudo do processo de racionalização da sociedade conduzido desde Marx até Horkheimer e Adorno não superou convenientemente os escolhos de uma teoria subjectiva, que se ancora na ideia de que o progresso e a evolução social se pode estudar do ponto de vista das funções que cabem a um sujeito individual e, ou, colectivo. É o estudo do papel do sujeito na história que interessa a esses autores e não a Habermas, porque aqueles entendem que há uma classe, a trabalhadora, que se poderia apresentar ao mesmo tempo como sujeito e objecto da história, enquanto Habermas procura nas estruturas linguísticas que condicionam o processo de socialização, as condições para compreender os acontecimentos sociais. Ao instaurar como modelo de análise social um tipo que regista os aspectos de comunicação linguística entre pares, Habermas procura aceder ao recenseamento de propriedades de certas formas de vida. Essas formas de vida que caracterizam a sociedade, e a partir das quais se pode estudar os movimentos sociais que a substanciam, são compreendidas através do fenómeno da intersubjectividade. A sociedade é constituída por um conjunto de indivíduos que atribuem sentido às coisas, e cuja existência ganha sentido, através de um processo de socialização que reproduz a acção que tem presente a compreensão mútua, através da conversação.

Habermas está a dar ênfase a um novo tipo de teoria para a análise da sociedade, a que assenta em princípios apresentados

por uma filosofia da linguagem (1981a), defendendo a ideia de que uma sociedade se define como um conjunto de indivíduos que interagem uns com os outros através de uma mediação simbólica, cuja caracterização epistemológica é compreendida no quadro de um novo paradigma da racionalidade, o da razão comunicacional.

O que está em jogo neste capítulo, é a crítica à análise subjectiva da racionalidade conduzida pelos autores na linha de uma filosofia da consciência, mas continuada, segundo Habermas, pelos próprios representantes do marxismo ocidental, pois estes não se conseguiram afastar, mesmo com Horkheimer e Adorno, do paradigma que assenta na ideia de ser imprescindível para uma teoria social investigar a tarefa que cabe a um sujeito, ainda que possa ser um sujeito colectivo, no sistema social em que está imerso. Ora, Habermas procura entender qual o tipo de racionalidade presente nas acções sociais, analisando o tipo de interacções que se estabelecem no mundo vivido, e que se manifestam pelo fenómeno da comunicação linguística (cuja acção se orienta para a manutenção e reprodução da intercompreensão). I.e., pretende-se ultrapassar a ideia que defende que se deve às projecções normativas de uma filosofia da história o tipo de ordem social que vivemos e a projecção de uma nova ordem no futuro (em que a “razão” em Hegel e os factores políticos e económicos em Marx seriam o motor da história, cuja realização tenderia para o progresso e para a liberdade), procurando Habermas um outro tipo de explicação, a qual teria presente o enquadramento

da actividade sócio-política dos seres humanos na estrutura linguística.

Importa pois sublinhar a ideia de Habermas na medida em que este julga que o conceito de racionalidade tal como Marx e Lukács o defenderam, não escapa ao conceito de totalidade como Hegel o entendia, e que por isso se torna urgente procurar uma mudança de paradigma na teoria da acção (passagem de uma acção que visa um fim, a uma acção comunicacional) e, conseqüentemente, propõe-se uma nova reconstrução do conceito de racionalidade. Combinar os dois paradigmas dominantes da teoria social, a teoria da acção e a teoria do sistema, é o propósito de Habermas. Desta feita, pretende continuar a crítica à razão instrumental e teleológica, mas sem prosseguir na linha dos seus professores Horkheimer e Adorno. Será nas conclusões de Max Weber, Mead e Durkheim, que Habermas se apoiará para pensar o processo social, e atendendo à crise da razão social, defender, através da interacção, a racionalidade no mundo vivido, por aplicação da racionalidade comunicacional às relações sociais.

Será no comentário às posições que Lukács, Horkheimer e Adorno tomaram em relação à teoria da racionalidade de Max Weber, que Habermas se propõe analisar o processo de racionalização social.

Procurando relativizar a actividade que visa um fim e questionando a efectiva extensão do conceito teleológico de acção no contexto da acção humana, Habermas procurará tomar como paradigma o conceito de intercompreensão. Esta nova

análise vai implicar não só uma passagem da filosofia da consciência à filosofia da linguagem, como, partindo desta, encaminhar a análise para o campo da teoria da comunicação.

