

HABERMAS E A FUNDAMENTAÇÃO DA CIÊNCIA SOCIAL CRÍTICA

DA TEORIA DO CONHECIMENTO AO CONCEITO DE AÇÃO COMUNICATIVA

Ricardo Silva

1. INTRODUÇÃO

Jürgen Habermas tem se afirmado rapidamente como um autor clássico nas Ciências Sociais contemporâneas. Continuador originalíssimo da tradição iniciada pela Escola de Frankfurt, Habermas tem realizado contribuições nas áreas da epistemologia, metodologia e em questões substantivas de teoria social, as quais tem sido objetos do interesse de inúmeros críticos e seguidores de sua obra.

A finalidade deste artigo é reconstruir os elementos principais do esforço habermasiano de fundamentação de uma Ciência Social crítica com intenção prática.

Inicialmente procuraremos analisar a primeira tentativa de síntese sistemática dos fundamentos da teoria crítica, elaborada por Habermas em *Conhecimento e interesse*. Veremos como o autor procede à crítica do positivismo através da tentativa de fundamentar o conhecimento humano em interesses cognitivos constituintes da espécie humana enquanto tal.

Em seguida, mostraremos algumas das debilidades presentes nesta primeira tentativa de síntese dos fundamentos da teoria crítica, as quais foram percebidas pelo próprio autor e por seus críticos pouco depois da publicação da obra citada.

Por último, nossa atenção irá concentrar-se na reelaboração dos fundamentos da teoria crítica motivada pela percepção das debilidades da síntese anterior. Veremos como, através do abandono da filosofia da consciência e de uma ênfase mais acentuada na filosofia da linguagem, Habermas constrói o conceito de ação comunicativa, elemento chave de sua atual teoria crítica.

2. TEORIA DO CONHECIMENTO

Ao final dos anos sessenta, Habermas realiza o que se pode considerar sua primeira tentativa de oferecer uma síntese sistemática dos fundamentos de uma teoria crítica da sociedade. Com a publicação de *Conhecimento e interesse*, em 1968, consagrou-se o esforço do autor na elaboração de uma crítica à epistemologia positivista – que expandia sua influência no meio acadêmico alemão – em termos diferentes daqueles propostos por outros representantes da teoria crítica, particularmente por Adorno, cuja concepção exclusivamente negativa do movimento do pensamento crítico acabava, paradoxalmente, resultando na supressão dos próprios fundamentos da crítica.

A epistemologia positivista sustenta que todo conhecimento científico deve pautar-se por critérios que lhe assegurem a neutralidade axiológica e a aplicabilidade prática no controle e previsão dos processos objetivados. O conhecimento científico deve assumir a forma de enunciados e proposições de caráter instrumentalizável, bem como deve apresentar-se na forma de predições empiricamente refutáveis.

O positivismo também sustenta que não há qualquer distinção entre as ciências naturais e as ciências sociais, no que se refere ao método empregado. Esta proposta de unidade do método científico,

porém, atribui uma superioridade inquestionável aos métodos prevalentes nas ciências naturais, especialmente na Física, resultando numa espécie de assimilação das ciências sociais nas regras das ciências naturais. Tal assimilação traz implícita a pressuposição de que grande parte da história das ciências sociais não mereceria o *status* de conhecimento científico. A tradição histórico-hermenêutica, por exemplo, malgrado constituir-se numa das disciplinas constitutivas centrais das ciências sociais, é interpretada pelo positivismo como uma disciplina pré-científica cujos resultados careceriam do grau de neutralidade axiológica e de universalidade necessários ao conhecimento científico.

A racionalidade técnico-instrumental, típica das ciências empírico-analíticas como a Física, quando transplantada para as ciências sociais, resulta na proposta de uma “tecnologia social” como modelo para o estudo da sociedade, como se pode observar em Popper. “*O único caminho aberto às ciências sociais é esquecerem tudo acerca dos jogos de artifícios verbais e enfrentarem os problemas práticos de nosso tempo com o auxílio dos recursos que são fundamentalmente os mesmos em todas as ciências. Refiro-me aos métodos de ensaio e erro, de inventar hipóteses que possam ser praticamente comprovadas e de submetê-las a provas práticas. É necessária uma tecnologia social cujos resultados possam ser submetidos à prova da mecânica social gradual.*”¹ Ainda que admitam exemplos de ciências sociais bem sucedidas, como seria o caso da teoria econômica de inspiração neoclássica, os positivistas advogam o predomínio dos métodos das ciências naturais com base no argumento do relativo “atraso” das ciências sociais. Segundo Popper, “as ciências sociais ainda não encontraram seu Galileu”.²

¹POPPER, Karl. *A sociedade aberta e seus inimigos*, vol. II, EDUSP/Itatiaia, São Paulo, 1979, p. 229.

²POPPER, Karl. *A miséria do historicismo*, Cultrix, São Paulo, 1980, p. 5.

