

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**ANDRÉ DE OLIVEIRA GERÔNIMO**

**A RECONSTRUÇÃO HABERMASIANA DO MATERIALISMO HISTÓRICO:  
A TEORIA COMUNICATIVA ENQUANTO CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA**

**GUARULHOS**

**2014**

**ANDRÉ DE OLIVEIRA GERÔNIMO**

**A RECONSTRUÇÃO HABERMASIANA DO MATERIALISMO HISTÓRICO:  
A TEORIA COMUNICATIVA ENQUANTO CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA**

Dissertação apresentada à Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo - EFLCH / UNIFESP - como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Henrique José Domiciano Amorim

**GUARULHOS**

**2014**

## FICHA CATALOGRÁFICA

Gerônimo, André de Oliveira

A reconstrução habermasiana do materialismo histórico: a teoria comunicativa enquanto crítica da economia política / André de Oliveira Gerônimo - Guarulhos, 2014.

147 p.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2014.

Orientador: Henrique José Domiciano Amorim

Título em inglês: The habermasian reconstruction of historical materialism: the communicative theory as critique of political economy.

1. Reconstrução. 2. Materialismo Histórico. 3. Teoria Comunicativa.

I. Título.

**ANDRÉ DE OLIVEIRA GERÔNIMO**

**A RECONSTRUÇÃO HABERMASIANA DO MATERIALISMO HISTÓRICO:  
A TEORIA COMUNICATIVA ENQUANTO CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA**

Dissertação apresentada à Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo - EFLCH / UNIFESP - como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Henrique José Domiciano Amorim

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Henrique José Domiciano Amorim  
Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP

---

Prof. Dr. Francisco Mata Machado Tavares  
Universidade Federal de Goiás - UFG

---

Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto  
Universidade Estadual Paulista - UNESP

*Àquela que em mim desperta o sentimento do absurdo e dá sentido à revolta que é viver.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao apoio financeiro concedido pela CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - que foi de suma importância para a realização desta pesquisa. Agradeço também à Universidade Federal de São Paulo e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PPGCS/UNIFESP -, cujos técnicos, docentes e colegas discentes contribuíram decisivamente com minha formação acadêmica.

Sou imensamente grato ao meu orientador, Henrique José Domiciano Amorim, por todo o acompanhamento da pesquisa, pela paciência e pelas experiências de aprendizagem ao longo do curso de pós-graduação. Sou também especialmente grato pela participação e pelas contribuições, críticas e sugestões dos professores Josué Pereira da Silva, Rurion Melo Soares, Antonio Ianni Segatto, Francisco Mata Machado Tavares e Davisson Charles Cangussu de Souza nos processos de avaliação da qualificação e de defesa desta dissertação.

Agradeço às inestimáveis amigas de Isadora Carvalho, Taniara Rigon, Hadassa Cortês, Rafael Massuia e Carolina Góis que, cada qual a seu modo, acompanharam, participaram e fizeram parte deste momento como em tantos outros, compreendendo e tendo, sobretudo, paciência com minhas limitações, ausências, insistências e excentricidades.

Agradeço também às conversas de corredor e aos cafés sempre tão limitados à brevidade pelas atividades de pesquisa, mas também sempre tão ricos e esclarecedores com Andréa Azevedo, Jackeline Yada, Paulo Rigolin, Bruno Marco, Daniel Ribeiro e tantos outros notáveis colegas de pós-graduação com quem pude conviver.

Agradeço a todos integrantes do GPCT - Grupo de Pesquisa Classes Sociais e Trabalho - pelas reuniões, discussões e outras atividades desenvolvidas que se demonstraram tão fundamentais ao longo de nossa vivência.

Finalmente, agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente com a realização desta pesquisa das mais variadas formas e que, por limitação do espaço e de minha capacidade de expressão, não pude deixar minha gratidão nestas linhas, mas que certamente têm todo meu reconhecimento e toda minha consideração pelo apoio e pelo incentivo concedidos durante a pós-graduação.

*Porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido, e não podemos fazer nada nem dizer nada que não adquira um nome na história.*

Maurice Merleau-Ponty

## RESUMO

Desde sua iniciativa em reconstituir a práxis no cerne das teorias sociais e críticas, Jürgen Habermas situa em seus escritos uma disposição de reconstrução do materialismo histórico. Esboçando seu intento já em *Teoria e práxis*, o autor traça pontos basilares de seu projeto intelectual em obras centrais como *Conhecimento e interesse*, de 1968, *Técnica e ciência como “ideologia”*, também do mesmo ano, e *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, de 1973, até chegar ao reconstrutivismo propriamente dito em *A reconstrução do materialismo histórico*, de 1976, onde sistematiza de modo mais detido os pressupostos de sustentação de sua teoria comunicativa frente aos desafios colocados pelas transformações da realidade histórica e social da conjuntura ao pensamento marxista. Questionando a persistência da dialética entre forças produtivas e relações de produção, Habermas teoriza que a luta de classes já não mais expressaria as contradições manifestas nas relações econômicas e políticas e que, para a continuidade do desenvolvimento social, teriam se sistematizado novos elementos evolutivos frente à institucionalização dos conflitos de interesses. Tais elementos estariam subjetivamente ligados a processos de aprendizagem social, desempenhando a constituição de identidades individuais e organizacionais que, para além das disposições classistas, permitiriam a formação de comportamentos emancipatoriamente orientados pelo entendimento mútuo e pela busca de consensos pela discursividade. Neste contexto, nos propomos a analisar o percurso do autor na fundamentação da linguagem e da interação como novas dimensões capazes de apreender estas mediações simbólicas e subjetivas na reconstrução do que, em detrimento da compreensão materialista da história, seriam os elementos nucleares de socialização do gênero humano pela razão e pela ação comunicativa.

Palavras-chave: Reconstrutivismo; Materialismo Histórico; Teoria Comunicativa.



## ABSTRACT

Since its initiative to reconstitute the praxis at the core of social and critical theories, Jürgen Habermas presents in his writings a reconstructive approach of historical materialism. Outlining his intent firstly in *Theory and practice*, the author draws basilar points of his intellectual project in central works as *Knowledge and human interests*, from 1968, *Technology and science as “ideology”*, also from the same year, *Legitimation crisis*, from 1973, until reaching the reconstructivism properly named in *Towards a reconstruction of historical materialism*, from 1976, where take places a systematization of the premises that supports his communicative theory towards the conjectural challenges posed by the changes in historical and social reality to marxist thought. Enquiring the persistence of the dialectic between productive forces and production relations, Habermas theorizes that class struggle no longer express the glaring contradictions in economic and political relations and that, for the continuity of social development, new evolutionary elements would have been systematized in the institutionalization of conflicts of interests. Such elements would be subjectively linked to processes of social learning, performing the constitution of individual and organizational identities that, beyond the classist arrangements, would allow the formation of emancipatory behaviours oriented by the mutual understanding and by the search for consensus through the discursivity. In this context, we propose to analyse the path covered by the author in grounding language and interaction as new dimensions capable of grasping these symbolic and subjective mediations in the reconstruction of what, despite the materialist comprehension of history, would be the core elements of the human gender socialization by the communicative reason and action.

Keywords: Reconstructivism; Historical Materialism; Communicative Theory.