Interessado em analisar a racionalidade do quotidiano, do mundo vivido, Habermas parte de uma perspectiva da acção orientada para a intercompreensão (acção comunicacional 1981aIII). Vai ampliar e estender o conceito de racionalidade a um domínio subvalorizado por Max Weber, já que, no decorrer da sua investigação, este se preocupou exclusivamente com as questões que davam conta da racionalização da sociedade, mas a partir dos factores económicos e das razões de Estado. Ora, estes domínios foram caracterizados com um tipo de racionalidade instrumental. Apesar de contrárias, Habermas considera complementares os dois tipos de racionalidade a serem contempladas numa teoria da sociedade, procurando-se assim reflectir o paralelismo entre uma teoria do sistema e uma teoria da acção social.

Será através da leitura de Adorno, que Habermas fica preparado para ler sistematicamente Marx, Lukács, Korsch e Max Weber. Entenderá assim a teoria da reificação desenvolvida por Lukács (teoria que identificou como patologia social o facto de se tratarem as relações humanas como quaisquer outras mercadorias, como possuindo um valor económico, tal como o que se atribui às coisas. As relações humanas seriam tratadas como coisas), como uma teoria da racionalidade social, e procurará também analisar as condições potenciadas pelo espírito da modernidade que conduziram às patologias sociais

identificadas e criticadas. Porém, Habermas alargará o conceito de racionalidade evidenciando não apenas o que nela há de estratégico e de conflituoso, e o que levou à crise generalizada da sociedade contemporânea, fenômenos bem evidenciado nos estudos dos seus mestres acerca da razão instrumentalizadora, mas também o que há positivo na razão comunicacional, que propicia uma crítica social cujos critérios se encontram nas próprias estruturas linguísticas. Para Habermas, a razão edifica-se no mecanismo linguístico da reprodução da espécie.

Habermas irá tentar ultrapassar o paradigma da acção que visa um fim, e em que a racionalização da sociedade é entendida como um processo de continuada reificação da consciência, para o paradigma da acção comunicacional (1981a).

## **II.1. Análise das reflexões adoptadas por Lukács, Horkheimer e Adorno acerca da teoria de racionalidade de Max Weber.**

II.1.1. Lukács desenvolve um conceito de reificação (*Verdinglichung*) o qual supõe que se faça uma correspondência entre o plano da subjectividade e o da objectividade, tendo encontrado na sociedade moderna uma sobrevalorização da objectividade em relação à subjectividade, uma objectivação, uma coisificação dos aspectos subjectivos da índole humana. Esta análise derivou da investigação que o motivou acerca das diferentes formas do ser humano se relacionar com a natureza. Há, deste modo, uma continuidade com a ideia defendida anteriormente por Hegel, a de que o

espírito se objectiva nas relações que os seres humanos estabelecem entre si (na Moral, no Direito e no Estado, por exemplo) ou nas relações que estabelecem com a natureza . Para Lukács a racionalização e a reificação são as duas fases de uma mesma moeda, que institui e descreve o processo de socialização. Para este autor, é através do mercantilismo, por exemplo, que a sociedade capitalista pode exprimir de forma objectiva (transformando e comercializando produtos) a sua subjectividade. Lukács desenvolve este conceito a partir da descrição que Marx faz de um mundo em que as relações sociais são transformadas em relações instrumentais, e em que cada sujeito vê a sua forma de vida reduzida ao processo que consiste em manter-se vivo, regulando a sua existência em articulação com o conjunto de necessidades que a lei do mercado impõe e organiza, num movimento continuado de destruição dos valores provenientes da instauração das suas relações intersubjectivas, pela sua dependência em relação ao processo de produção que o objectiva e coisifica. As interacções sociais são coordenadas segundo o valor monetário dos produtos e já não por normas ou valores socialmente instituídos.

Se Marx pretendia encontrar a unidade dos diferentes momentos da razão na “praxis”, no mundo da vida, realizando assim no plano prático aquilo que Hegel ousara fazer através da teoria, ao nível de sistemas de culturais de interpretação (mas que , para Marx, não passou de uma ilusão, pois o que unia os diferentes momentos da razão não passam de ligações formais),

Lukács, na mesma linha, vai afirmar que à teoria , à metafísica, como se vinha a manifestar na filosofia dialéctica da história, cabe o projecto de fazer-nos reconhecer a unidade dos diferentes momentos da razão, separados por abstracção, e, ao mesmo tempo, servir como modelo para que os sujeitos se unam e se identifiquem. Está criada assim a teoria da consciência de classe, defendendo-se a ideia de uma agora possível revolução mundial do processo histórico, a partir da defesa de um ideal comum a uma determinada classe, o proletariado, que assumiria um lugar, como sujeito e objecto da história, concretizando historicamente a ideia de unidade e totalidade.