A crítica habermasiana ao positivismo procura refutar os referidos argumentos investindo contra as pretensões centrais desse tipo de epistemologia. Primeiro, não há a pretendida objetividade do conhecimento tal como concebida pelos positivistas, ou seja, como independência absoluta do conhecimento em relação a interesses e valores. Segundo, a unidade de método para todas as formas de conhecimento científico é um equívoco gerado pelo predomínio unilateral de uma racionalidade técnico-instrumental.

Para Habermas, o conhecimento técnico, típico das ciências empírico analíticas, é apenas uma das três formas possíveis do conhecimento humano. Há ainda o conhecimento prático que tem sido perseguido pelas ciências histórico-hermenêuticas e o conhecimento emancipatório que é o objetivo das chamadas ciências críticas. Cada uma dessas formas de conhecimento, ao contrário do que propõe o positivismo, é determinada por formas particulares de interesses humanos. No processo de auto-formação da espécie humana, a busca do conhecimento esteve sempre guiada por interesses que são constitutivos da própria espécie. Tais interesses Habermas denomina técnico, prático e emancipatório.

Habermas atribui a esses interesses o *status* de *quasi-transcendentais*. Não se trata de demonstrar, como na teoria marxista das ideologias, que todo conhecimento está impregnado do *ethos* de determinada classe ou grupo social. Os interesses aos quais Habermas se refere são válidos para toda espécie humana e estão presentes em todas as épocas históricas. Por isso são constitutivos da própria espécie enquanto tal.

O interesse técnico que fundamenta as ciências empírico-analíticas tem raízes antropológicas profundas. Relaciona-se à necessidade humana de controle dos processos objetivados pela via da ação instrumental. A transformação da natureza externa ao homem através do processo de trabalho, ou o “metabolismo do homem com a natureza” (na expressão de Marx) constitui-se num exemplo paradigmático do interesse técnico. Embora a forma so-

cial de organização do trabalho seja historicamente determinada, o processo de trabalho enquanto tal, ou seja, enquanto apropriação e transformação da natureza, acompanha a humanidade em todas as épocas históricas. O conhecimento fundamentado no interesse técnico corresponde àquele que o positivismo considera o único tipo de conhecimento científico possível, o qual (além das características já mencionadas) possui caráter cumulativo e deve ser julgado com base no êxito da ação norteada por esse conhecimento.

Segundo Habermas, a absolutização do conhecimento técnico, responsável pela auto-compreensão cientificista das ciências, não é encontrada apenas na tradição do positivismo. Também o marxismo deixou-se aprisionar pela concepção de ciência tal como definida pela estrutura do conhecimento técnico. Esta tendência acentuou-se no final do século XIX, em grande medida devido a Engels. Contudo, nos textos do próprio Marx já se pode perceber o apelo cientificista que constitui um dos polos de uma ambigüidade que acompanha sua obra. Por um lado, em suas análises concretas – sobretudo as de caráter histórico – Marx está perfeitamente consciente da irredutibilidade do conhecimento ao interesse técnico, levando em consideração a dimensão da interação social produzida pela necessidade da espécie humana de manter-se integrada em sociedade. Por outro lado, quando Marx trata de refletir sobre aquilo que julga ser o seu método, a dimensão da interação entre os homens é drasticamente reduzida à categoria de trabalho, a qual pode ser tomada como paradigmática da ação instrumental balizada pelo conhecimento técnico. O famoso prefácio da *Contribuição à crítica da economia política* é um exemplo desta auto-compreensão objetivista de Marx acerca de seu próprio método.

Habermas insiste na distinção entre as categorias de “trabalho” e “interação” como meio de evitar a absolutização cientificista ocasionada pela assimilação da segunda na primeira. Como nos esclarece McCarthy: “Sob a rubrica de trabalho o que Habermas pretende é tematizar o processo no qual o homem se emancipa da natureza, o

crescimento das forças produtivas como função do desenvolvimento tecnicamente explorável e de sua aplicação. Sob a rubrica de interação, o que trata de tematizar são as relações sociais de indivíduos capazes de comunicação”.³ Essa distinção e a consideração da categoria “interação” nos levam ao interesse prático que constitui as ciências histórico-hermenêuticas.

A comunicação lingüisticamente mediada, sustentada e ao mesmo tempo perseguindo formas de entendimento intersubjetivo entre as pessoas, é um elemento essencial no processo de auto-formação da espécie humana. Essa necessidade humana de comunicar-se e entender-se constitui-se no interesse prático, fundador do conhecimento prático perseguido cientificamente pela hermenêutica. O interesse que se oculta por trás da hermenêutica é o interesse pelo diálogo (com os outros, com o passado, com culturas estranhas) sobre as preocupações comuns da vida humana. A orientação hermenêutica não é a do observador neutro, mas a do participante no diálogo. Neste sentido, até mesmo o conhecimento técnico não pode escapar das condições do entendimento intersubjetivo. Mesmo entre técnicos e cientistas há a necessidade de se veicular as pretensões de verdade de determinado enunciado através da linguagem, esperando que o enunciado seja entendido e consensualmente aceito como verdadeiro.

