Síntese Nº 37 (1986) -- Pág. 13-32

RACIONALIDADE COMUNICATIVA E MODERNIDADE

Xavier Herrero

A sociedade moderna avança a passos de gigante. Desde que a máquina foi introduzida como esfera intermediária entre os homens e a natureza, a humanidade passou a conhecer não uma mas sucessivas revoluções industriais. A produção industrial e a racionalização do trabalho avançam num processo cada vez maior de abstração que vai desde o trabalho de homens transformados em objetos técnicos até a possibilidade pós-industrial do sistema tecnológico controlar o homem. Estamos entrando na era da informática ou da terceira revolução industrial que estende a inovação tecnológica aos campos da robótica, telemática e burótica(1).

É neste contexto que, mais uma vez se coloca para a filosofia a tarefa de *"pensar o que é"*, não com uma finalidade puramente teórica, mas como compreensão, ao mesmo tempo, das *possibilidades* que a realidade mesma contém na perspectiva de uma libertação. A compreensão, estendendo-se até o possível, abre um espaço à *crítica*, superando assim o mero discurso hermenêutico. Esta dimensão crítica, contendo então, ao mesmo tempo, o princípio do conhecimento e da ação, funda a perspectiva que visa a transoformar o real.

É neste sentido que se situa a grande obra de Habermas *"Teoria da ação comunicativa"* (2). Retomando os principais estudos anteriores, ele projeta uma teoria da *modernidade* em grande escala, na forma de uma teoria da ação comunicativa, i.é, Habermas empreende uma análise das estruturas racionais da ação capaz de explicar, ao mesmo tempo, as deformações patológicas que caracterizam a modernidade.

No que segue vou tratar de apresentar como Habermas, a partir da racionalidade comunicativa, oferece um instrumental conceptual capaz de compreender a sociedade atual, de criticá-la e de abrir novos

caminhos para a sua práxis transformadora. Verei, em primeiro lugar, a insuficiência de certas tentativas de interpretação da sociedade contemporânea, tais como as de M. Weber, Lukács, Adorno e Horkheimer. Em segundo lugar, exporei brevemente o novo paradigma que Habermas introduz e, finalmente, a sua tese central da colonização do mundo da vida.

I – TENTATIVAS DE INTERPRETAÇÃO DA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Max Weber é o primeiro autor clássico a que Habermas se refere, que tratou de "conceber a modernização da sociedade da antiga Europa como o resultado de um processo de racionalização histórico-universal"(3). Ele funda a sua teoria da sociedade sobre uma teoria das atividades racionais. O tema central é a *modernização como racionalização* progressiva da sociedade a partir de sistemas de atividades socialmente organizadas como a economia e a burocracia modernas. Mas ele estudou "os processo de racionalização da sociedade só sob o ponto de vista da racionalidade teleológica"(4), i.é, a modernização é para ele a extensão progressiva ao conjunto da sociedade de um tipo determinado de racionalidade que ele chamou de "Zweckrationalität" (atividade racional com relação a um fim) e que traduzo mais brevemente por racionalidade teleológica. A sociedade se moderniza pois na medida em que submete as atividades, as relações e instituições sociais aos critérios de uma racionalidade formal essencialmente orientada à eficácia estratégica e ao sucesso técnico das empresas econômicas e políticas.

Habermas vê a origem deste reducionismo na identificação que ele fez de fato entre racionalização como tal e a modalidade concreta realizada historicamente na sociedade européia. "Weber não hesitou em equiparar esta forma histórica de racionalização com racionalização *como tal* da sociedade"(5), a pesar de que na sua análise dos processos históricos de desmitologização das religiões dispunha de um conceito mais amplo de racionalidade. De fato, ele reconstrói este processo como uma progressiva *"diferenciação de três esferas de valor, obedecendo cada uma delas a uma lógica própria"*(6): a cognitiva, a moral e a estética. Esta reconstrução lhe permite chegar a um conceito amplo de racionalidade cultural que inclui tanto a dimensão instrumental da ciência e da técnica como as dimensões práticas da moral e da arte. Mas ao passar da análise cultural à sociológica, Weber reduz esse conceito amplo à sua versão instrumental e teleológica.

Em consequência, M. Weber não dispõe de um instrumental adequa-

do para explicar satisfatoriamente as patologias da sociedade moderna. Os excessos da racionalidade instrumental não podem ser dominados teoricamente com um conceito de racionalidade reduzida à sua forma teleológica. Para tanto, seria necessário contrastar a nova forma de racionalidade desenvolvida no capitalismo nascente com as possibilidade estruturalmente abertas por aquele amplo processo de racionalização das religiões que Weber reconstruiu na sua análise cultural(7). Mesmo assim ele prevê, como consequência da burocratização, uma reificação das relações sociais que sufoca os impulsos motivacionais da conduta racional da vida.

Habermas tentará tornar frutífero sociologicamente este conceito amplo de racionalidade do Weber culturalista, não porém transpondo-o sem mais para a sua análise da sociedade, mas redescobrindo-o através da mudança de paradigma da ação teleológica para o modelo da *ação comunicativa*. Antes porém, de expor essa mudança de paradigma, verei como Lukács, Horkheimer e Adorno retomam a teoria da racionalização de Weber e se associam à dialética investigada por Hegel e Marx de sistema e eticidade. Esta discussão nos levará aos dois problemas determinantes atualmente em toda teoria da sociedade: o sistema e o mundo da vida.