Para Habermas, este projecto de Lukács ( o de tornar evidente os conteúdos especificamente político-económicos do processo de industrialização capitalista), falhou, na medida em que o autor ao tentar reconstruir a filosofia marxista acabou por não conseguir escapar às aporias do idealismo objectivo.

Por seu lado Horkheimer, tal como Adorno, criticam quer a razão instrumental tal como Weber a concebera, quer a reificação, como a defendera Lukács, na medida em que os pressupostos da teoria da reificação são questionados pelo próprio processo histórico. A verdade é que a Teoria Crítica tem por base a análise de acontecimentos históricos que puseram em causa as conclusões de Marx e de Lukács. Isto é, Horkheimer e Adorno puderam comprovar que a crítica que Rosa Luxembourg fizera à organização e aos seus fundamentos histórico-objectivos defendidos por Lenine, acaba por se

tornar acutilante tendo em conta o então acelerado processo de burocratização estatal e social a ser conduzido pelos governos revolucionários na União Soviética do anos 30. Ora este cenário vinha contemplado no horizonte de análise social de Max Weber e dos seus prognósticos acerca do futuro das relações sociais. Por outro lado, a emergência do fascismo na Europa vem reequacionar o poder das diferentes forças sociais, acabando por demonstrar que, em caso de necessidade, consegue-se controlar ou destruir sistemática e radicalmente quaisquer grupos organizados que se lhe oponham. Finalmente, os Estados Unidos surgem como o exemplo da vitalidade capitalista, numa sociedade industrializada, que, sem a repressão levada a cabo pelo fascismo de forma violenta e aberta, consegue mesmo assim, submeter e integrar o diferendo, protagonizado pelas diferentes classes numa relação de mútua exploração (características que são comuns a qualquer sociedade que se rege por valores mercantilistas) no unânime esforço de aceder e manter um determinado modo de vida proporcionado por um sistema que privilegia o consumo e que se impõe como um modelo de existência, meta para as ambições pessoais e colectivas.

Adorno e Horkheimer virão reflectir sobre o falhanço da revolução operária na maior parte das sociedades tecnologicamente avançadas, sobre a modificação, imposta pela estrutura dirigente da União Soviética, do socialismo, inicialmente apresentado na sua versão humanista, e também sobre o reflexo da racionalização na esfera da reprodução

cultural (o que aconteceu com a produção de arte, por exemplo, em que se procurou submeter a criação artística a um método de produção que assinalasse o esforço da colectividade em libertar-se, procurando ser o mais realista e útil possível).

Na realidade ambos os autores se preocuparam com o facto da razão instrumental (entende-se a crítica à razão cognitiva-instrumental como se entende a crítica à reificação) ao assumir-se como uma faculdade que procurava coordenar os meios de domínio sobre a natureza, acabar por vir a revelar-se um impedimento à autonomia e à emancipação proclamadas pela *Aufklärung*. Dessa assunção de independência e solidariedade reivindicada pelos iluministas, resta-nos, segundo Horkheimer e Adorno, uma mistificação colectiva de indivíduos entendidos como entidades susceptíveis de sofrerem instrumentalizações, cujas consequências imediatas constatamos pelo aumento das doenças de foro psicológico, em termos individuais, e, em termos colectivos, pelo aumento de reacções e actividades violentas, de crueldade para com os mais desprotegidos e pelo desinteresse quer pelo evoluir e finalidade da nossa própria vida, quer pela de outrem.

Horkheimer chega mesmo a considerar o fascismo o resultado de uma manipulação das aspirações reprimidas de um povo, por parte de um grupo de indivíduos (o exemplo dado por Horkheimer é o do acesso ao poder pelos nazis na Alemanha dos anos 30), que usam as vítimas de um sistema submetido aos ditames da razão instrumental, essa maioria de seres humanos que desde o início apoiaram as directrizes e objectivos práticos

do Nacional Socialismo, ao manipularem as suas frustrações e a sua revolta contra as condições de vida pós guerra, contra o método de exploração tecnológica e de produção em série que lhes fora imposto e contra o qual se pretendiam rebelar. O fascismo seria assim uma síntese não reconciliável da natureza e da razão, longe do ideal dessa harmonia prognosticado e desejada pelos teóricos do iluminismo.