Se o conhecimento técnico tem como procedimento a análise e como forma de apresentar-se a *predição*, o conhecimento prático procede através da *compreensão* e apresenta-se sob a forma de *interpretação*.

Reconstruindo criticamente a história da hermenêutica de Dilthey a Gadamer, Habermas assimila esta tradição de pensamento ao mesmo tempo em que expõe seus limites. Tal como ocorre com o conhecimento técnico, o que deve ser evitado na hermenêutica é precisamente sua absolutização. A hermenêutica, como em Gadamer,

³McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 55.

supõe a participação do intérprete no que deve ser compreendido, nos elementos da tradição cultural simbolicamente constituída. Não há possibilidade do intérprete criticar a tradição, pois qualquer pretensão de distanciamento ou objetividade em relação ao objeto da compreensão é mera ilusão. A compreensão tem sempre caráter transitório, já que a cada nova geração abre-se um novo ponto de vista para avaliar a tradição. A conseqüência prática da sua compreensão refere-se à própria auto-compreensão do intérprete e de sua época, pois somos produtos desta mesma tradição. Entretanto a possibilidade de romper com certas tradições não está dada, como se pode observar na hermenêutica filosófica de Gadamer. A tradição deve ser preservada, pois é a única autoridade reconhecida consensualmente. *“O consenso subjacente (à tradição) deve ser tratado como um autêntico e legítimo domínio de concordância e auteridade, pois, na opinião de Gadamer, é impossível situar-se fora deste consenso, inexistente critério pelo qual se possa considerá-lo diferentemente e não há nenhuma linguagem disponível que nos conduzirá além de seus limites de modo a perceber como a realidade, em última análise, é ou deve ser constituída.”*⁴ (Grifos de R.S.)

Habermas critica o conservadorismo implícito nesta absolutização da tradição. A proposta da hermenêutica filosófica de Gadamer parece supor que todo consenso estabelecido pela tradição está baseado em um processo de comunicação livre de distorções. É precisamente neste ponto, segundo Habermas, que reside sua maior debilidade, pois nada impede que os elementos da tradição cultural estejam constituídos sobre consensos induzidos por distorções na comunicação lingüística. Além disso, como lembra Thompson, *“O meio da linguagem, através do qual movem-se as ciências histórico-hermenêuticas, é somente um momento da totalidade social que também reproduz a si mesma através do exercício de controle técnico e do poder político.*

⁴HELD, David, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley, 1980, p. 314.

Ignorar estes últimos domínios, e daí hipostasiar a linguagem ao modo de uma filosofia hermenêutica e lingüística, é cair na prisão conservadora de um idealismo submisso e ingênuo.”⁵

Como se pode observar, o procedimento crítico de Habermas com relação às ciências histórico-hermenêuticas segue em linha paralela à crítica às ciências empírico-analíticas. O que o autor procura evitar é a absolutização de cada uma delas como a forma do conhecimento científico possível. Por certo Habermas não nega a legitimidade dessas ciências enquanto conhecimentos representativos de objetos distintos. As ciências empírico-analíticas tratam de processos objetivados, enquanto a hermenêutica trata da intersubjetividade subjacente aos processos de comunicação. A crítica refere-se aos limites da auto-compreensão dessas ciências.

Na verdade, um dos objetivos da teoria do conhecimento de Habermas é fornecer a base sobre a qual possa se estabelecer uma conciliação entre essas formas de conhecimento. Assim, é justa a advertência de McCarthy: *“É importante notar que para Habermas o problema radica em como conciliar ‘sob um mesmo teto’ ambos os enfoques divergentes e não como substituir os métodos da análise causal pelos da compreensão interpretativa ou vice-versa. Não se trata de escolher entre os dois, porém criticar toda pretensão de validade universal e exclusiva por parte de ambos e chegar a algum tipo de síntese superior na qual os dois possam acomodar-se.”⁶*

Resta ainda considerar o terceiro tipo de interesse humano que se encontra na teoria do conhecimento de Habermas: o interesse emancipatório. A vontade de emancipação pode ser entendida como a vontade de viver uma vida plenamente racional. Emancipar-se significa libertar-se de poderes hipostasiados. Exemplos destes poderes estranhos e que se impõem às ações humanas são as neuroses (no

⁵THOMPSON, John B., *Critical Hermeneutics - A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, New York, 1985, p. 82.

⁶McCARTHY, T., *op. cit.*, pp. 170-171.

plano psico-individual) e as ideologias (no plano psico-social).

O interesse emancipatório fundamenta o que Habermas chama de ciências críticas. Um exemplo de ciência crítica pode ser encontrado na psicanálise freudiana. O diálogo terapêutico entre o analista e o paciente tem como fim trazer à consciência do segundo os motivos inconscientes de suas patologias. Habermas, entretanto, está mais interessado no procedimento metodológico da psicanálise freudiana do que em suas teses substantivas. Também nesta disciplina pode-se encontrar traços do que Habermas chama “auto-equívoco cientificista”, inclusive em Freud. No entanto, em seu aspecto metodológico, a psicanálise é um bom exemplo de procedimento através da reconstrução e crítica. O analista precisa reconstruir a história progressiva do paciente a fim de lhe trazer à consciência o que é oculto e o domina. Para isso precisa lançar mão de hipóteses elaboradas a partir de um determinado marco teórico geral. O diálogo é o meio através do qual o paciente comunica os fragmentos de seus complexos ao analista que os toma como dados empíricos para a reconstrução. Ao mesmo tempo, é através do diálogo que o analista comunica ao paciente as hipóteses possíveis do trabalho de reconstrução. Tudo isso com o objetivo de estimular a auto-reflexão do paciente.