A interpretação de Lukács consiste em unir Max Weber e Marx, vendo a *racionalização* e a *reificação* da sociedade como dois aspectos de um mesmo processo. Enquanto a produção de bens é organizada como produção de valores de troca e a força de trabalho é trocada como mercadoria, entra em vigor o *valor de troca* como mecanismo universal de coordenação da ação. A esfera do trabalho se desliga então de seu meio vital e as interações passam a ser coordenadas, não mais por normas e valores, mas pelo novo *medium* do valor de troca. Os sujeitos agentes assumem em todo o seu comportamento uma atitude objetivante própria da ação orientada ao sucesso, e se tornam objeto para os outros. Todas as relações interpessoais passam a ser concebidas como entidades pertencentes ao mundo objetivo, na forma de coisas. O mundo vital é assim "reificado". Isso significa: a reificação dos contextos do mundo da vida, que acontece pela introdução do valor de troca como *medium* universal de coordenação das interações, mostra-se como o *lado avesso* da racionalização das orientações da ação(8).

Para Lukács essa reificação se estende a todas as formas de subjetividade das sociedades burguesas, de forma que a reificação da consciência abrange tanto a ciência e a mentalidade das camadas burguesas

quanto a autocompreensão economicista e reformística do movimento trabalhador. Por isso ele pode afirmar que a burguesia compartilha com o proletariado a reificação de todas as expressões da vida. O único que diferencia os trabalhadores assalariados, é que eles, pela sua posição no processo de produção, podem conhecer a causa da alienação, a saber, a configuração dos contextos da vida pela forma de mercadoria. É pois ligando a teoria da reificação à *teoria da consciência de classe*(9), numa filosofia da história hegeliano-marxista, que Lukács pode reconduzir a racionalização da sociedade à estrutura de classe e, portanto, desenhar a sua superação.

É precisamente pelas consequências insustentáveis dessa filosofia da história que *Horkheimer* e *Adorno* abandonam a teoria da consciência de classe. Estes elaboram a sua teoria crítica da sociedade na forma de uma *crítica da razão instrumental*, que retoma a idéia de reificação, mas entendendo-a agora, não como alienação ligada à forma capitalista de produção, mas como uma categoria histórico-universal, i.é, como a propriedade essencial e universal do projeto de domínio do homem sobre a natureza, da razão sobre a realidade, que na "Dialética da Ilustração"(10) é identificado com o processo de civilização e de racionalização ocidental. A racionalidade que dirige e anima esse processo equivale a uma instância intrínseca e essencialmente instrumental que, por toda parte onde ela é atuada, engendra reificação, tanto nas sociedades capitalistas como nas socialistas. A razão instrumental une e amalgama a racionalidade teleológica e o domínio de tal modo que o resultado não pode ser outro senão um mundo administrado, totalmente reificado. Ela não pode pois orientar um processo de libertação.

Habermas vê a fraqueza desta teoria "em que ela reconduz a erosão do mundo da vida ao encanto de uma racionalidade teleológica demonizada em razão instrumental"(11). Com isso, a crítica da razão instrumental cae no mesmo erro que a teoria da racionalização de Weber e, além disso, se priva dos frutos positivos do processo de recionalização sistêmica. Habermas atribui essa redução da razão "ao esgotamento do paradigma da filosofia da consciência"(12). No horizonte da filosofia da consciência, no qual a teoria crítica concebe a reificação, a referência do sujeito ao objeto é concebida ou nos modos cognitivos do conhecer ou naqueles técnico-práticos de produzir. Mas tanto o conhecimento como a produção são considerados como processos instrumentais ou operações funcionais para o domínio do sujeito sobre o objeto, da razão sobre a realidade. Assim, em princípio são excluídos da razão precisamente aqueles aspectos de racionalidade que estariam em condições de contrapor-se à mera instrumen-

talidade inerente aos processos de reificação. A confusão, pois, de racionalidade sistêmica e racionalidade da ação impede a Horkheimer e Adorno distinguir suficientemente entre a racionalização da ação no marco do *mundo da vida* diferenciado estruturalmente, por um lado, e a extensão das capacidades de controle dos *sistemas* sociais diferenciados, por outro(13).

Habermas abandona pois a teoria da reificação concebida em termos de uma filosofia da consciência e substitui a referância ao horizonte da consciência pela referância à *linguagem* como horizonte universal e intransponível. Através da análise da linguagem ele introduz o paradigma da *racionalidade comunicativa*, com a qual mostra que a racionalidade não se esgota em seus momentos instrumentais mas, ao contrário, estes aparecem como formas particulares e casos-limites da idéia de racionalidade mais ampla que é a comunicativa. Vejamos então o novo instrumental conceptual elaborado por Habermas.

II – O NOVO PARADIGMA DA COMUNICAÇÃO

A mudança de paradigma possibilita a Habermas entrar em diálogo com as duas grandes correntes filosóficas deste século: a fenomenológica-existencial-hermenêutica e a empírica-lógico-analítica, e apropriar-se dos seus resultados mais significativos. Ambas as correntes convergem na superação da filosofia da consciência pela descoberta da *linguagem*, que passa a ser igualmente o novo paradigma, dentro do qual são reformulados os problemas filosóficos. E a linguagem é vista, sobretudo na filosofia analítica, na sua ligação com a *práxis*. Habermas se apropria destes dois elementos: lingüísticos e pragmáticos, mostra, ao mesmo tempo, as insuficiências das duas correntes, e os reintegra numa nova estrutura: na *comunicação*.