Adorno desenvolve uma atitude de cepticismo relativamente à possibilidade de se poderem autonomizar e emancipar os sujeitos desta cultura de massas que caracteriza os tempos modernos. Para ele, os próprios meios de comunicação, que deveriam mediar as relações exigindo e fortalecendo um espírito crítico, não permitem fortificar a criatividade e solidariedade, pois estão ao serviço de uma má ideia de razão, a que se anuncia como repressiva. O sujeito que irrompe deste universo social e teórico, é um sujeito que está a reprimir-se a si mesmo, pois ao submeter a natureza, e ao proclamar o seu poder sobre as forças não racionais, está a declarar guerra à sua qualidade de ser constitutivamente físico, e coisifica cada vez mais os aspectos da sua interioridade. Ao explorar e ao submeter o mundo, o ser humano está a explorar-se e a sujeitar-se em primeiro lugar, a si próprio, com as inevitáveis consequência ao nível das relações sociais que se desvirtuam, em que o outro passa a ser entendido como mais uma força da natureza que se deve dominar e sujeitar. Hipostasia-se como forma de relação social por excelência a que privilegia o poder de uma entidade que visa fins exclusivamente ligados à auto-

conservação, que constitui o seu eu, na base de uma subjectividade dominada e constrangida.

O que Adorno e Horkheimer estão a escrever é a história de uma harmonia falhada entre o espírito e a natureza, cuja ilustração decorre da descrição que fazem do processo social que constitui a sua filosofia da história. Para mais, o projecto que via na razão a faculdade que dava a possibilidade de no plano teórico se aceder à clarificação do que se entendia por valor de verdade, e, no plano prático, conferia competência para promover a autonomia e a liberdade do indivíduo, acaba por falhar por causa da desumanização provocada pela sociedade industrializada, e a intenção original da *Aufklärung* é traída.

O conceito de verdade, para estes autores, estabelece-se num princípio que denominam de reconciliação universal. Reconciliação que se deveria estabelecer entre o espírito e a natureza; e emancipação do ser humano só se consegue a partir da reabilitação da sua relação com a natureza. Horkheimer e Adorno, acabarão por apresentar uma teoria da *mimesis*, a qual surge como mais uma figura de crítica à razão cognitiva-instrumental. Nessa teoria defende-se a ideia de que é pela faculdade mimética, de imitação, que o homem pode evocar uma outra atitude na sua relação com o mundo. O termo *mimesis* compele-nos a aceitar um novo conceito de razão, que se opõe ao de razão instrumental. Com aquele novo conceito de razão revalorizam-se as formas de expressão subjectiva do homem, as formas e a produção estética ganham uma

dimensão superior de mediação entre o homem e a natureza, pelo que se institui uma relação de pura imitação com o mundo, ao invés daquele tipo de relações de dominação e repressão das forças naturais produzidos pelo modelo positivista. Será Adorno quem desenvolverá no plano estético as análises do processo sócio-cultural presente. Ele confirmará ser a arte a actividade que por excelência traduzirá o espírito de oposição e crítica do homem em relação às forças que o dominam, contra as formas de repressão cultural. Na música (sobretudo na música de Schonberg) encontrou Adorno a forma de arte que mais se afasta do tipo de coacções e de determinismos sociais, por se afirmar como uma acção subjectiva por excelência e espaço de liberdade. Isto desde que a entendamos não no seu aspecto lúdico mas como actividade que recusa servir o espírito mercantil burguês e evitando ser instrumento de ideologia. Só que Habermas anuncia o falhanço deste projecto: para ele, não se conseguiu sair do domínio da razão instrumental, e por isso a natureza seria sempre uma natureza instrumental.

Habermas anuncia o falhanço do projecto de crítica conduzido por Adorno e Horkheimer. Para ele, não é possível dizer-se que se sai do tipo de atitude reproduzido pela forma como a razão instrumental se institui, através da teoria da *mimesis*. Esta não é uma verdadeira alternativa, na medida em que mantém as categorias próprias a uma filosofia da consciência, não se libertando o indivíduo, pelos seus impulsos miméticos, em relação a uma natureza reprimida, quer a exterior, quer a interior. Porque senão, como se explicaria o aparecimento da

ideia de reconciliação? Como, pergunta-nos Habermas, se pode propor uma nova forma de racionalidade sem a ligar ao discurso e mantendo-a ao nível de um pensamento que surge de forma intuitiva? Para Habermas, uma teoria que escamoteia o pensamento discursivo, e procura uma saída através de um conceito confuso como o de uma “memória da natureza”, está enleado nas próprias aporias de uma teoria que não se libertou do paradigma da filosofia da consciência.