É precisamente o conceito de auto-reflexão que constitui-se no procedimento típico das ciências críticas, assim como a análise-predição e a compreensão-interpretação são os procedimentos das ciências empírico-analíticas e das ciências histórico-hermenêuticas, respectivamente.

É preciso ainda notar que o interesse emancipatório tem uma certa peculiaridade em relação ao interesse técnico e ao interesse prático. Conforme Habermas: *“Enquanto o interesse técnico e o interesse prático do conhecimento estão fundamentados em estruturas profundas de ação e experiência, entrelaçados que estão com os elementos constituintes dos sistemas sociais, o interesse emancipatório do conhecimento possui um status derivado. Ele garante o elo do saber teórico com a práxis da vida, isto é, com uma ‘área-de-objeto’*

a qual apenas surge sob as condições de uma comunicação sistematicamente deformada e de uma repressão aparentemente legitimada. O tipo de experiência e ação, o qual corresponde a este domínio de objeto, é assim igualmente derivado.”⁷

O interesse emancipatório tem uma centralidade inquestionável para a fundamentação do projeto de Habermas. É através dos conceitos de emancipação e auto-reflexão que o autor persegue o que considera a principal tarefa de uma teoria crítica da sociedade, ou seja, realizar praticamente seu potencial de razão e libertação.

3. RAZÕES DA REFORMULAÇÃO DO PROJETO DE FUNDAMENTAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA

A primeira tentativa de síntese sistemática dos fundamentos da teoria crítica, realizada em *Conhecimento e interesse* pela via da teoria do conhecimento, foi alvo de uma série de críticas, obrigando Habermas a rever seus argumentos. Esta revisão conduziu a uma reorientação do projeto habermasiano para uma busca de fundamentação através de uma teoria da ação comunicativa.

Antes de passar em consideração a teoria da ação comunicativa, vejamos, em linhas gerais, algumas das debilidades percebidas pelo próprio autor e por seus críticos em *Conhecimento e Interesse*.

A primeira deficiência reside na ambigüidade do significado dos conceitos de reflexão e auto-reflexão. Estes conceitos podem ser compreendidos em dois sentidos. A auto-reflexão pode ser entendida em sentido kantiano como a capacidade subjacente à razão de determinar seus limites e possibilidades de aplicação, onde a razão pode captar as condições universais e necessárias dos conhecimentos teóricos e juízos possíveis. Em outro sentido, a auto-reflexão deve ser entendida como o movimento teórico-prático no qual os sujeitos buscam a autonomia

⁷HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*, Zahar, Rio de Janeiro, 1982, p. 345.

com relação aos poderes hipostasiados como as neuroses e as ideologias. Este é o sentido enfático e emancipatório de auto-reflexão. É verdade que estes dois sentidos estão interligados um ao outro, pois a auto-reflexão emancipatória depende da reconstrução racional das condições universais da razão. Mas o fato de Habermas não distinguir analiticamente entre esses dois sentidos trouxe prejuízos para sua teoria do conhecimento, pois acabava incorrendo na confusão entre os procedimentos da crítica e da reconstrução.

Em seu posfácio a *Conhecimento e Interesse*, apresentado cinco anos depois da publicação do livro em 1968, o autor reconhece o problema. “Minhas investigações em *Conhecimento e Interesse* ...se ressentem da falta de uma diferenciação entre reconstrução e autocrítica no sentido da crítica. Só depois de haver concluído o livro me ficou claro que o emprego tradicional de ‘reflexão’, o qual remonta ao idealismo alemão, abarca ambas as dimensões (e as confunde): tal emprego abrange, por um lado, a reflexão por excelência sobre as condições da possibilidade e da competência do sujeito que conhece, fala e age e, por outro, a reflexão acerca das demarcações de origem inconsciente, às quais um sujeito determinado (ou um grupo determinado de sujeitos ou um sujeito determinado da espécie) se submete, respectivamente, em seu processo de formação.”⁸

Há uma segunda debilidade, a qual está intimamente relacionada com a primeira. Habermas atribui aos interesses que constituem o conhecimento humano o *status* de *quasi-transcendentais*. Não são interesses contingentes ou acidentais, mas básicos e necessários, originados da própria condição humana. Neste sentido são determinados *a priori*, e possuem um *status* universal. Segundo Kant, não podemos justificar a necessidade e a universalidade dos juízos sintéticos *a priori*, a menos que os purifiquemos de todo o seu conteúdo empírico (ou *a posteriori*). Ao afirmar a universalidade dos interesses humanos, Habermas aproxima-se uma vez mais da filosofia transcenden-