1. A linguagem torna-se então um processo de comunicação intersubjetiva, cuja unidade elementar não é a proposição, mas o *proferimento*, i.é, a proposição inserida numa normal interação lingüística. Com isso, o foco da investigação se desloca da racionalidade cognitivo-instrumental para a *racionalidade comunicativa*. Paradigma desta racionalidade não é a relação do sujeito isolado a algo no mundo, que pode ser representado e manipulado, mas a relação *intersubjetiva* que assumem sujeitos capazes de linguagem e de ação quando eles *se entendem* entre si sobre algo(14). Com isso, desloca-se também a problemática do conhecimento, própria da filosofia do sujeito, para a problemática do *entendimento* mútuo em torno do qual se desenvolve o conceito de racionalidade comunicativa. Entendimento é

aquele processo de convicção intersubjetiva que coordena as ações dos participantes de uma interação sobre a base de uma motivação por *razões*(15). Significa, pois, a comunicação que visa a uma compreensão comum válida.

Os processos de entendimento ou a ação comunicativa orientada para o entendimento, têm uma estrutura interna que podemos caracterizar da seguinte maneira. (Ver quadro 1)

Racionalidade comunicativa

Linguagem	Mundos	Pretensões de validade	Proferimentos controvertidos	Formas de argumentação	Modalidades de saber
Apresentação	Objetivo	(eficácia) Verdade	Instrumentais constatativos	Discurso teórico	Cognitivo instrumental
Interpelação	Social	Correção	Regulativos	Discurso prático	Prático-moral
Expressão	Subjetivo	Veracidade	Expressivos	Crítica terapeutica	Prático-estético
		Compreensibilidade	–	Discurso explicativo	
		Adequação	Valovativos	Crítica estética	

QUADRO 1

(a) A linguagem, enquanto *medium* de entendimento, apresenta uma componente ilocutiva, que cria uma relação intersubjetiva, e uma componente proposicional, objeto do entendimento. Porém todo entendimento supõe um sistema comum de referência, no qual os participantes delimitam sobre que é possível em geral entender-se. Esse sistema de referência é composto por um tríplice conceito de mundo: objetivo, social e subjetivo, que corresponde à tríplice função da linguagem de apresentação, de interpelação e de expressão(16). É nesse sistema de referência que o falante se refere com seus proferimentos a algo objetivo, normativo ou subjetivo.

(b) Na medida em que o entendimento se refere a algo no mundo objetivo, social ou subjetivo, os participantes da interação reivindicam

para seus proferimentos quatro pretensões de validade, a saber, que o enunciado feito é *verdadeiro;* que a interação é *correta* por relação a um contexto normativo em vigor; que a expressão proferida é *veraz*, i.é, corresponde à intenção pretendida; e que o sistema simbólico usado é *compreensível*. Falante e ouvinte procuram um consenso coordenador da ação, e este é avaliado criticamente pela sua verdade, correção e veracidade, i.é, pela relação bem sucedida entre o ato de fala e os três mundos, com os quais o agente entra em relação com seu proferimento, a saber, com algo no mundo objetivo, como a totalidade das entidades sobre as quais são possíveis verdadeiros enunciados; com algo no mundo social, como a totalidade das relações intersubjetivas legitimamente reguladas; e com algo no mundo subjetivo, como a totalidade das vivências acessíveis de modo privilegiado ao sujeito que pode proferir verazmente para os outros(17).

(c) A capacidade dos atos de fala de produzir consenso ou de tornar aceitável ao ouvinte a oferta de uma determinada relação interpessoal e, portanto, de uma determinada coordenação da ação, reside no *reconhecimento recíproco* da pretensão de validade levantada pela componente ilocutiva. Tal reconhecimento pode ser assegurado na práxis quotidiana ao nível da *normal interação lingüística* (Rede) pelo conjunto de convicções difusas e de esquemas cognitivos que constituem o mundo da vida partilhado pelos agentes ou, no caso de dissenso irremovível, ao nível do *discurso* (Diskurs), onde é avaliada e fundamentada a pretensão de validade controvertida. Habermas distingue então entre discurso *teórico, prático* e *explicativo,* ao qual cabe a tarefa de fundamentar respectivamente as pretensões universais de "eficiência" das ações instrumentais ou de "verdade" dos proferimentos constatativos; de "correção" dos proferimentos regulativos; e de "compreensibilidade" das expressões simbólicas proferidas. Ele distingue ainda entre crítica *estética e terapêutica*, referindo-se a primeira à preferibilidade dos valores culturais ou à autenticidade de uma obra de arte, e possibilitando a segunda um processo de auto-reflexão sobre a "veracidade" dos proferimentos expressivos(18).

A racionalidade da ação comunicativa se baseia assim em atos de fala que levantam pretensões de validade que podem ser criticadas e fundamentadas sobre a força do melhor argumento. Na medida em que as pretensões de validade se referem aos três conceitos de mundo, a sua criticabilidade e fundamentabilidade não se refere só a um saber de tipo *cognitivo-instrumental,* mas igualmente a um saber de tipo *prático-moral* e *prático-estético.*
Habermas chega assim a uma racionalidade *diferenciada,* por um lado, em esferas irredutíveis entre si na medida em que são distintas as pre-

tensões de validade levantadas, as formas de argumentação e, consequentemente, os processos de aprendizado requeridos para a justificação daquelas; mas, ao mesmo tempo, a uma racionalidade *unitária*, não em sentido substancial, mas unicamente formal e processual, enquanto "argumentos ou motivos têm ao menos isto em comum, que eles e só eles podem desenvolver a força da motivação racional sob os pressupostos comunicativos de um exame cooperativo das pretensões hipotéticas de validade"(19). A unidade da racionalidade consiste, pois, em que o predicado "racional" só pode ser atribuído àquilo, cuja justificação possam ser apresentados argumentos capazes de produzir consenso entre os participantes da comunicação em virtude unicamente de sua intrínseca plausibilidade.