## SUMÁRIO

Apresentação .....	10
A reconstrução do materialismo histórico como uma questão metodológica .....	12
Introdução .....	19
1. A teoria crítica de Jürgen Habermas .....	29
1.1. Os precedentes históricos e os fundamentos teóricos de um novo modelo crítico.....	36
1.2. O prisma de Habermas: a evolução de um intento sob diferentes perspectivas .....	48
1.3. O estado de uma teoria: o diagnóstico da crítica à razão instrumental.....	53
2. A reconstrução da razão emancipatória: um novo apelo ao materialismo histórico.....	66
2.1. Trabalho e ação teleológica: racionalidade instrumental e estratégica.....	68
2.2. A reconstrução crítica do materialismo histórico .....	74
2.3. As categorias reconstitutivas da estrutura social: sistema e mundo da vida.....	83
2.4. A questão ontológica e ontogenética como fundamentação comunicativa da ação .....	92
2.5. A síntese metodológica do reconstitutivismo habermasiano.....	106
3. A emancipação entre o capitalismo tardio e a modernidade inacabada.....	111
3.1. O deslocamento normativo: da economia política à filosofia social .....	113
3.2. A síntese reconstitutiva enquanto projeto incompleto de modernidade .....	119
3.3. O enfrentamento do espelho quebrado da pós-modernidade.....	122
Conclusão.....	127
Bibliografia .....	136

## **Apresentação**

A teoria crítica, desde sua diferenciação dos modelos de teoria tradicional pelos escritos de Max Horkheimer, se fundamentou por uma disposição muito particular dentre as outras correntes de pensamento que até então haviam se consolidado na historiografia do conhecimento social e que, em seu contexto histórico, compunham também um cenário de maior hegemonia entre os estudos analíticos das sociedades contemporâneas. Contrapondo os métodos tradicionais que dividiam os sujeitos do conhecimento de seus objetos, a teoria crítica redesenhou a inseparabilidade metodológica entre o indivíduo e a sociedade na teoria social, retomando da tradição do pensamento marxista a capacidade analítica de sistematizar a realidade histórica não mais como apenas um resultado do funcionamento de um organismo social, um fenômeno natural regido e reproduzido segundo um conjunto de leis imutáveis, mas como uma categoria socialmente constituída e, portanto, passível também de ter sua lógica estrutural e seu significado socialmente transformados.

O conhecimento produzido por uma teoria tradicional, desta forma, apresentaria a sociedade como um objeto percebido, exato em sua aparência e instrumentalizado sob uma forma aplicável de saber, enquanto que a teoria crítica, por sua vez, se debruçaria não só sobre a análise dos fenômenos sociais, mas também sobre a percepção do sujeito que analisa estes fenômenos. Os modelos de teoria tradicional, assim, mesmo capazes de identificar as contradições presentes nos princípios da sociabilidade capitalista, não se preocupariam em aprofundar suas consequências históricas, mas tão somente justificar estas contradições pela divisão de classes e demonstrá-las como movimentos naturais da evolução social ao longo dos séculos. Isto porque os modelos tradicionais de teoria não questionam a si mesmos, pois, ao tomarem a realidade histórica como natural, direcionam-se a seu objeto tal como as Ciências Naturais, descrevendo e classificando de modo investigativo a realidade como uma natureza viva, sem concebê-la justamente como algo social, composto pela ação humana e, portanto, determinado também pela subjetividade dos sujeitos sociais (HORKHEIMER, 1989: 31).

A análise social orientada por um comportamento crítico, em contraposição aos modelos tradicionais de teoria, faz emergir as contradições do conhecimento racionalmente instrumentalizado para a perpetuação da ordem social capitalista. Desnaturalizando as relações sociais, a teoria crítica ressignifica o papel do conhecimento ao estabelecer que há certa reciprocidade de determinações entre os sujeitos sociais e sua forma de organização, ao reconhecer que a correspondência mútua entre indivíduos, sua formação social e seus modos de ação e de pensamento são elementos indissociáveis para a análise da realidade histórica.

Deste modo, a diferença fundamental entre as teorias tidas como tradicionais e as que se identificam como críticas estaria na capacidade destas últimas em se disporem de forma autorreflexiva, utilizando seus próprios pressupostos enquanto modelo de teoria e análise social para se renovar constantemente e podendo, assim, acompanhar as transformações da realidade social sem o esgotamento de sua orientação emancipatória, sem a perda de sua capacidade analítica em produzir diagnósticos que sejam capazes de identificar e elucidar as contradições engendradas na sociabilidade capitalista e, por consequência, sem que sejam naturalizadas em função da reprodução da divisão das classes nas relações de produção.

Identificando-se sob este legado, o estudo aqui desenvolvido caminha prontamente de encontro à análise de uma das teorias que, durante o contexto de reestruturação produtiva das economias capitalistas em função da crise da acumulação taylor-fordista, em meados de 1970, se colocou como um dos tantos esforços de renovação da teoria crítica, particularmente em relação ao materialismo histórico como método crítico da economia política. A empreitada de reconstrução metodológica levada a cabo por Jürgen Habermas representou um dos principais intentos teóricos de seu período e, problematizando criticamente a sustentação e a problematização do chamado paradigma produtivo, um problema teórico que persiste até os dias atuais para a teoria social, significou também um marco fundamental para a compreensão das consequências das reestruturações produtivas na organização social contemporânea, sobretudo em tangência à análise do trabalho, da linguagem, da comunicação e de tantas outras mediações metabólicas e simbólicas das formas de interação social.

A problematização que tomamos por base e que conduzirá a discussão presente nas próximas páginas é a de que o intento teórico proposto por Habermas é, no mínimo, contraditório, já que apresenta, em favor da crítica cultural e comunicativa, inúmeras desconstruções e deslocamentos de categorias centrais no próprio materialismo histórico, tais como a dialética entre forças produtivas e relações de produção, a divisão de classes e seu embate conflituoso pelo antagonismo dos interesses econômicos e políticos na sociedade capitalista. Assim, os questionamentos que se colocam presentes nas considerações que tomam corpo ao longo deste texto poderiam ser pontuados da seguinte maneira: como uma teoria que se propõe como reconstrução termina por sintetizar, de modo pontual, uma forma de negação do que justamente se propôs a reconstruir? Como a análise das mediações simbólicas de interação significariam categorias mais apropriadas à síntese analítica de comportamento críticos emancipatoriamente orientados do que a análise das relações de produção e, portanto, das contradições econômico-políticas que sustentam a produção das condições materiais de existência social dos indivíduos?

## **A reconstrução do materialismo histórico como uma questão metodológica**

São numerosos, na história do pensamento social, os esforços que já se debruçaram sobre a análise categórica do que é possível se identificar como sociedade. Entre as muitas dificuldades de uma análise tão ampla está, particularmente, a de se tentar apreender uma multiplicidade de fenômenos que está sempre em transformação e, por isso, não se apresenta de forma alguma como estática ou uniforme em sua expressão. A abordagem que melhor cumpriu este papel de apreensão teórica e que, pelo menos desde a filosofia antiga, se tornou clássica por sua persistente capacidade analítica, foi a que nos permitiu compreender esta intensa dinâmica de transformações pelas relações que a compõe, isto é, que nos permitiu identificar, apreender e analisar por seus apontamentos metodológicos o que é uma sociedade através do modo pelo qual ela se constitui socialmente a partir das relações humanas.

Temos que considerar ainda que, se falamos de uma sociedade, no singular, é porque também compreendemos uma realidade social específica em que as mais diversas relações presentes em sua delimitação partilhem de algo em comum, uma característica que nos permita identificá-las como sendo parte constituinte desta sociedade. Caso contrário, estamos tratando de sociedades sob uma forma múltipla e, assim, estamos tratando também de relações sociais que se diferenciam entre si por suas características particulares. Tal constatação não nos retira a responsabilidade analítica de compreendermos que, se há diferentes formas de relacionamento social, estas diferenças, de alguma forma, podem ainda não ser tão divergentes assim a ponto de descaracterizarem a concepção de que exista uma estrutura social mais ou menos homogênea que, por sua vez, contenha em seus limites a existência destas tantas outras formas de relacionamento.

Por esta perspectiva, quando falamos de uma ou de diferentes sociedades, não podemos fazê-lo senão nos referindo a determinados critérios de classificação, como os temporais, espaciais, políticos, culturais, organizacionais, tecnológicos, econômicos ou ainda muitos outros que, de maneira generalizada, tentam descrever os diferentes modos de ser e de viver dos agrupamentos humanos. Portanto, para além da divisão formal das eras e sociedades pelos períodos pré-histórico, antigo, médio, moderno e contemporâneo, poderíamos ainda compreender cada uma destas denominações pelos grupos sociais que nelas se constituíram, diferenciando-os, para além do tempo cronológico e da região geográfica que ocuparam, pelos meios que se utilizavam para obter os bens necessários a sua existência, bem como pelas normas e critérios pelos quais se organizavam para, através da produção de sua própria existência, continuarem a se reproduzir e a se desenvolver socialmente.