⁸HABERMAS, J., *op. cit.*, pp. 352-353.

tal. No entanto, Habermas é também enfático ao afirmar que uma genuína teoria crítica não pode ser levada a cabo mediante uma pura filosofia transcendental. Como observa Bernstein, “*Uma ciência social crítica, que desenvolve hipóteses que são empíricas, científicas e genuínas, exige uma ruptura com este puro legado da filosofia transcendental a priori. Porém, em Conhecimento e interesse, Habermas não nos havia mostrado todavia como podemos justificar ao mesmo tempo a pretensão de que existem umas inevitáveis condições universais da ação comunicativa e da racionalidade, e manter que estas possam descobrir-se de modo científico.*”⁹

Uma terceira dificuldade de *Conhecimento e interesse* conduz à consideração do que Habermas chama de “inflexão lingüística” que sofreria sua obra subsequente. Isto é, a percepção do esgotamento da filosofia da consciência e do sujeito e a ênfase maior na filosofia da linguagem. A filosofia da consciência que atravessa sua teoria do conhecimento supõe a existência de um sujeito autônomo, numa tradição inaugurada por Descartes e que está presente na filosofia alemã em Kant, Hegel e mesmo em Marx. Esta concepção acaba obscurecendo e mesmo bloqueando o modo de captar o caráter intersubjetivo intrínseco e dialógico da ação comunicativa na qual os sujeitos se constituem.

Finalmente, em *Conhecimento e Interesse*, Habermas afirma a possibilidade da construção de uma teoria crítica substantiva, mas não a realiza. Neste sentido, essa obra deve ser entendida apenas como um ponto de partida para o desenvolvimento futuro de uma ciência crítica. Este fato é também assinalado por Bernstein: “... primeira tarefa de Habermas foi demonstrar a viabilidade de uma ciência social crítica. Porém ele havia prometido muito mais. Ainda que se estivesse inclusive persuadido de que tal programa de investigação científica é factível, poder-se-ia seguir sendo cético acerca

⁹BERNSTEIN, R. (org). *Habermas y la Modernidad*, Cátedra, Madrid, 1991, p. 32.

de sua realização substantiva. Existiam sugestões sobre como podia desenvolver-se tal programa de investigação, porém não se havia progredido muito ainda em sua articulação sistemática. *Conhecimento e Interesse* era um prolegômeno de uma futura análise científica e crítica da sociedade”.¹⁰

4. TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA

Passadas pouco mais de duas décadas após a publicação de *Conhecimento e interesse*, Habermas reformula os fundamentos da teoria crítica em sua *Teoria da Ação Comunicativa*. Nesta nova síntese sistemática o autor procura ampliar o conceito de ação social para além do conceito de ação teleológica, desenvolvendo a noção de uma ação orientada para o entendimento racionalmente motivado.

É através da reconstrução da história da sociologia que Habermas procura os elementos que irão possibilitar-lhe apropriar-se da problemática da racionalidade da ação em sentido amplo. O motivo da escolha desta disciplina específica que é a sociologia advém do fato de que, dentre as disciplinas das ciências sociais, a sociologia é a única que sempre manteve uma relação com a problemática global da racionalidade. Quanto à economia e à ciência política, segundo Habermas, estas disciplinas teriam rompido com a problemática da racionalidade ao especializarem-se nos problemas sistêmicos, seja nos problemas dos subsistemas econômicos (economia), seja nos problemas dos subsistemas político-administrativos (ciência política). No plano desses subsistemas impera a ação instrumental, impedindo que se vislumbre a ação orientada para o entendimento. A sociologia, porém, além de preocupar-se com a dimensão sistêmica da sociedade, tem estudado as formas de racionalidade prevaletentes na dimensão daquilo que o autor denomina “mundo da vida”, conceito que exprime “... *horizonte de processos de entendimento com que os*

¹⁰Idem, p. 34.

*implicados chegam a um acordo ou discutem sobre algo pertencente ao mundo objetivo, ao mundo social, ou ao mundo subjetivo de cada um".*¹¹

A problemática da racionalidade da ação está intimamente ligada às relações que o ator estabelece com os mundos objetivo, social e subjetivo. Por isso, para ir adiante na análise, é preciso defini-los. Sempre que o ator age está referindo-se a algo em pelo menos um dos mundos. O mundo objetivo refere-se aos estados de coisas existentes, aos processos objetivados aos quais o ator só pode referir-se através de proposições que encerrem uma pretensão de verdade. O mundo social é o mundo das tradições, das normas e valores compartilhados através de significados simbolicamente estruturados. Ao se referir ao mundo social o ator emite uma pretensão de validade acerca da retidão moral ou não de determinada ação. O mundo subjetivo refere-se à totalidade das vivências às quais o ator tem um acesso privilegiado. A respeito desta definição, entretanto, é importante salientar a advertência de Habermas: *"As vivências subjetivas não devemos entendê-las como estados mentais ou episódios internos; pois com isso cairiam assimiladas a entidades, a ingredientes do mundo objetivo. O fato de ter vivências poderíamos entendê-lo como algo análogo à existência de estados de coisas, porém não devemos assimilar um ao outro. Um sujeito capaz de expressar-se não 'tem' ou 'possui' desejos ou sentimentos no mesmo sentido em que dizemos que um objeto observável possui extensão, peso, cor e outras propriedades similares. Um ator tem desejos e sentimentos no sentido de que, se assim desejar, pode manifestar essas vivências ante um público, de modo que esse público possa atribuir esses desejos e sentimentos ao agente (na medida em que lhe dê crédito) como algo subjetivo."*¹²

¹¹HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 1, Tauros, Madrid, 1987, p. 184.