Trata-se, portanto, de uma racionalidade comunicativo-consensual, que inclui todo o potencial de racionalidade implícito nas três referências ao mundo, que aparecem tematizadas por separado nas diversas teorias da sociedade(12). Enquanto o mecanismo da ação comunicativa funciona sobre a base do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, as três referências ao mundo são assumidas reflexivamente pelos mesmos agentes, na forma de pretensões de validade implícitas nos seus proferimentos e, assim, estes "mobilizam expressamente para a meta perseguida cooperativamente do entendimento o potencial de racionalidade... implícito nas três referências ao mundo do ator"(21).

2. A partir deste conceito mais amplo de racionalidade, no qual a linguagem com suas estruturas é condição de possibilidade da racionalidade comunicativa, Habermas desenvolve o conceito complementar de *mundo da vida* que será absolutamente determinante para a análise da sociedade contemporânea.

Enquanto na "teoria da competência comunicativa"(22) Habermas mostrava os atos de fala, as estruturas e a situação discursiva ideal da linguagem em seu estado puro, agora, com a introdução do conceito do mundo da vida, ele de certo modo desidealiza essa teoria. Com efeito, o mundo da vida é introduzido como correlato dos processos de entendimento, pois os sujeitos que agem comunicativamente entendem-se sempre no *horizonte lingüístico*(23) de um mundo vital partilhado por eles. Este mundo forma o horizonte contextual em que os sujeitos sempre se movem no seu agir. É nesse horizonte que os agentes ordenam os contextos situacionais que se tornam problemáticos através do "andaime formal" armado pelo tríplice conceito de mundo e suas correspondentes pretensões de validade. A linguagem é assim constitutiva do mundo da vida.

Mas além de horizonte, o mundo da vida exerce também a função de *reservatório cultural,* no qual são conservados os resultados das elaborações históricas realizadas pelos processos de ação. Neste sentido, o mundo da vida armazena o trabalho de interpretação feito previamente pelas gerações anteriores. Esta provisão de saber fornece a seus membros convicções de fundo admitidas e compartilhadas sem problemas. O mundo da vida "é o contrapeso conservador contra o risco de dissenso que surge com todo processo atual de entendimento"(24). A cultura é pois também constitutiva do mundo vital. Assim o mundo da vida é como que o lugar transcendental em que falante e ouvinte se movem, onde eles podem levantar reciprocamente a pretensão de que seus proferimentos se ajustam ao mundo objetivo, social e subjetivo, onde eles criticam e confirmam essas pretensões de validade, suportam seu dissenso e podem obter um acordo(25).

Mas se o mundo da vida se refere à ação como o horizonte à situação, existe também a relação inversa, a incidência da *ação sobre o mundo da vida* para a sua reprodução, seja nas estruturas simbólicas, seja no seu substrato material. Em relação à função de reservatório para a ação, o mundo vital se articula em três componentes estruturais: *cultura, sociedade* e *pessoa.* Cultura entendida como "a provisão do saber do qual os participantes da comunicação se abastecem com interpretações, enquanto eles se entendem sobre algo no mundo". Sociedade, como "ordenamentos legítimos sobre os quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e, assim, asseguram a solidadariedade". Personalidade, como "as competências que tornam um sujeito capaz de linguagem e de ação, portanto, que o capacitam para participar em processos de entendimento e para afirmar neles a própria identidade"(26). (Ver Quadro 2)

A cultura se renova através da *reprodução cultural* que permite a continuidade e o crescimento do saber. A sociedade se reproduz através da *integração social,* i.é, a coordenação da ação segundo regras reconhecidas intersubjetivamente, e da produção de solidariedade dos grupos pela aquisição de capacidades generalizadas de ação. A pessoa se reproduz na *socialização,* i.é, mediante o processo de formação da identidade pessoal e da responsabilidade social. Assim, as *estruturas simbólicas* do mundo da vida se reproduzem pela ação comunicativa que se estende na dimensão semântica dos significados simbólicos pela continuidade da tradição e da coerência do saber válido (racionalidade do saber); na dimensão do espaço social pela estabilização da solidariedade dos grupos, e na dimensão do tempo histórico pela formação de sujeitos capazes de responsabilidade.

Quando a cultura oferece suficiente saber válido para satisfazer a necessidade de entendimento, o processo de reprodução cultural contribui para a conservação das outras duas componentes com legitimações para as instituições existentes e com modelos de comportamento eficazes para a formação da responsabilidade. Quando a sociedade mostra uma solidariedade dos grupos capaz de satisfazer a necessidade de coordenação da ação, o processo de integração social oferece aos indivíduos pertenças sociais reguladas legitimamente e obrigações morais no plano da cultura. Quando os sistemas de personalidade formam uma identidade tão forte capaz de dominar as situações emergentes no mundo da vida, o processo de socialização fornece prestações de interpretação à cultura, e motivações para a ação conforme às normas à sociedade.