Parece até relativamente simples chegarmos a esta conclusão, mas para que fosse possível elaborarmos já aqui uma forma de pensamento que nos permitisse apreender analiticamente os modos pelos quais nós, seres humanos, nos organizamos em sociedade e, a partir desta apreensão, ainda estabelecermos determinados critérios de análise desta sociedade, foi primeiramente necessário um longo desenvolvimento histórico que tanto determinasse nossas próprias formas socialmente organizadas como uma preocupação analítica quanto nos permitisse proceder analiticamente pelo desenvolvimento de uma teoria social. O modo pelo qual entendemos que as sociedades possuem uma infraestrutura econômica, onde se situa a produção de todos os bens necessários à existência material dos seres humanos - sejam estas necessidades de ordem material ou imaterial - e as relações pelas quais é organizada a produção destes bens, sobre a qual se constitui ainda uma superestrutura que corresponde a uma forma específica de consciência social, isto é, a uma forma pela qual suas relações sociais ordenam seus processos produtivos, só veio de fato a se sistematizar teoricamente sob a compreensão do materialismo histórico, concebido nos escritos de Karl Marx e Friedrich Engels no século XIX através da crítica das relações econômico-políticas que caracterizavam as sociedades de seu tempo como tipicamente capitalistas.

A apreensão materialista da história, portanto, nos permite compreender que a realidade social se constitui dialeticamente, isto é, se constitui por um contínuo movimento de confronto entre as relações de produção capazes de proverem as condições necessárias à vivência social dos seres humanos e as expressões filosóficas e ideológicas que justificariam a organização destas relações de produção. Mais que isso, a apreensão materialista da história nos permite compreender ainda que, na medida em que uma forma de produção é social e objetivamente concebida, um sistema de valores, ideias e concepções filosóficas, de caráter subjetivo, também é formado de forma recíproca e correspondente à sociabilidade fundada por estas relações de produção e, pela compreensão do movimento dialético da história, nos permite igualmente compreender que esta sociabilidade, esta concepção ideológica de vivência social, também incide sobre a realidade material por meio da ação humana, estabelecendo uma dupla implicação entre os aspectos objetivos e subjetivos desta sociedade.

O materialismo histórico, porém, não foi o primeiro método pelo qual a humanidade tentou pensar sobre si mesma enquanto sociedade, enquanto um complexo de relações sociais que, apesar de diferenciadas entre si, atualmente se orientam e se identificam de modo comum pela organização de um sistema econômico, e, por conseguinte, de suas relações de produção e de toda uma vivência social voltada à acumulação de capitais, fundamentalmente estruturada sobre a manutenção da propriedade privada dos meios de produção.

A filosofia antiga já se ocupava em pensar a ordenação social das cidades por regimes governamentais, princípios morais, pela participação política dos cidadãos ou por uma ideia de conduta humana que estivesse de acordo com os fundamentos de uma racionalidade orientada à boa fruição da vida. Na idade média, seguindo também uma certa cosmovisão de organização social, a teologia conciliou sob os pressupostos da fé cristã as filosofias antigas do estoicismo - da busca por uma verdade universal -, e do epicurismo - da busca pela verdadeira felicidade humana por um estado de ausência do sofrimento -, na postulação de um único caminho para a salvação eterna pela obediência à hierarquia social e aos princípios de uma moralidade ditados pela existência divina.

De modo semelhante, na modernidade, a filosofia iluminista intencionou reorganizar a sociedade sob a razão científica, sustentando o pensamento racional como um princípio pelo qual os seres humanos, de modo livre, igual e fraterno, poderiam se constituir como uma sociedade em que todos, livres do julgamento divino, seriam igualmente capazes de se constituírem como indivíduos intelectual, econômica e politicamente autônomos. E, seguindo a tendência histórica em que, a cada forma de organização social correspondem determinadas justificativas para suas características de ordenação, há também na contemporaneidade correntes teóricas que, para além do materialismo histórico, concebem outros critérios para a análise da realidade social, como os estéticos, jurídicos, mercadológicos e, como Habermas nos apresenta em sua reconstrução do materialismo histórico, a evolução social mediada pela comunicação simbólica e pelo amadurecimento das formas de integração entre os seres humanos proporcionadas por meio de processos de aprendizagem socioculturais.

Nosso intuito, é claro, não é passar em revisão a cada uma das propostas colocadas por cada uma destas correntes, perfazendo uma história da filosofia social contemporânea, mas o de analisar como um método que concebe uma teoria da comunicação, isto é, a produção de formas de entendimento mediadas por valores e por significados socialmente constituídos, se pretende como superação - ou melhor, como reconstrução - do materialismo histórico. Conceber um método de apreensão da realidade social que contraponha o materialismo histórico em sua riqueza analítica é algo que muitas correntes defendem ter conseguido, não por terem simplesmente superado possíveis insuficiências ou contradições de cunho metodológico ou teórico, mas por defenderem que a realidade social passou, ela mesma em algum momento, a se apresentar de um modo muito mais complexo e diverso do que a compreensão materialista e dialética da história até então havia sido capaz de demonstrar, exigindo do pensamento social a sistematização de esforços que se colocassem como alternativas ao possível esgotamento da crítica da economia política.

A motivação destas defesas é também a mesma que pressupõe a teoria comunicativa de Habermas, a de que a estrutura social contemporânea já não se orientaria mais pela produção das condições materiais necessárias à organização social dos seres humanos, mas por outras formas de sociabilidade que permitiriam a transformação social ou a bloqueariam pela manutenção do modo de produção capitalista de forma independente às relações de produção. O que a teoria comunicativa apresenta de modo particular em relação a suas semelhantes, que também defendem a superação do que se tornou comum denominar como paradigma produtivo, é que ela não se constitui meramente como uma teoria para a superação da crítica da economia política, mas como uma teoria reconstrutiva de seu método, no sentido de ser capaz de desmontar e recompor teoricamente, consideradas as particularidades de nossa conjuntura, as potencialidades ainda por serem exploradas da compreensão materialista da história em analisar a realidade social (HABERMAS, 1983: 11).

Assim, como a concebemos, a teoria comunicativa se coloca reconstrutivamente como um método para além da análise das relações econômico-políticas, mas não descarta as consequências metodológicas de se conceber a sociedade por sua materialidade histórica. É que, ao descreverem as sociedades passadas que dividiram e, em seu tempo, a sociedade que dividia socialmente as tarefas pertinentes a seus processos produtivos como estruturas em que as relações de produção econômica sustentam e são, por sua vez, sustentadas por relações sociais que organizam as forças que produzem a economia dos bens necessários à existência humana, Marx e Engels também conceberam que as diferentes organizações sociais surgiriam, desapareceriam ou teriam certa continuidade ao longo da história pela transformação ou manutenção dos limites ao seu próprio desenvolvimento. Deste modo, sempre que a capacidade de desenvolvimento de uma sociedade pela produção de riquezas entrasse em conflito com os pressupostos de organização da produção e de distribuição destas riquezas, impossibilitando assim que as forças produtivas continuassem a se desenvolver, a transformação desta sociedade se imporia como condição de sua própria manutenção através dos tempos, mesmo que esta transformação significasse a reconfiguração de toda sua estrutura social para que não houvesse uma ruptura na lógica orientadora de suas relações de produção.

Pelo materialismo histórico teorizado por Marx e por Engels, estas transformações sociais teriam maior tendência a favorecer o desenvolvimento das forças produtivas por novas formas organizacionais de relacionamento, reorganizando a sociedade de modo que as relações de produção não mais se colocassem como um bloqueio às novas capacidades produtivas que viessem a despontar e, portanto, às novas formas de relacionamento social que viessem a se desenvolver em uma sociedade (ENGELS, 2012: 18-19; MARX, 2003: 5-6).



De modo mais concreto, para Marx e Engels, as forças produtivas não se constituiriam por outras vias que não pelos sujeitos históricos, seres humanos que, cada qual detendo seus meios de produção, se relacionariam pela divisão das tarefas produtivas de modo a obterem os bens necessários à sua existência social. As relações de produção, por sua vez, nada mais seriam do que a disposição das propriedades sobre as forças produtivas e as particularidades sociais pelas quais cada força produtiva condicionaria seu proprietário, ou seja, quem possui o quê e em que posição esta propriedade situa seu proprietário na divisão social do trabalho produtivo. Assim, ao permitir a apreensão das sociedades como um conjunto de relações sociais dialeticamente relacionadas que se dariam tanto sobre uma infraestrutura econômica quanto sobre uma superestrutura ideológica, em que, ao se confrontarem no capitalismo, impulsionariam também o desenvolvimento de uma estrutura social pelo embate entre forças produtivas e relações de produção, o materialismo histórico implica que os sujeitos históricos não se socializariam apenas por aspectos comunicativos simbolicamente mediados por valores morais constituídos de forma apartada dos processos produtivos, mas por um conjunto de relações organizacionais, tanto da vida produtiva quanto da vida social que, apesar de conter as condições de entendimento mútuo, não se reduziria tão somente a estas condições.