¹²HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, Cátedra, Madrid, 1989, p. 492.

Feita essa breve definição dos mundos possíveis aos quais os atores fazem referência ao agir, podemos iniciar o exame da tipologia da ação racional desenvolvida por Habermas. Antes, porém, cabe ressaltar que o conceito de racionalidade refere-se à pretensões de validade passíveis de crítica. Racional é a ação que pode ser criticada ou fundamentada, segundo as pretensões de verdade, retidão moral ou sinceridade que trazem implícitas. Portanto a racionalidade não diz respeito a um atributo, mas sim a um procedimento. Ou, como assinala Giddens, “Racionalidade, segundo Habermas, significa vermos o conhecimento enquanto tal, do que a maneira pela qual o conhecimento é usado. Se considerarmos as circunstâncias nas quais, falamos de alguma coisa como ‘racional’, veremos que isso se refere seja a pessoas ou a expressões simbólicas as quais incorporam o conhecimento. Dizer que alguém age racionalmente, ou que uma afirmação é racional, é dizer que a ação ou afirmação pode ser criticada ou defendida pela pessoa ou pessoas envolvidas.”¹³

Habermas distingue basicamente três tipos de ação, além do conceito de ação comunicativa que examinaremos adiante. Vejamos, em primeiro lugar o conceito de *ação teleológica*. Neste tipo de ação o ator realiza um fim ou faz com que se produza um estado de coisas desejado, elegendo em uma situação dada os meios mais eficientes e aplicando-os de forma adequada. Como afirma Habermas, “o conceito central é o de uma decisão entre alternativas de ação, endereçada à realização de um propósito, dirigida por máximas e apoiada em uma interpretação da situação”.¹⁴ Neste modelo de coordenação da ação, o ator estabelece relação apenas com o mundo objetivo.

¹³GIDDENS, Anthony. “Reason without Revolution?”, in: GIDDENS, A., *Social theory and modern sociology*, Stanford University Press, Stanford, 1987, p. 229.

¹⁴HABERMAS, J., *Teoría de la Acción Comunicativa*, op. cit., vol. 1, p. 122.

A *ação estratégica* pode ser considerada uma variante da ação teológica. Neste caso, o cálculo que o ator faz para definir seu curso de ação está influenciado pela expectativa que tem das possíveis atitudes de pelo menos um outro ator que também persegue seus próprios fins. É uma das formas da ação social, onde, porém, cada ator procura instrumentalizar o outro segundo seus propósitos. Por isso, também neste modelo de coordenação da ação, o ator só estabelece relação com um único mundo, o mundo objetivo.

Já o conceito de *ação regulada por normas* se refere não a um ator solitário que procura instrumentalizar o mundo ao seu redor, porém aos membros de um grupo social que procuram orientar sua ação de acordo com normas e valores comuns. Neste tipo de ação, o ator estabelece relações simultâneas com dois mundos: o mundo objetivo e o mundo social.

O modelo de coordenação da ação compreendido no conceito de *ação dramática* não faz referência primariamente nem a um ator solitário nem a um membro de um grupo social, porém a participantes que constituem uns para os outros um público ante o qual colocam-se a si próprios em cena. De acordo com o autor, "*O conceito central aqui é o de auto-encenação, que significa, portanto, não um comportamento expressivo espontâneo, porém uma estilização da expressão das próprias vivências, feita com vistas aos espectadores*".¹⁵ Também neste modelo de coordenação da ação, o ator estabelece simultaneamente relação com dois mundos: o mundo objetivo e o mundo subjetivo, pois os "*...elementos de tipo cognitivo tais como as opiniões e as intenções pertencem ao mundo subjetivo; porém estas guardam uma relação interna com o mundo objetivo. Das opiniões e intenções só cobramos consciência como algo de subjetivo quando não lhes corresponde no mundo objetivo nenhum estado de coisas existentes*".¹⁶

¹⁵Idem, p. 124.

¹⁶Idem, p. 133.