Contribuições dos processos de reprodução para a conservação dos componentes estruturais do Mundo da Vida

Componentes estruturais / Processos de reprodução	Cultura	Sociedade	Pessoa	Dimensões de avaliação
Reprodução cultural	Esquemas de interpretação capazes de consenso ("saber válido")	Legitimações	Modelos de comportamento eficazes para a formação	Racionalidade do saber
Integração Social	Obrigações morais	Relações interpessoais ordenadas legitimamente	Pertenças sociais	Solidariedade dos membros
Socialização	Prestações de interpretação	Motivações para ações conforme às normas	Capacidades de interação ("identidade pessoal")	Capacidade de responsabilidade da pessoa

QUADRO 2

A falha na reprodução cultural manifesta-se na *perda de sentido* e nas correspondentes crises de legitimação social e de orientação pessoal. O fracasso na integração social manifesta-se no estado de *anomia* e nos correspondentes conflitos de insegurança da identidade coletiva e de alienação pessoal. As perturbações do processo de socialização manifestam-se em *patologias psíquicas* e nos correspondentes fenômenos de ruptura com a tradição e de perda da motivação(27).(ver quadro 3).

Crises nas pertubações de reprodução
(Patologias)

Componentes estruturais / Pertubações no âmbito do	Cultura	Sociedade	Pessoa
Reprodução cultural	Perda de sentido	Perda da legitimação	Crise de orientação
Integração social	Insegurança da identidade coletiva	Anomia	Alienação
Socialização	Ruptura com a tradição	Perda da motivação	Patologias psíquicas

QUADRO 3

A *reprodução material* do mundo da vida realiza-se, pelo contrário, através do *medium* da ação teleológica, com a qual os indivíduos socializados intervém no mundo para realizar suas metas.

Portanto, a partir do conceito amplo de racionalidade comunicativa, conseguida não a nível ontológico nem a nível transcendental, mas como teoria da *reconstrução* das competências universais comunicativas do gênero humano, Habermas está em condições de conceptualizar a sociedade ligando os dois conceitos complementares de "mundo da vida" e "sistema", e de elaborar uma teoria da modernidade que explique o tipo de patologias sociais com as quais nos defrontamos de modo mais visível. O desdobramento desta teoria aparece na sua tese central da colonização do mundo da vida.

III – COLONIZAÇÃO DO MUNDO DA VIDA

Uma teoria crítica da sociedade não pode deixar-se determinar pelas correntes atuais de investigação nas Ciências Sociais que supõem ingenuamente como seus objetos, âmbitos que são resultado do processo de modernização da sociedade e que surgiram como consequência do

desligamento do sistema do mundo da vida. As três correntes principais, que Habermas analisa, orientadas pela *história* da sociedade, pela teoria *sistêmica* e pela teoria da *ação* na vida quotidiana(28), ou não separam suficientemente os aspectos sistêmicos dos do mundo da vida como a primeira, e então não aparecem as patologias da modernidade como tais ou, como no caso da segunda e da terceira, isolam e generalizam um dos aspectos, seja o do sistema e então a teoria se torna insensível às patologias sociais, seja o de mundo da vida e então a teoria ignora a dinâmica própria sistêmica do desenvolvimento econômico e da formação do Estado.

A teoria da modernidade de Habermas parte de um marco teórico mais amplo que, como vimos, resulta, por um lado, da ampliação das bases da teoria da ação em direção a uma teoria da ação comunicativa orientada para o conceito de mundo da vida da sociedade e para a perspectiva evolutiva da diferenciação das estruturas do mundo da vida e, por outro lado, do desenvolvimento da teoria da sociedade em direção a um conceito bi-polar de sociedade que sugere a perspectiva evolutiva de autonomização dos contextos de ação integrados sistemicamente em face de um mundo da vida integrado socialmente(29). Compreendendo a sociedade a partir deste duplo conceito, Habermas pode captar tanto a lógica dos agentes dentro do mundo da vida quanto a lógica funcionalística dos sistemas de ação, pois ele pode distinguir a racionalização do mundo da vida, que resulta de sua diferenciação estrutural, e a racionalização dos sub-sistemas da sociedade, que resulta da intensificação da complexidade dos sistemas de ação. Assim, teoria sistêmica e teoria da ação recompõem para Habermas a totalidade dialética analisada por Hegel e Marx sob os conceitos de sistema e eticidade, forças produtivas e relações de produção.

1. Enquanto a linguagem é portadora de uma instância de universalidade e de racionalidade, o mundo da vida é perfeitamente maleável aos processos de racionalização. Por isso Habermas mostra que o desenvolvimento dessa racionalização se dá, em primeiro lugar, no âmbito da ação comunicativa. Esse processo configura-se como um longo percurso marcado por etapas ligadas entre si por uma lógica interna (que Habermas descobre com ajuda de G. H. Mead e D. Durkheim) (30), através da qual a linguagem assume cada vez mais a função de comando e libera o potencial de racionalidade nela contido. O "telos" dessa racionalização do mundo da vida aparece quando o consenso é conseguido unicamente através do *medium* linguagem, o qual não é apenas *medium* de comunicação mas, ao mesmo tempo, sua *norma* imanente por causa dos pressupostos implicados. A base antropológica que justifica este processo foi afirmada por Habermas desde aquele

texto programático de 1965 "Conhecimento e Interesse" quando diz: "O que nos distingue da natureza é, na verdade, a única coisa que por sua natureza podemos conhecer: a *linguagem*"(31). O verdadeiro substrato do processo de racionalização são as estruturas da racionalidade implicadas e pressupostas pela linguagem. O processo de racionalização do mundo da vida aparece então como um desenvolvimento através do qual a linguagem desenvolve a sua lógica interna e chega a exercer a sua função específica de produzir consenso sobre a base de pretensões de validade diferenciadas e fundamentáveis racionalmente.