## **II.2. Descrever a passagem de uma filosofia da consciência a uma filosofia da linguagem a partir da problemática desenvolvida em II.1.**

O problema levantado neste texto relativamente à possibilidade de um conceito de racionalidade ser universal sem cair quer na totalidade, quer na ilusão da identidade entre pensamento e realidade, ou na reificação, é resolvido por Habermas pelo recurso que ele faz ao conceito de acção orientado para a intercompreensão. Deste modo, o autor acentua a previsível mudança de paradigma de racionalidade, já que através do conceito de intercompreensão (entendido como comunicação que visa um acordo válido), se terá acesso à ideia de uma racionalidade social englobante: só num contexto de interacção e intersubjectividade é que se tem uma compreensão plena do processo de socialização, que não se reduz exclusivamente ao confronto cognitivo-estratégico dos indivíduos entre si, de em que estes perpetuam a sua posição, através do conflito e da instrumentalização dos recursos e dos interlocutores.

A análise das relações sociais e da história, tal como Marx, M. Weber ou Lukács a fizeram, é insuficiente para compreender os fenómenos que regulam a actividade social, daí que ele se veja na necessidade de reformular estas teorias, distinguindo claramente uma teoria da acção de uma teoria do sistema, de modo a poder fazer um estudo sobre a acção comunicacional, distinto do da acção estratégica, para depois procurar a sua combinação. Habermas encontra nas teorias de George Herbert Mead e de Émile Durkheim, a linha de investigação sobre a teoria da comunicação que ele pretende seguir.

Dever-se-á pois, e adoptando uma posição crítica em relação a autores como Adorno e Horkheimer, reexaminar o conceito de razão subjectiva, na medida em que para Habermas a temática da racionalidade comunicacional não se centra sobre a questão do sujeito. Será a partir do “fenómeno da consciência de si” que se poderá desenvolver uma teoria da razão comunicacional que determine o tipo de subjectividade que se constitui na própria actividade comunicacional. Aquela sairá fora dos limites impostos, quer pelo tipo de subjectividade que define a relação de um sujeito com os objectos, quer ao nível de uma teoria do sistema, como a enunciara Luhmann. Pela primeira, temos o conceito de subjectividade esclarecido a partir do processo de conhecimento e da acção expressos pela dicotomia sujeito e objecto. Este tipo de descrição do acto de conhecimento, assenta nos pressupostos de uma filosofia da consciência que insiste neste género de relação de um sujeito que se auto-conserva através dos objectos que “representa” e

transforma. Pelo segundo, temos a substituição do conceito de “sujeito” pelo de “sistema” e o de “objecto” pelo de “ambiente”. Neste sentido, segundo Habermas, continua-se a perpetuar a dicotomia enunciada pela filosofia da consciência, pois ao estabelecer-se o conceito de “performances” do sistema está a fazer-se uma referência ao sujeito que conhece e age sobre os objectos, já que as “performances” do sistema são entendidas como acções efectuadas sobre o ambiente por parte do sujeito e de modo a reduzir a sua complexidade.

Habermas critica pois a ênfase dada pela filosofia da consciência ao sujeito, mas isso não o aproxima mais de Heidegger, Foucault, Rorty, Detrida ou Lyotard, pois, se o projecto da modernidade merece críticas, elas devem ir no sentido de o confirmarem como estando inacabado e não como estando exaurido. Até porque Habermas encontra o caminho para os conceitos de intersubjectividade e interacção partindo exactamente dos pressupostos de uma filosofia do sujeito, os quais serão ultrapassados pelo recurso à razão comunicacional, no âmbito de um modelo de análise da linguagem que tem em Bühler o seu teórico.

A reconciliação entre a razão e a natureza, está garantida à partida no decorrer do próprio processo linguístico. E a espécie humana ao coordenar-se socialmente de molde a conservar a espécie, está a recorrer à comunicação. Se procurarmos ver, neste modo de nos sociabilizarmos, o tipo de escolhas, decisões e acordos que se podem estabelecer, perceberemos o que tal implica de revelação de um certo tipo de racionalidade presente

na própria actividade comunicacional, o qual visa a compreensão mútua. A não comprovada generalização radical e sistemática da racionalidade instrumental ou da consciência reificada, anunciada pelos teóricos mais críticos da sociedade contemporânea e que fizeram, na sua maioria, parte da Escola de Frankfurt, é teoricamente posta em causa pelo reconhecimento de uma racionalização próxima ao mundo da vida, constitutiva da própria categoria de existência da espécie no que diz respeito às actividades coordenadas socialmente, até agora desconhecida, ou vista como estando subordinada ao poder do plano cognitivo-instrumental da razão.