Nos modelos de coordenação da ação resumidos acima, percebe-se que não há nenhum exemplo onde a racionalidade da ação abarque relações simultâneas com os três mundos possíveis. Em qualquer um dos casos, a racionalidade da ação não aparece plenamente desenvolvida. Somente no conceito de *ação comunicativa* a racionalidade da ação é completa. Na ação comunicativa o ator estabelece simultaneamente relações com o mundo objetivo, com o mundo social e com o mundo subjetivo. Em outras palavras, ao agir comunicativamente o ator expressa através do discurso uma pretensão de verdade ao referir-se a algo no mundo dos fatos e dos estados de coisas existentes; uma pretensão de retidão normativa ao apresentar sua ação como em conformidade (ou não) com valores e normas compartilhados socialmente; e uma pretensão de veracidade (ou sinceridade), de modo que os outros participantes da ação possam julgar se o discurso corresponde ou não àquilo que o ator tem em mente.

Estas três formas de pretensões de validade compõem o núcleo da "pragmática universal". Segundo Habermas: "*A pragmática universal tem como tarefa identificar e reconstruir as condições universais do entendimento possível. Em outros contextos se fala também de 'pressupostos universais da comunicação'; porém prefiro falar de pressupostos universais da ação comunicativa*".¹⁷ Através da pragmática universal o autor procura distanciar-se do relativismo implícito à teoria ordinária da linguagem, tal como no segundo Wittgenstein. A ação comunicativa possui pressupostos que estão além do contexto ou da situação na qual ela se realiza.

No contexto da ação comunicativa as pretensões de validade estão, como já adiantamos, sempre sujeitas à fundamentação e à crítica. Mas, através de que meio se realiza este processo? Através da argumentação, responde Habermas. Nenhuma outra força, além do melhor argumento, deve interferir como instância de apelação para a

¹⁷HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos*, op. cit, p. 299.

continuidade da ação comunicativa quando se produz um desacordo que já não pode ser absorvido pelas rotinas cotidianas. A lógica da argumentação não se reduz às inferências formais clássicas da dedução e indução. “A lógica da argumentação não se refere, como a formal, a relações de inferência entre unidades semânticas (orações), porém a relações internas, também de tipo não dedutivas, entre as unidades pragmáticas (atos de fala) de que se compõem os argumentos.”¹⁸

A argumentação pode ser distinguida em três aspectos. Como *processo* significa a continuação por meios reflexivos da ação orientada para o entendimento; como *procedimento* significa uma forma de interação submetida a uma regulação especial: tematiza-se pretensões de validade problemáticas, e adotando-se uma atitude hipotética examina-se com *razões* tais pretensões. Finalmente a argumentação pode ser compreendida como *produto*. Sob este aspecto a argumentação “...tem por objeto produzir argumentos pertinentes, que convençam em virtude de suas qualidades intrínsecas, com que desempenhar ou rechaçar pretensões de validade. Os argumentos são os meios com cuja ajuda pode-se obter um reconhecimento intersubjetivo para a pretensão de validade que o proponente sustenta de forma hipotética, e com os quais, portanto, uma opinião pode transformar-se em saber”.¹⁹

É importante ressaltar a centralidade que assume o conceito de ação comunicativa no projeto habermasiano de fundamentação da teoria crítica. O conceito de ação comunicativa é ao mesmo tempo um *telos* e um tipo ideal, o qual confere unidade ao esquema conceitual de Habermas. De fato, as condições ideais de fala não são fáceis de reproduzir-se concretamente. Uma comunicação livre de constrangimentos, onde a única força decisiva seja a do melhor argumento, não encontra exemplos abundantes na modernidade ou em outras épocas. Entretanto, e este ponto é crucial, o entendimento é

¹⁸HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., p. 43.

¹⁹Idem, p. 47.

um *telos* imanente à fala. As condições ideais da ação comunicativa estão presentes como hipóteses contrafáticas em todo discurso, ou seja, estão presentes como possibilidade. É verdade que há muitas formas de se empregar a linguagem que não têm como objetivo um genuíno consenso, como é o caso da ação estratégica, na qual a fala é usada para manipulação. Todavia, mesmo neste caso, a pressuposição da busca do entendimento de existir. De acordo com Habermas, “... o emprego da linguagem orientada para o entendimento é o modo original, frente ao qual o entendimento indireto, a compreensão indireta, e dar a entender ou fazer com que outro conceba tal opinião, se comportam de modo parasitário”.²⁰

Para finalizar, vejamos brevemente as implicações do conceito de ação comunicativa na reconstrução habermasiana do processo de racionalização social sob a modernidade. Para Habermas, tanto Weber quanto Marx, seguidos ainda por Lukács e a primeira geração da teoria crítica (principalmente Adorno, Horkheimer e Marcuse) interpretaram de modo unilateral as conseqüências do processo de modernização.

Em Weber, o processo de racionalização social é compreendido, por um lado, como um processo de diferenciação das esferas de valor decorrente do desencatamento das imagens do mundo que garantia às sociedades tradicionais uma unidade na percepção do mundo. As esferas de valor da Ciência, da Religião e da Arte somente passam a autonomizar-se sob a modernidade. Esta diferenciação conduz à perda de sentido da vida moderna, pois não há mais um valor fundamental ao qual recorrer, ou “*um único Deus a servir*” como diria Weber. Por outro lado, a modernidade nos encerra progressivamente numa “jaula de ferro”, na medida em que seu avanço é dominado pela regulamentação e burocratização crescente do Estado e da Economia. Tal processo tende a progredir de forma inelutável sobre todos os domínios da vida social. Assim, o processo de modernização

²⁰Idem, p. 370.