O uso da linguagem como *medium* do consenso provoca uma *diferenciação das estruturas* do mundo da vida, entre sociedade e cultura, i.é, entre os sistemas de instituições sociais e as visões do mundo; entre personalidade e sociedade no sentido de que as relações intersubjetivas vão se independizando da regulamentação social; entre cultura e personalidade na medida em que a tradição cultural vai sendo submetida à crítica inovadora dos indivíduos.

Essa diferenciação estrutural é acompanhada de uma ulterior diferenciação entre *forma e conteúdo.* No plano cultural, destacam-se os elementos formais (como conceitos de mundo, processos de argumentação, valores abstratos...) das imagens míticas do mundo. No plano da sociedade, princípios universais são abstraídos dos contextos particulares. No plano da personalidade, as estruturas cognitivas adquiridas nos processos de socialização separam-se dos conteúdos culturais.

À diferenciação estrutural corresponde, finalmente, uma *especificação funcional* dos processos de reprodução que assumem tarefas especializadas. São significativos no âmbito da tradição cultural os sistemas de ação para a ciência, direito e arte; no âmbito da integração social as modalidades de formação discursiva da vontade; no âmbito da socialização a profissionalização nos processos de educação. Esta última especificação leva consigo um desdobramento *reflexivo* da reprodução simbólica do mundo da vida(32).

Essa racionalização do mundo da vida, posta em movimento pelo potencial implícito de racionalidade da linguagem e que origina uma diferenciação estrutural, possibilita cada vez mais uma *integração social* baseada no mecanismo de uma comunicação orientada para o *entendimento* como princípio coordenador da ação, i.é, de uma comunicação orientada pelas pretensões da validade.

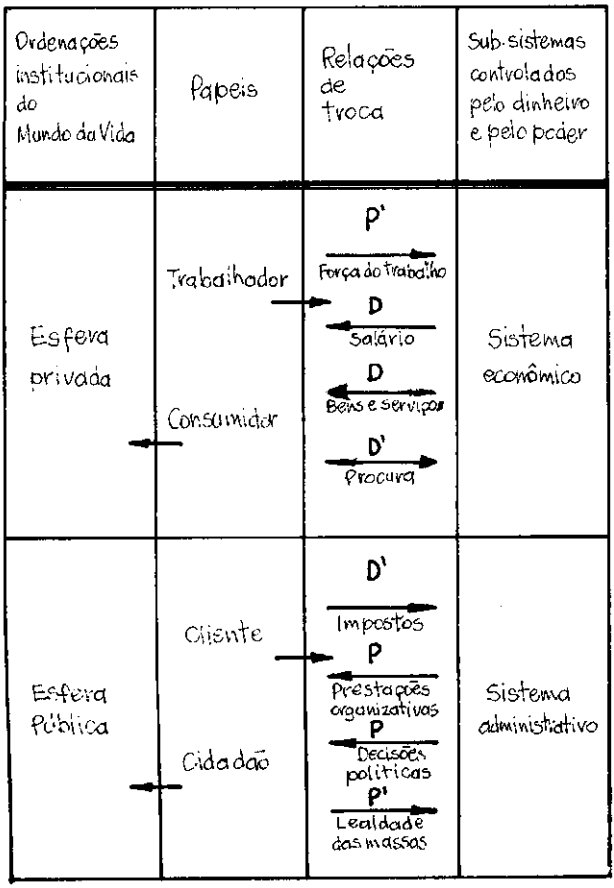
2. Porém, a mesma racionalização do mundo da vida, na medida em

que libera a ação comunicativa do peso das prescrições normativas da tradição, permite a introdução de novos mecanismos de coordenação da ação. Com efeito, a base material do mundo da vida encontra o caminho livre para organizar-se de um modo novo. Ela desliga a ação social dos processos de entendimento e passa a coordená-la através dos valores instrumentais generalizados: *dinheiro* e *poder*, que operam funcionalmente sobre as consequências dos atos. O *medium* da linguagem é assim substituído por novos mecanismos sistêmicos de coordenação da ação. Pela linguagem, a coordenação era assegurada pela possível satisfação argumentativa das pretensões racionais de validade. Pelos novos *media*, a coordenação remite à recompensas ou desvantagens de tipo empírico, dando origem ao princípio *sistêmico* de integração. A racionalidade comunicativa, orientada pela linguagem, é substituída pela racionalidade *teleológica*, dirigida e controlada pelos novos *media*. Assim, dinheiro e poder, como novos *media* de comunicação, possibilitam a diferenciação dos dois subsistemas de ação racional teleológica: *economia* e *administração estatal.*

Com o surgimento das sociedades capitalistas, os dois sub-sistemas não só se consolidam mas se desligam do mundo da vida, e iniciam o processo de racionalização moderna, possibilitando a passagem da sociedade feudal à sociedade burguesa. Mas o que, no início, é um simples processo de interação entre os dois sub-sistemas e o mundo da vida, providenciando uma reprodução material deste mais eficiente, acaba dando lugar as patologias da sociedade contemporânea. É assim a partir da conexão de sistema e mundo da vida que Habermas pode reinterpretar as patologias modernas como deformações provocadas pela penetração dos sub-sistemas: economia e administração, no mundo da vida.