Para a teoria social que situa na crítica da economia política a análise das sociedades capitalistas, as teses de Habermas resgatam os questionamentos já apontados como os grandes norteadores de nossa discussão e que nos servem de guia para a compreensão de seu intento teórico. Se a relação dialética entre forças produtivas e relações de produção já se apresentasse de tal modo que não fosse mais capaz de permitir às sociedades terem sua estrutura social revolucionada em prol de seu desenvolvimento, estariam elas fadadas a estagnarem historicamente, a repetirem por toda a história o estágio de desenvolvimento em que se encontram pela organização das relações capitalistas de produção? E se, de fato, o modo de produção capitalista se apresenta hoje de um modo diverso do que se apresentava no século XIX pelas análises marxistas, não concebendo o paradigma produtivo como um método capaz de apreensão e de análise social da contemporaneidade, o que poderia então a reconstrução do materialismo histórico contribuir na compreensão de uma sociabilidade capitalista que, continuamente, passa por transformações cada vez mais profundas para se manter como o princípio dominante de relacionamento social entre os seres humanos, como o princípio lógico hegemônico de organização das sociedades?

Já aqui estas questões trazem uma necessidade muito mais ampla de análise, tanto do projeto teórico habermasiano de reconstrução quanto de sua relação com o materialismo histórico como sistematizado pelo pensamento marxista ainda em meados do século XIX.

Compondo a estrutura desta dissertação, como preâmbulo introdutório e, antes de darmos aprofundamento à análise proposta, buscaremos situar em nossos apontamentos iniciais algumas considerações de cunho teórico e um breve mapeamento do contexto e dos precedentes históricos de constituição da teoria comunicativa, recuperando assim alguns dos elementos conceituais que nos servirão de modo fundamental à compreensão do lugar ocupado pela produção de Habermas na teoria marxista, bem como na avaliação do significado de suas teses para a crítica da economia política.

Em continuidade, no primeiro capítulo, expondo as bases sobre as quais Habermas desenvolve seu plano teórico, discutiremos as origens históricas, as influências analíticas e as questões centrais que permeiam a proposta de reconstrução do materialismo histórico na constituição da teoria comunicativa. No segundo capítulo, tomando como fio condutor a produção de uma teoria da evolução social sob os preceitos emancipatórios do pensamento crítico, reconstituiremos analiticamente como Habermas sustenta a apreensão e a superação da sociabilidade tipicamente capitalista não mais pela organização produtiva, mas primeiramente pelos aspectos comunicativos da razão e do agir enquanto mediações sociais.

Nos centraremos, no terceiro capítulo, sobre a problematização do capitalismo tardio por Habermas, que na delimitação de seu diagnóstico de tempo específico da contemporaneidade não só deu seus primeiros passos no deslocamento das categorias do materialismo histórico do pensamento marxista para a teoria propriamente crítica, mas também tratou de esboçar um modelo descritivo de análise social das transformações do capitalismo desde pelo menos os anos 1970, deixando ainda por inacabada uma série de apontamentos para a investigação sociológica dos fenômenos que tomaram lugar na passagem para o século XXI, tais como a persistência das formas de valor sobre a alegada prevalência do trabalho imaterial e as consequências da superestimada determinação das formas de reprodução social calcadas nas dimensões cognitivas sobre as bases de produção e reprodução material das sociedades capitalistas. Em um segundo momento, ainda neste capítulo, discutiremos a reformulação das bases filosóficas da teoria social por Habermas na busca pela superação dos obstáculos de apreensão dos fenômenos sociais típicos da modernidade cultural, analisando, de modo geral, a carga normativa da reconstrução do materialismo histórico pela retomada da modernidade como projeto inacabado, como um conjunto de pressupostos morais, éticos, estéticos e filosóficos na definição de um horizonte valorativo rumo à orientação emancipatória em sua forma mais lapidada, perfazendo assim a suposta superação dos limites hermenêuticos e epistemológicos da crítica da economia política pela teoria habermasiana.

Por fim, em um esforço conclusivo, tomamos por objetivo sintetizar o significado do reconstrutivismo habermasiano à teoria social contemporânea, avaliando as possíveis superações e contradições das insuficiências do materialismo histórico, bem como identificar suas persistências analíticas pela consideração do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção no seio do capitalismo. Sintetizando a estrutura analítica decorrida em nossas investigações, o confronto dos argumentos de Habermas frente à reconstrução do materialismo histórico nos servirá conclusivamente não só para pontuar a crítica analítica dos capítulos anteriores, mas também para fechar a linha de desenvolvimento sustentada em nosso estudo, perpassando a redução do materialismo histórico à linguística sociológica e à epistemologia filosófica para identificar os potenciais ainda por serem retomados na análise social pela crítica da economia política.

Em suma, ao delimitarmos em nosso plano analítico o trajeto percorrido por Habermas no estabelecimento de seu projeto teoricamente crítico e emancipatoriamente orientado, nos propomos a investigar como a reconstrução da relação entre a teoria e a práxis, passando pela crítica da razão funcionalista e pelo diagnóstico de sua expressão como sustentáculo do capitalismo tardio, terminou por sintetizar a própria reconstrução do materialismo histórico e, posteriormente, o que viriam a ser os princípios fundamentais de sua teoria comunicativa como superação da crítica da economia política no enfrentamento da pós-modernidade pela refundamentação das interações sociais em um nível simbolicamente referenciado.

Por mais ampla que esta delimitação possa parecer, não objetivamos porém examinar minuciosamente cada um destes momentos, mas analisarmos pontual e criticamente a disposição reconstrutiva que Habermas empreende ao longo de todo este percurso intelectual. Deste modo, temos por objetivo final poder contribuir com as teorias crítica e social ao problematizarmos a reconstrução do materialismo histórico não apenas como um momento preparatório de constituição da teoria da razão e da ação comunicativas, mas como um esforço de cunhar uma teoria da evolução social que, ao se pretender mais apropriada para a apreensão dos problemas contemporâneos pela crítica da economia política e pela compreensão materialista da história, incide em contradição com seus próprios pressupostos ao se afirmar como práxis, mas situar seu diagnóstico de tempo apenas como crítica da ideologia, ao se afirmar como perspectiva emancipatória, mas diluir as relações de produção e de classes aos aspectos formais e institucionais do entendimento mútuo e relacionalmente consentido entre os indivíduos.

## Introdução

A teoria crítica de Jürgen Habermas, ao menos no que tange a análise das sociedades organizadas sob o modo de produção capitalista, referencia um debate muito particular na teorização dos significados engendrados pelas reestruturações produtivas que tiveram início ainda no final de 1945 no Japão, tomaram maior força em 1970 nos Estados Unidos e na maior parte da Europa Ocidental, e que, ainda na contemporaneidade, estariam se reproduzindo por todo o mundo. Preocupado com as consequências históricas apresentadas pelo desenvolvimento das relações capitalistas em um estágio avançado, isto é, em um estágio em que a concentração econômica das grandes empresas já teria se constituído de tal forma que permitisse a elas rearticular, em nível mundial, as relações de produção de determinadas regiões para a ampliação centralizada de seus lucros; e em que, por isso, os Estados teriam também de intervir nas relações de mercado para prevenir a irrupção de crises que se alastrassem estruturalmente das economias regionais às relações econômicas mundiais, estagnando a capacidade acumulativa das empresas privadas e colocando em cheque a estabilidade das relações econômicas e políticas das sociedades, Habermas analisa que um modelo de organização social fundamentado sobre estes pressupostos capitalistas de produção, levado ao limite, estaria também fundamentado sobre sua autodestruição pelo distúrbio do equilíbrio ecológico, pelo comprometimento da formação social dos indivíduos, em seu sentido antropológico de constituição cultural e psicológica das personalidades, e pela inviabilização do desenvolvimento interdependente das sociedades por todo o globo (HABERMAS, 2002: 47-48, 57).