é compreendido por Weber através da conexão de duas teses: a tese da perda de sentido da vida moderna e a tese da perda de liberdade.

Habermas contesta as conclusões pessimistas de Weber acerca da modernidade. Em primeiro lugar afirma que nada garante que deverá ocorrer uma perda de sentido da vida moderna como decorrência da diferenciação das esferas de valor. Se é verdade que a aparição das estruturas de consciência modernas rompe a unidade do verdadeiro, do bom e do perfeito sugerida pelas concepções religiosas e metafísicas do mundo, e, além disso, destrói o conceito substancial de razão, apesar disso, as conclusões de Weber não procedem, segundo Habermas. *“Weber vai demasiado longe quando da perda da unidade substancial da razão infere o politeísmo de uns poderes últimos que lutam entre si e cuja irreconciliabilidade radicaria em um pluralismo de pretensões de validez incompatíveis. Pois é justamente no plano formal que representa a comprovação ou desempenho argumentativo de pretensões de validez que está assegurada a unidade da racionalidade na diversidade das esferas de valor, racionalizadas cada uma conforme seu próprio sentido interno. O que distingue as pretensões de validez das pretensões empíricas é a suposição de que as primeiras podem desempenhar-se mediante argumentos. E os argumentos ou razões têm ao menos isto em comum: que são eles os únicos que sob supostos comunicativos de um exame cooperativo de pretensões de validez consideradas como hipotéticas podem desenvolver a força de uma motivação racional.”*²¹ Ou seja, para Habermas, Weber teria confundido conteúdos empíricos de valor com as pretensões universais de validez, as quais são objeto da pragmática universal. Embora os conteúdos empíricos das diversas esferas de valor sejam distintos e conflitivos, os procedimentos de desempenho das pretensões de validez correspondentes a cada uma das diferentes esferas são os mesmos: os argumentos baseados em razões. Para Habermas, o critério universal de racionalidade possível não é substancial, porém procedimental.

²¹Idem, pp. 323-324.

É a racionalidade comunicativa, a qual Weber não teria vislumbrado.

Quanto a tese da perda progressiva de liberdade, decorrente da burocratização e regulamentação da vida social, Weber estaria igualmente equivocado. Seu pessimismo no diagnóstico que faz da modernidade radica no fato de não conseguir perceber que a racionalidade instrumental, que coordena as ações no plano dos subsistemas econômico e político, é apenas uma das formas de racionalidade possíveis do processo de modernização. Somente através da consideração da racionalidade comunicativa, que está presente no mundo da vida, se poderia perceber as reações e os limites da burocratização progressiva. É neste âmbito que se pode dar a devida importância aos movimentos sociais que reagem à “colonização” do mundo da vida pelos sistemas de ação instrumental.

Também Marx, segundo Habermas, teria percebido de forma unilateral o avanço da modernidade. Neste caso como um progressivo avanço da coisificação da relações sociais. As interações humanas passam a ser mediadas pelo dinheiro, transformando as relações humanas em relações mercantis. Porém, Marx tem uma conclusão algo mais otimista que Weber, na medida que a pressão do desenvolvimento das forças produtivas tenderia, num determinado momento – dado pelo limite que as relações de produção impõe ao desenvolvimento das forças produtivas – a revolucionar as relações sociais coisificadas. Teríamos, então, uma revolução social cujo resultado seria uma forma radicalmente nova e emancipada da interação humana. Também na análise de Marx é a racionalidade instrumental a única considerada como atuante sob a modernidade.

A primeira geração da teoria crítica, sobretudo Adorno e Horkheimer, inspirados por Lukács, conceberam o avanço inelutável da racionalidade instrumental como o processo típico da modernidade. Estes autores procuram conciliar a tese weberiana da racionalização social com a tese de Marx acerca da coisificação das relações sociais. Como em Weber, as conclusões desses teóricos

críticos acerca da modernização é igualmente pessimista. Ao recusarem o determinismo implícito na tese da primazia do desenvolvimento das forças produtivas, esvai-se também a dimensão utópica que animava o pensamento de Marx que extraía a revolução social das conseqüências da dialética da modernização. Para esses pensadores, a utopia de uma sociedade sem classes é recolocada em outro plano. Por isso, como esclarece Wellmer, “... tiveram que repensar a dialética do progresso e da revolução; ou melhor, tiveram que desconectar a dialética do progresso de uma transformação revolucionária da sociedade. A dialética do progresso se faz negativa, aspirando à destruição da razão mais que à sua realização”.²²

É precisamente a noção de auto-destruição da razão e a perda de esperança no projeto iluminista aquilo que Habermas procura evitar com sua reformulação da teoria crítica através do conceito de ação comunicativa.

²²WELLMER, Albrecht, “Razón, Utopía, y la Dialéctica de la Ilustración”, in. BERNSTEIN, R. (org), *Habermas y la Modernidad, op. cit.*, p. 79.