Para poder captar melhor o limiar em que essa penetração se transforma em *colonização do mundo da vida*, vejamos as relações de troca que surgem nas sociedades modernas entre sistema e mundo da vida (33) (ver quadro 4). Em face dos âmbitos de ação integrados sistemicamente (economia e estado), formam-se na sociedade burguesa a esfera privada e a esfera pública, ambas âmbitos de ação integrados socialmente. O conceito bi-polar de sociedade exige a distinção de perspectivas na análise das relações de troca que nela se instauram.

Relações entre Sistema e Mundo da Vida



QUADRO 4

Do ponto de vista dos sub-sistemas, o sistema econômico troca salário por prestações de trabalho, e bens e serviços por procura dos consumidores; o sistema administrativo troca prestações organizativas por impostos, e decisões políticas por lealdade das massas.

Do ponto de vista do mundo da vida, cristalizam-se em torno dessas relações de troca os papeis sociais de trabalhador e de consumidor do lado da esfera privada, e de cliente e de cidadão do lado da esfera pública.

Na regulação dessas relações podemos distinguir duas modalidades. Os papeis de *trabalhador* e de *cliente* mediatizam a relação dos sistemas econômico e administrativo com as correspondentes esferas prida e pública do mundo da vida. Ambos os papeis *dependem* da organização seja econômica seja administrativa e, por isso, são definidos em relação a ela, embora regulados na forma do Direito. Os membros que assumem esses papeis se desligam dos contextos do mundo da vida e se adaptam a âmbitos de ação organizados formalmente.

A outra modalidade refere-se aos papeis de *consumidor* e de *cidadão* do Estado. Estes também são definidos em relação a âmbitos de ação regulados formalmente, mas *não dependem* da organização. As regulamentações jurídicas correspondentes tem a forma de relações de contrato ou de direitos públicos subjetivos, cuja realização pressupõe orientações de ação provenientes de uma conduta de vida privada (esfera privada) e de uma forma de vida cultural e política dos indivíduos socializados (esfera pública). O sentido desses papeis provém pois de processos precedentes de formação nos quais se formam as atitudes, as preferências, os valores, etc. Essas orientações da ação são formadas na esfera privada e pública do mundo da vida. Assim, através dos papeis de consumidor e de cidadão do Estado surgem *estruturas próprias de sentido* que se manifestam nos modelos concretos de procura de bens (decisão de compra) e de legitimação da administração (decisão de eleição), que não podem ser manipuladas nem "compradas" (como a força de trabalho ou impostos) por organizações privadas ou públicas.

3. A partir daí Habermas está em condições de conceptualizar a contradição fundamental do processo de racionalização da sociedade. Vimos que ele não aceita a explicação das patologias da modernidade em termos de crítica da reificação (Lukács) nem de uma crítica da razão instrumental (Adorno, Horkheimer). A contradição aparece então "entre a racionalização da comunicação quotidiana ligada às estruturas da intersubjetividade do mundo da vida, para a qual a linguagem representa o *medium* genuíno e insubstituível de entendimento, e a crescente complexidade dos sub-sistemas de ação racional teleológica, nos quais dinheiro e poder, como *media* de controle, coordenam as ações"(34). Portanto, a contradição surge não entre dois tipos de ação comunicativa e ação estratégica, mas entre *dois princípios de integração na sociedade*. O paradoxo weberiano da racionalização pode ser concebido agora da seguinte maneira: "a racionalização do mundo da vida possibilita um tipo de integração sistêmica que entra em concorrência com o princípio de integração do entendimen-

to e, em determinadas condições, retroage desintegrando o mundo da vida"(35).

Quando o princípio sistêmico de integração na sociedade chega a desintegrar o mundo da vida, temos o que Habermas chama a *colonização do mundo da vida* pelo sistema, que é o traço característico do processo histórico de racionalização ocidental. Em que condições se dá essa colonização do mundo da vida?

Vimos antes que um mundo da vida amplamente racionalizado é condição inicial para o deslanchamento do processo de modernização. Dinheiro e poder, ancorados no mundo da vida através do direito, possibilitam a diferenciação dos sub-sistemas econômico e administrativo. Sobre essa diferenciação sistêmica surgiram as sociedades modernas, primeiro capitalistas e, em oposição a elas, as socialistas. A modernização capitalista avança na medida em que o sistema econômico se independiza e se torna princípio de organização da sociedade. No processo de modernização socialista, ao contrário, o sistema administrativo adquire uma autonomia semelhante em face do sistema econômico, baseada na estatização dos meios de produção e do domínio de um único partido. Na medida em que se consolidam esses dois princípios de organização da sociedade, surgem as relações de troca entre ambos sub-sistemas e as correspondentes esferas privada e pública do mundo da vida.