Para Habermas, no entanto, a reversão deste processo autodestrutivo não poderia ser simplesmente instituída pelos seres humanos através da força de sua consciência e de sua vontade. Apoiando-se em um primeiro momento sobre a apreensão materialista da história e sobre a análise social pela crítica das relações econômico-políticas, Habermas dá continuidade à interpretação de que as relações sociais historicamente caracterizadas pelo modo de produção capitalista teriam, ainda em um estágio inicial de superação da ordem feudal e de desenvolvimento das sociedades modernas guiadas pela razão esclarecida do iluminismo, dividido a sociedade pelas relações de produção, isto é, pela propriedade das forças produtivas, entre dois grandes grupos - os capitalistas, proprietários dos meios de produção, e os trabalhadores, proprietários de sua força de trabalho. Assim, os agentes sociais se constituiriam não pela singularidade biológica comum a seu gênero, por sua humanidade, mas pelo desempenho de suas atividades econômicas politicamente organizadas e,

consequentemente, em classes que se dispõem cada qual na defesa de seus interesses. Deste modo, Habermas pressupõe pelo pensamento marxista que não caberia primariamente à humanidade transformar a sociedade capitalista por um projeto idealizado a partir de sua essência genética, mas aos capitalistas pela continuidade de seu projeto social já instituído pelas revoluções burguesas entre os séculos XVIII e XIX, de uma sociedade organizada pelos princípios de um mercado constituído pela livre concorrência, ou aos trabalhadores pela revolução socialista, pela construção de uma sociedade organizada por relações de produção emancipadas, que não diferenciariam econômica e politicamente os indivíduos pela propriedade das forças produtivas (HABERMAS, 2013b: 591-597, 647-656).

Duas constatações se fazem presentes na compreensão de Habermas. A primeira é a de que, se o capitalismo em sua fase liberal, de superação das relações feudais, teria encontrado seus limites pelo desenvolvimento de relações de mercado já não mais estruturadas sobre os princípios de livre concorrência, então sua forma avançada - em que grandes oligopólios e monopólios organizariam as relações de produção com a intervenção dos Estados - seria o modo pelo qual as sociedades teriam se reestruturado para a continuidade de sua existência. A segunda é a de que, sendo o capitalismo avançado um modelo de organização social que estaria condicionado, por suas próprias relações de produção, a gerar a destruição das sociedades contemporâneas, seu potencial autodestrutivo seria sua própria limitação enquanto modelo de organização social, pressupondo que, para a continuidade da existência dos seres humanos em sociedade, uma nova forma de sociabilidade deveria se constituir historicamente.

Estas constatações são também expressão de uma apropriação empreendida por Habermas, condizente em seus princípios, aos escritos de Marx em *O Capital*. Marx descreve que, no capitalismo liberal, as relações de produção se dividem segundo a propriedade das forças produtivas, isto é, entre aqueles que detêm a propriedade dos meios de produção, sejam estes meios propriedades rurais, máquinas, fábricas, indústrias, matérias primas, capitais de investimento e/ou quaisquer outros meios necessários à produção de riquezas, e aqueles que, não detendo a propriedade dos meios de produção, não detém senão a força produtiva de seu metabolismo corporal, sua capacidade física e mental de produzir bens que tenham usos aos seres humanos por sua força de trabalho, como modo de garantir sua própria subsistência. Os meios de produção, por mais que forneçam e reúnam os materiais necessários, bem como facilidades técnicas para as tarefas produtivas, não bastam por si só para a transformação de materiais brutos em bens úteis, do mesmo modo que a força de trabalho, desprovida de meios de produção, não é capaz de empreender sua capacidade metabólica de transformação de materiais brutos em bens úteis sem o consumo de matérias primas e de ferramentas auxiliares.

Assim, nas relações de produção os capitalistas, os proprietários dos meios de produção e dos capitais necessários para a aquisição e fornecimento de matérias primas, ferramentas e outros utensílios e tecnologias produtivas, contratariam os trabalhadores, proprietários tão somente de sua força de trabalho para suprir suas necessidades de subsistência, em troca de um salário, em troca de uma quantia monetária à qual teria correspondência, nas relações de mercado, um determinado poder aquisitivo que possibilitaria aos trabalhadores adquirirem as mercadorias para seu consumo e, assim, o suprimento de suas necessidades mínimas para a manutenção de sua existência (MARX, 2013: 241-251).

Os capitalistas, para pagarem tanto os custos de produção quanto obterem um retorno para investimentos e também para sua apropriação privada, explorariam estes mesmos trabalhadores para a produção de excedentes - de bens que, quando vendidos, apresentassem em sua totalidade o retorno de um montante superior ao gasto no pagamento dos salários e dos outros custos produtivos -, empregando também novas tecnologias e técnicas organizacionais para intensificarem os processos produtivos e, assim, ampliarem cada vez mais sua capacidade de acumulação econômica. Se, nesta configuração, o interesse último de um capitalista seria o de obter cada vez mais lucros reduzindo seus custos de produção, inclusive os gastos com salários, e adquirindo o maior retorno possível de seus investimentos na ampliação de seu modo de produção, o interesse de outro capitalista não seria diferente. A relação entre os capitalistas seria então a de uma contínua concorrência na disputa pelos modelos mais eficientes para a produção de excedentes, que pelo aumento dos lucros pela redução dos custos de produção ou pela articulação de processos produtivos capazes de gerar níveis maiores de excedentes a custos estáveis, estabeleceria uma lógica competitiva na qual, até que houvesse o monopólio de uma empresa em um ou mais setores produtivos, só manteria a contínua expansão das relações de produção por meio de uma relativamente equilibrada competição interempresarial (MARX, 2013: 255-263, 393).

Os trabalhadores, enquanto sujeitos condicionados à venda de sua força de trabalho e, portanto, sujeitos à intensificação dos processos de exploração de sua força produtiva, não poderiam então reivindicar mais do que a redução de suas jornadas de trabalho e melhores salários, o que lhes permitira não só desempenhar outras atividades sociais para além da vida produtiva como também lhes proporcionaria melhores condições materiais de existência pelo aumento de seu poder de aquisição. Com mais tempo liberado das atividades de produção sob a lógica capitalista e com maior acesso aos bens necessários à sua vida material e social, um trabalhador poderia assim se constituir, senão como um indivíduo objetivamente autônomo como intencionava o iluminismo, como um ser não reduzido apenas a sua instrumentalidade.

O interesse dos trabalhadores por menores jornadas de trabalho e por melhores salários, no entanto, se opõe ao interesse dos capitalistas em aumentarem a produção de excedentes em suas empresas. Pela competição entre os capitalistas, uma empresa que deixa de renovar seus processos produtivos e de ampliar sua capacidade de acumulação abre espaço para que outras empresas tomem seu lugar nas relações de mercado, resultando em sua falência e na miséria econômica de seu proprietário. E, mesmo quando os termos de competição são ajustados por pressão das massas populares ou de comum acordo entre diferentes capitalistas para haja relativas melhorias para os trabalhadores, há relações de mercado para além da capacidade de acumulação pelos processos produtivos que permitem que as empresas continuem se expandindo por diferentes formas, permitindo que a acumulação centralizada de um capitalista, ou de um grupo de capitalistas em associação, ainda assim tenha vantagens sobre seus concorrentes. A expansão das capacidades de acumulação para além dos processos produtivos, no entanto, é apenas uma resposta à formal regulamentação das jornadas de trabalho e dos salários. Esta expansão só pode se realizar se, por meio do aumento de suas capacidades produtivas, da especulação financeira ou da mobilização de suas reservas econômicas na aquisição de concorrentes ou na ampliação de suas unidades, uma empresa também aumentar sua capacidade de produção de excedentes e de transformação destes excedentes produzidos em capitais (MARX, 2013: 309-316; 342).

Portanto, para além das relações de produção que dividiriam socialmente capitalistas e trabalhadores assalariados em diferentes grupos definidos economicamente pela propriedade de suas forças produtivas, o capitalismo enquanto modo de produção e princípio de sociabilidade entre os seres humanos os dividiria também, por seus interesses antagônicos, em diferentes classes políticas. O antagonismo de classes, em que capitalistas se articulariam econômica e politicamente na garantia da continuidade de seus privilégios nos processos produtivos e os trabalhadores, por sua vez, também se articulariam econômica e politicamente na contestação da organização produtiva que os alienaria, que os impossibilitaria de se apropriarem livremente dos bens produzidos por sua força de trabalho, se direcionaria então ao controle da instituição jurídica que poderia regular de forma preponderante as relações de produção, isto é, se direcionaria ao poder de influência e controle do Estado.