Ora, nas sociedades assim modernizadas, as perturbações da reprodução material do mundo da vida assumem a figura de desequilíbrios sistêmicos que agem imediatamente provocando *crises* ou *patologias* no mundo da vida(36). Conforme o primado do sistema econômico ou do administrativo, crises e patologias assumirão uma feição diferente. Em ambos os casos, as tendências de crise não se limitam ao sistema parcial em que surgem, mas podem ser deslocadas para o sistema complementar. Assim a economia capitalista é referida às prestações organizativas do Estado, a burocracia socialista de planejamento é referida às prestações da economia. Os desequilíbrios sistêmicos agem como *crises* quando as prestações respectivas do Estado ou da economia permanecem abaixo do nível estabelecido e prejudicam a reprodução simbólica do mundo da vida, provocando conflitos e resistências. Porém, antes que esses conflitos ponham em perigo a integração social e surja um estado de *anomia* social, eles são deslocados para a periferia, provocando uma perda de legitimação e/ou de motivação(37). (ver quadro 3)

Quando porém, para poder superar as perturbações da reprodução

material do mundo da vida, i.é, as crises sistêmicas, se recorre às fontes do mundo da vida, surge então o fenômeno propriamente dito da colonização do mundo da vida pelo sistema. O mundo da vida não pode ser atingido nas suas funções de reprodução simbólica sem provocar nele efeitos *patológicos*, pois as suas estruturas têm uma lógica própria e não são susceptíveis de serem reestruturadas sistemicamente. Daí a sua reação tenaz e auspiciosa.

Nas sociedades capitalistas, nas quais a economia domina sobre a política, a colonização se manifesta como *reificação das relações comunicativas*(38). Com efeito, o capitalismo para poder superar as crises endógenas do sub-sistema econômico, acaba extendendo os processos de monetarização e burocratização, através dos papeis de trabalhador e consumidor, de cliente e de cidadão, até o mundo da vida. (quadro 4) Com a intervenção estatal na economia, ele consegue neutralizar o papel de trabalhador e pacificar assim o conflito social. E com a redefinição sistêmica da vida, consegue neutralizar o papel de cidadão através da revalorização dos papeis de consumidor e cliente(39). A lógica sistêmica invade assim tanto a esfera privada quanto a pública do mundo da vida. Esta colonização provoca porém efeitos *patológicos*. A substituição da integração social pela sistêmica, agride as outras duas componentes do mundo da vida: cultura e personalidade. (quadro 3) Em lugar do fenômeno da *anomia* social e da perda de legitimação e de motivação, surgem como consequência os fenômenos da alienação e da insegurança da identidade coletiva.

Nas sociedades socialistas, nas quais a política domina sobre a economia, a colonização do mundo da vida se revela na *impostura das relações comunicativas*. Também aqui âmbitos de ação referidos à integração social são reestruturados por mecanismos de integração sistêmica. Mas em lugar da reificação das relações comunicativas surge uma *pseudopolitização* que humaniza pela coação burocrática. As organizações do aparelho estatal e da economia, funcionando com uma lógica sistêmica, são transferidas ficticiamente para um horizonte simulado de mundo da vida. "Enquanto o sistema se disfarça de mundo de vida, este é absorvido pelo sistema"(40).
Com esse novo instrumental conceptual Habermas não só possibilita uma compreensão mais adequada da sociedade contemporânea com suas patologias, mas abre também o caminho para a sua possível cura: "os novos conflitos surgem pois nas costuras entre sistema e mundo da vida"(41). No fim do livro, Habermas analisa uma série de contratendências nas sociedades atuais à colonização sistêmica que apontam para um futuro promissor no qual a racionalidade comunicativa possa se impor às tentativas invasoras da racionalidade instrumental, e a

sociedade possa escolher, entre os caminhos estruturalmente possíveis, aquele que mais humaniza, porque fundamentado intersubjetivamente.

NOTAS

1) Cf. Abel Jeannière, *Travailler aujourd'hui ou la troisième locomotive*, em Études, 362/4 (1985) 483-493. Eric Verdier, *La bureautique*, Maspero, 1983.

2) Jürgen Habermas, THEORIE DES KOMMUNIKATIVEN HANDELNS, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981. A seguir citarei apenas indicando o volume e as páginas.

3) I, 207

4) I, 369

5) I, 306

6) I, 234

7) Cf. II, 449

8) I, 480

9) G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Werke, Bd. 2 Neuwied, 1968 (trad. fr. *Histoire et conscience de classe*, Ed. de Minuit, Paris, 1960).

10) M. Horkheimer/Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947 (Tr. br., *Dialética do Esclarecimento*, Zahar RJ, 1985).

11) II, 490

12) I, 518

13) Cf. II, 490 s.

14) I, 525

15) Cf. I, 114, 525

16) I, 372, 126. Cf. K. Bühler, *Sprachtheorie*, Jena, 1934 (tr. esp. *Teoria del lenguaje*, Madrid, 1950).

17) I, 149; II, 183s.

18) I, 34-44.

19) I, 339.

20) Cf. I, 126-141.

21) I, 149.

22) J. Habermas, *Was heisst Universalpragmatik?* em K. O. Apel (hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, 1976, pp. 174-272.

23) I, 107; II, 188-192.

24) I, 107.

25) "O mundo da vida é *como tal* constitutivo para o entendimento, enquanto os conceitos formais de mundo formam um sistema de referência para aquilo sobre *o qual* é possível entender-se: falante e ouvinte se entendem a partir de seu mundo comum de vida sobre algo no mundo objetivo, social ou subjetivo". II, 192.

26) II, 209.

27) II, 208-216.

28) II, 550-554.

29) II, 451 s; I, 460.

30) II, cap. V.

31) J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, pág. 163, Frankfurt 1968.

32) II, 219-221.

33) II, 471-477.

34) I, 458s.

35) I, 459.

36) II, 565.

37) Cf. Xavier Herrero, *Habermas: Teoria crítica da sociedade*, Síntese 15 (1979) 28-31; e também, *Habermas ou a dialética da razão*, Síntese, 33 (1985) 20-22.

38) II, 566.

39) II, 513-516.

40) II, 567.

41) II, 581.