Se, para o proletariado, a contínua reivindicação por melhores condições de trabalho encontraria seus limites estruturais ao se defrontar com o interesse dos capitalistas em manterem a propriedade privada dos modos de produção e, assim, seus privilégios em acumularem riquezas pela exploração da força de trabalho assalariada, a contestação do direito à propriedade privada seria então a condição para uma nova organização societária em

que não houvesse a diferenciação econômica e política das forças produtivas envolvidas na produção material e social da existência humana. O Estado, em seu papel de organização jurídica das relações sociais, significaria então para os trabalhadores assalariados a possibilidade de fundar uma nova sociabilidade em que as relações de produção não mais se baseassem na exploração cada vez maior de sua força de trabalho. Enquanto que, para os capitalistas, este mesmo Estado significaria, como significou historicamente na superação das relações de produção servis das sociedades feudais, a fundamental garantia, por todos os meios jurídicos e coercitivos necessários, a persistência da propriedade privada como princípio de produção econômica e, conseqüentemente, como princípio político de ordenação social (MARX; ENGELS, 2005: 42-58, 67; MARX, 2013: 809-813, 843).

A propriedade privada sob a lógica capitalista, no entanto e, em favor dos proletários, não seria capaz de dar lugar a relações de produção que não se fundamentassem em um modelo produtivo estruturado sobre a produção de excedentes, sobre a exploração da força de trabalho assalariada e de conversão dos bens produzidos por essa exploração em capitais. Para a superação da condição em que a sociabilidade dos seres humanos se daria tão somente sob a forma de forças produtivas organizadas pelas relações capitalistas de produção, a propriedade privada deveria ser revolucionada de modo que os bens socialmente produzidos fossem destinados ao atendimento das necessidades humanas, sem a apropriação de qualquer bem que não fosse feita de maneira socialmente equivalente, revolucionando tanto as próprias forças produtivas e as relações de produção infraestruturais quanto as relações jurídicas superestruturais da sociedade (MARX; ENGELS, 2005: 51-58; MARX, 2013: 557-558).

Para Habermas, o embate político protagonizado pela luta de classes primeiramente nos escritos de Marx e Engels e, posteriormente, no legado das análises localizadas sob a teoria social marxista, teria assim se constituído tanto como um modelo descritivo das transformações das sociedades historicamente divididas em classes quanto um modelo de análise das próprias condições de transformação das sociedades capitalistas estruturadas sobre a filosofia liberal e a economia política clássica (HABERMAS, 1983: 111).

Já no capitalismo avançado, por mais que os princípios de divisão social do trabalho ainda estruturassem as relações de produção material e social dos seres humanos, a caracterização econômica e política dos grupos sociais em classes pelas relações de produção já não seria a mesma e, por este motivo, a crítica da economia política já não teria persistência. Isto porque, ao terem se reestruturado as relações de produção pela formação de grandes oligopólios e monopólios empresariais, inserindo-se nestas mesmas relações a figura do Estado em seu papel de instituição reguladora na contingência de crises que porventura



viesses abalar a estabilidade do capitalismo como sistema social, teriam se reestruturado também as relações que colocavam em confronto direto os interesses dos capitalistas e dos trabalhadores, não mais permitindo que, cada qual em identificação aos interesses de seu grupo social antagônico, se identificasse em termos de classes econômicas e políticas. Mesmo que ainda houvessem formas de identificação dos agentes sociais por seus interesses de classe, pelos partidos, sindicatos, movimentos sociais, associações empresariais e organizações trabalhistas, Habermas argumenta que estes mesmos agentes já não seriam capazes de se organizarem sobre projetos políticos de maior amplitude para a transformação social, mas sobre interesses mais pontuais como a redução de impostos, promoção de subsídios e incentivos econômicos ou por direitos e garantias sociais, aumentos salariais e outras questões trabalhistas. Esta interpretação não se trata de um menosprezo aos avanços conquistados por essas questões pontuais, mas constata que, diferentemente das lutas de classes facilmente identificáveis nas sociedades tradicionais em que tinha vigência o capitalismo liberal, no capitalismo avançado, qualquer projeto que objetive a transformação social de modo revolucionário é sistematicamente institucionalizado, arrefecido e negociado pelas burocracias jurídicas e pelos meios de participação política nas democracias modernas, retirando das classes o poder de alteração da ordem social e contendo, assim, as possibilidades de uma ação revolucionariamente organizada (HABERMAS, 2002: 48-55; 2013b: 351).

Pela leitura do materialismo histórico e da crítica da economia política como teorizada por Marx e Engels, não podemos alegar que a transformação das sociedades capitalistas leva, impreterivelmente, à constituição de uma sociedade sem classes pelo socialismo ou pelo comunismo. Reforçando a argumentação de Habermas, os escritos marxistas reiteram a capacidade de uma sociedade de classes em se transformar de modo histórico justamente pela constituição de uma nova sociedade de classes, mesmo que por novos princípios organizativos. O que as sociedades capitalistas teriam apresentado como novidade em relação às outras sociedades classistas é que, pela primeira vez na história da humanidade, haveria a possibilidade concreta de se superar o antagonismo dos interesses políticos das classes na constituição de uma sociedade que não diferenciasse econômica e politicamente, nas relações de produção, seus sujeitos históricos pela propriedade das forças produtivas. Esta possibilidade se constituiria, sobretudo, pelas condições favoráveis à organização dos grupos politicamente interessados que, unidos cada vez mais por motivações recíprocas e por meios de comunicação e coordenação, fariam desaparecer suas diferenças particulares pela defesa de um projeto político em comum, levando assim a cabo a transformação revolucionária de sua estrutura social (MARX; ENGELS, 2005: 40-50; MARX, 2011c: 22, 60-61, 142-143).

Deste modo, a transformação revolucionária do modo de produção capitalista pela supressão da divisão classista poderia vir a se constituir pela vitória dos proletários orientados por um projeto socialista de sociedade. Esta possibilidade, no entanto, seria apenas uma entre tantas no desenvolvimento histórico do capitalismo tardio. Igualmente, outros projetos políticos poderiam vir a se constituir, não resultando necessariamente na revolução socialista. O que a teoria marxista descreve por sua compreensão materialista da história e pela crítica econômico-política das relações de produção são tão somente os movimentos pelos quais as sociedades de classes se organizam, se desenvolvem e se transformam, o que não imputa a estas formas de organização, desenvolvimento ou transformação valores positivos ou negativos de evolução social por uma filosofia da história. A teoria política de Marx e Engels, mesmo tendo militado e apontado para a superação do modo de produção capitalista pela revolução socialista, somente assim se pode fazer por meio da análise do capital enquanto princípio de sociabilidade e ainda se colocando como uma possibilidade politicamente orientada, entre muitas outras, que dependia inevitavelmente da organização e da ação classista do proletariado em contestar os princípios ideológicos burgueses, a contínua tendência social que cada vez mais separa o trabalho dos meios de produção, que cada vez mais transforma o trabalho em trabalho assalariado e os meios de produção em meios de reprodução do capital (ALTHUSSER, 1979: 194-220; MARX, 2003: 5-6).

Na leitura de Habermas, a superação do capitalismo, se não é apenas um dos horizontes possíveis pela intensificação das contradições entre forças produtivas e relações de produção, é algo que impreterivelmente tem de se constituir e, ainda, de modo semelhante e preferível - por meio de uma transformação social em que a sociabilidade capitalista necessariamente dê lugar a outras formas de sociabilidade tão livres quanto possível de coerções econômicas e políticas - a uma moderna filosofia humanista em que o gênero humano alcançaria sua plena realização como ser social através do desenvolvimento histórico de seus potenciais de emancipação. Para Habermas, esta filosofia da história teria seu motor em uma teoria da evolução social que conceberia, no mecanismo linguístico de reprodução do gênero humano, uma latente perspectiva utópica de conciliação e de liberdade que viria a se realizar por uma sociabilidade comunicativa. Porém, mesmo a realização da emancipação utópica de Habermas não se constituiria socialmente por uma dádiva providencial da razão, da ação ou da práxis. A sociabilidade comunicativa seria também, pela constituição de consensos, de entendimentos mutualmente concebidos, um modo dos seres humanos esgotarem dialógica e interacionalmente as consequências de suas intenções e, assim, de não se submeterem à reificação, à redução de seu aspecto social a uma dimensão instrumental.

Se, portanto, em detrimento da razão esclarecida, o capitalismo teria se constituído na modernidade como uma organização social que é, em si mesma, uma forma reificada de sociabilidade, isto é, uma forma de sociabilidade capaz de determinar as relações sociais para além das vontades e intenções dos seres humanos, levando-os a pensarem e agirem dentro dos limites do modo de produção capitalista, Habermas concebe que a razão e a ação comunicativa poderiam, pela produção de entendimentos que mediarão estas mesmas relações sociais, superar a autonomia da sociabilidade capitalista em determinar as formas de relacionamento humano e fundar uma nova sociedade estruturalmente orientada e assegurada pela emancipação, uma sociedade em que não haveria classes ou formas econômicas e políticas de coerção e opressão social (HABERMAS, 2012a: 684-685).

Ainda assim, para não constituir sua teoria reconstrutiva de forma idealizada, como um potencial emancipatório que estaria presente no gênero humano de modo independente a sua constituição social através dos tempos, Habermas precisa localizar, de modo análogo ao materialismo histórico, os sujeitos históricos como agentes da transformação social. Afirmando que a análise das relações de produção não mais seria suficiente para elucidar as possibilidades de superação da reificação inerente aos processos produtivos, bem como os princípios de constituição de sujeitos revolucionários capazes de transformarem a sociedade por meio de projetos políticos classistas, mas ainda reconhecendo a necessidade de se pautar tais horizontes emancipatórios pela apreensão materialista histórica da realidade social, Habermas propõe, por meio de sua teorização, a concepção do par razão e ação comunicativa como operador de uma evolução social que, através de processos geracionais de aprendizagem e progressivo desenvolvimento, possibilitaria à humanidade se organizar socialmente por meio de novas formas de relacionamento não mais reificadas pela sociabilidade tipicamente capitalista (HABERMAS, 1983: 112-123; 2013b: 351-356).

Sustentando seus argumentos, Habermas empreende então três passos analíticos para justificar sua afirmação, a saber: 1. a sistematização de um modelo de teoria crítica que, ao contrário da razão moderna instrumental, como apresentada pela dialética do esclarecimento, sustente a emancipação humana como uma condição circunscrita na própria realidade histórica; 2. a constituição teórica de um método de análise, para além da crítica da economia política, que seja capaz de identificar os limites da sociabilidade no capitalismo tardio pela reconstrução do materialismo histórico, e; 3. a mobilização da teoria comunicativa na paulatina abertura de potenciais emancipatórios pelo desenvolvimento evolutivo das formas de organização societal através das gerações, permitindo assim a retomada da modernidade como projeto de sociedade ainda por se completar na contemporaneidade.

O projeto crítico habermasiano, portanto, se encaminha claramente por um amplo esforço de fazer convergir sob a teoria crítica e a teoria social, para não dizermos também sob o legado de quase todo o pensamento marxista, um diagnóstico de tempo que seja capaz de identificar e de superar a estrutural tendência das relações humanas a se reduzirem a meios, a serem instrumentalizadas como objetos, coisas úteis à consecução de um fim que, sob o capitalismo, se reduz à transformação das relações sociais a capitais, a bens, riquezas e formas de interação que, para além de seu significado social, teriam valor apenas enquanto potenciais de gerar ainda mais bens, riquezas e formas produtivas de interação. O direcionamento de tal esforço, no entanto e, como já esboçado, levanta também questões contraditórias se considerarmos que, sob o materialismo histórico, o deslocamento analítico das relações de produção pela crítica da economia política para a análise das relações de entendimento intersubjetivo pela teoria comunicativa não é capaz de sintetizar uma teoria da evolução social calcada na produção e na reprodução geracional de estruturas cognitivas passíveis de superarem a indissociável reificação presente na sociabilidade capitalista.

Antes disso, o deslocamento das relações de produção para qualquer outra categoria analítica termina por esvaziar o próprio sentido emancipatório da transformação social, já que, ao não reconhecer a centralidade das relações de produção, da exploração do trabalho assalariado nos processos de acumulação e das classes na disputa política de seus interesses, Habermas também deixa de reconhecer em sua reconstrução do materialismo histórico que a reificação responsável por bloquear as possibilidades de liberdade e igualdade humana advém justamente da persistência do fato de que uma pequena parcela da população, por ser a proprietária dos meios de produção, detém também o direito de se apropriar do trabalho e dos bens produzidos por meio da atividade laboral de uma parcela social que não possui nada senão sua própria força de trabalho, ou seja, da absoluta maioria da população.

A consequência deste movimento teórico, para além de neutralizar a interpretação da teoria das classes em que os proprietários dos meios de produção e os trabalhadores assalariados teriam interesses antagônicos, encampando a luta política em que os primeiros não teriam outro interesse que não manter seus privilégios nas relações de produção e os últimos não teriam outra alternativa senão a organização na busca da superação da divisão da sociedade em duas grandes classes sociais diametralmente opostas, invalidaria também as interpretações que identificariam, nos proprietários dos meios de produção, os sujeitos capazes de darem continuidade às revoluções burguesas dos séculos XVIII e XIX, ou, nos indivíduos que não têm senão sua força de trabalho a vender para a manutenção de sua vida, os sujeitos capazes de transformarem o capitalismo a ponto de suprimir sua lógica fundante.

Se não houvesse um antagonismo de interesses disputados nas relações de produção e, portanto, não houvesse a luta política das classes na conquista de seus interesses, por que então a emancipação seria ainda um horizonte a ser contemplado? Não estariam as condições materiais de emancipação já constituídas na realidade social?

A sustentação da emancipação como elemento condicionado pela superação da reificação só se manteria se Habermas considerasse que os trabalhadores, tanto quanto os proprietários dos meios de produção, impelidos pela competitividade do capitalismo, se vissem de alguma forma determinados a dar continuidade às relações capitalistas de produção. Tal determinação se apresentaria então de forma tão completa a ponto de inviabilizar qualquer alternativa à superação do capitalismo como princípio de sociabilidade? Se esta determinação não fosse completa senão pela existência de uma escolha mínima, seria então a transformação social uma mera questão de consciência? Quais seriam, pois, os impasses à formação desta consciência capaz de transformar a realidade social?

Neste ponto é que a teoria comunicativa, pela reconstrução habermasiana do materialismo histórico, se sustentaria como alternativa à perspectiva classista da análise das relações sociais organizadas sob o capitalismo, mas é também neste ponto em que ela encontraria seus limites. Se as condições de desenvolvimento dos aspectos comunicativos estariam situadas fora das relações de produção das necessidades materiais necessárias à existência social dos seres humanos, sobre quais bases elas se sustentariam senão sobre idealizações e construções utópicas de uma realidade sempre por ainda se realizar?

É aqui também que se inicia nossa proposta de estudo, pela verificação de como Habermas justifica em seu projeto reconstrutivo a existência de condições que permitam a superação dos limites lógicos da sociabilidade capitalista pelo deslocamento de categorias fundamentais do método materialista histórico de análise social. Ao propor a reconstrução do materialismo histórico em conjunto com os pressupostos da teoria crítica, Habermas não só toca na questão da emancipação humana como coloca em cheque a validade da teoria social marxista ao argumentar, sobretudo, que o capitalismo já não mais teria sua estrutura pautada pelas relações de produção, mas por questões de legitimação moral, normativas no sentido em que se afirmam sem reconhecer que a moralidade é, ela mesma, síntese da organização social que se mobiliza incessantemente para a produção das condições necessárias a sua existência.

## 1. A teoria crítica de Jürgen Habermas

O diagnóstico de tempo produzido por Jürgen Habermas, entendido aqui como uma ampla coletânea de escritos que, já atravessando mais de meio século, vão desde a década de 1950 às suas publicações mais recentes, por mais que se apresente como um corpo diversificado de abordagens metodológicas e de fragmentos temáticos ao longo de seu desenvolvimento, aponta para a persistência de uma sólida disposição analítica sempre presente em seu percurso intelectual: a disposição de constituir um modelo de teoria crítica como um contínuo esforço de reconstrução teórica da sociedade (HABERMAS, 1997a: 21).

O reconstrutivismo analítico das sociedades, como compreendido por Habermas, se assemelha analogamente aos pressupostos analíticos das competências linguísticas, que avaliam que, para fazer o pleno uso da linguagem, uma fonte discursiva deve ser igualmente capaz de dominar e operar um complexo conjunto socialmente constituído de regras e estruturas gramaticais. Não havendo esta capacidade de comunicação plena, um discurso ainda pode ser proferido, mas sem a garantia de uma possibilidade de compreensão social de seu significado. Assim, a reconstrução teórica da sociedade poderia também ser concebida como um procedimento crítico de compreender os fenômenos sociais a partir das regras e das estruturas que fundamentam os princípios organizacionais das sociedades. Tanto quanto uma fonte discursiva na composição de sua mensagem, o pesquisador social poderia então interpretar a realidade de modo a explicar a estrutura relacional de todas e quaisquer particularidades históricas socialmente constituídas (HABERMAS, 2013a: 37-42).

Traçando um marco diferencial da teoria crítica clássica, a proposta reconstrutiva de Habermas não mais assentaria a orientação emancipatória de seu modelo de análise sobre a aporia da dialética do esclarecimento primeiramente constatada por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, em que a crítica da razão instrumental estaria estruturalmente impossibilitada pelos próprios limites da racionalidade moderna<sup>1</sup>. Dispondo-se de modo autorreflexivo, a teoria reconstrutiva de Habermas partiria do questionamento dos motivos pelos quais esta racionalidade, ao invés de constituir formas de organização social cada vez mais permeadas de igualdade e liberdade entre os seres humanos, terminou justamente por constituir uma forma hegemônica de sociabilidade tão mais autônoma quanto usurpadora das possibilidades de emancipação, contradizendo assim o próprio projeto de modernidade iluminista, em que a razão seria o arauto humano na solução de problemas políticos.

---

<sup>1</sup> Para uma análise mais detalhada desta constatação de Adorno e de Horkheimer, conferir *O conceito de esclarecimento em Dialética do esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 17-46).

Em convergência com as contribuições centrais de Adorno e de Horkheimer, Habermas parte ainda do diagnóstico de que a racionalidade instrumental teria adquirido maior autonomia na determinação política da organização social contemporânea quando da regulação do capitalismo pelos Estados, concebendo também que esta razão teria se reificado, se autonomizado do domínio humano a partir da correção das contradições internas do próprio modo de produção capitalista, impedindo logicamente que este gerasse as condições de sua própria superação. Seu projeto reconstrutivo, no entanto, evita que a questão emancipatória seja problematizada em dependência aos limites intrínsecos da racionalidade instrumental, argumentando que os modelos analíticos da teoria crítica devem encontrar sua sustentação não pelas limitações de uma racionalidade única, que historicamente se demonstrou antinômica, contraditória a si mesma, mas por uma racionalidade que permita, por critérios sociais de validação, a fundação de sociabilidades alternativas pela práxis do consenso e do entendimento mútuo, por uma racionalidade comunicativa que faça frente às imposições sistêmicas do capitalismo e reorienta tanto o caráter crítico quanto emancipatório das formas de reprodução social (HABERMAS; 1992: 104-106; 2000: 110, 413; 2012a: 657-665).

A teoria reconstrutiva de Habermas se caracterizaria, portanto, por sua disposição em reconstruir o sentido emancipatório da teoria crítica em conjunto com um método de apreensão dos fenômenos sociais que não parte e que não se limita à busca filosófica da emancipação, mas que pretende ancorar as possibilidades de emancipação pela práxis comunicativa na objetividade histórica da estrutura social capitalista e, conseqüentemente, em sua superação como o fundamento da sociabilidade entre os seres humanos na contemporaneidade (HABERMAS, 2012b: 689-714). É este o sentido pelo qual compreendemos que a reconstrução do materialismo histórico pelo modelo habermasiano de teoria crítica vislumbra a possibilidade de deslocamento da análise das relações de produção no cerne da crítica da economia política em favor das interações simbolicamente mediadas.

Ao reconhecer que a análise da produção das condições materiais de existência social sob o capitalismo é fundamental para a compreensão do estado de reificação das relações sociais, ou, em síntese, que a análise do capitalismo em sua forma contemporânea é essencial para a crítica das determinações que transformam em coisas as relações sociais, Habermas situa na crítica à razão reificada e em sua superação a condição primária para a abertura de potenciais emancipatórios. No entanto, sua alegação de que o capitalismo teria sido corrigido pela administração do Estado pressupõe também a leitura de que, não fosse este paliativo, haveria uma força no desenvolvimento das relações produtivas que seria capaz de suprimir as injustiças e desigualdades geradas pelo modo de produção capitalista. Que força seria esta?

A alusão a uma leitura muito particular aos escritos de Marx e Engels na análise do capitalismo do século XIX e, de modo mais detido, na constituição do materialismo histórico enquanto método de compreensão e de análise da realidade social, apresenta-se de modo central, levantando também muitas questões sobre a afirmação em que Habermas sustenta uma possível superação das contradições do capitalismo. Se, na teoria marxista, o antagonismo de classes atingiria o limite em que a extinção da propriedade privada seria a única solução para os conflitos sociais, para Habermas, dadas as intervenções do Estado na administração da lógica contraditória do capitalismo, este mesmo antagonismo não teria mais lugar, já que a exploração do trabalho não seria mais o elemento fundante da produção de mercadorias e excedentes. Estariam então as contradições do capitalismo superadas?

A ingenuidade de tal afirmação não ocorre ao projeto habermasiano como para alguns outros autores que também produziram formulações teóricas sobre o mesmo período, mas, ao não identificar na exploração do trabalho a centralidade categórica para a análise teórica do capitalismo em sua forma contemporânea, Habermas retira o peso das forças produtivas e das relações de produção na determinação das formas de sociabilidade para fundamentar uma nova dimensão na evolução da história, nuclearmente centrada no aspecto interativo das relações sociais. Assim, os problemas sociais gerados pelo capitalismo não estariam estruturalmente atrelados à apropriação privada das riquezas socialmente produzidas pela exploração do trabalho humano, mas nas mediações simbólicas que legitimariam a persistência reprodutiva da lógica capitalista de produção. Tais mediações simbólicas seriam, por sua vez, produzidas através de formas linguísticas, de conjuntos semânticos e cognitivos construídos geracionalmente pela aprendizagem social e que apenas desbloqueariam os potenciais de emancipação humana por meio da ação orientada pelos pressupostos da razão e da ação comunicativa (HABERMAS, 2002: 90-98; 2012b: 681-689).

Portanto, longe de alegar que as condições para a emancipação já estariam colocadas na realidade social ou que elas já não mais seriam possíveis pelo estado em que se encontram as relações sociais sob o modo de produção capitalista, o que Habermas argumenta é que os comportamentos emancipatórios necessários à transformação social é que se alteraram. A luta de classes sustentada pelo antagonismo de interesses políticos já não mais se constituiria como o palco sobre o qual se desenvolveriam historicamente as sociedades industriais e, assim, os potenciais emancipatórios só seriam passíveis de alcance pelo enfrentamento da razão instrumental, transferindo o poder de determinação das relações sociais, da organização da vida social e da produção de condições materiais de existência social das formas reificadas de sociabilidade para as formas comunicativamente estruturadas (HABERMAS, 1983: 126).



É este o sentido de reconstrução projetado por Habermas sobre o materialismo histórico, de reconstruir seus potenciais de apreensão e análise da realidade social ao mesmo tempo em que, não constatando mais nesta realidade a existência de relações econômicas e políticas sobre as quais se estruturariam as classes sociais, trata de identificar em aspectos ontológicos e ontogenéticos de cognição e comunicação intersubjetiva os pressupostos de uma práxis capaz de dar continuidade aos movimentos históricos de transformação social. E é sobre este sentido de reconstrução que se coloca o fio condutor para a análise pretendida neste estudo. Sendo a linguagem, a cognitividade e a compreensão semântica elementos sociais construídos dialeticamente na produção das condições materiais de existência social, não estariam elas também fadadas a reproduzirem as limitações das interações humanas estruturadas sobre a reificada sociabilidade capitalista? Se, para Habermas, o capitalismo tardio não se trata de mais do que uma questão de legitimação, de uma estrutura linguística responsável por produzir e reproduzir contínua e dialeticamente as relações sociais, não seriam então a razão e a ação comunicativa comportamentos emancipatórios tão reificados quanto as relações sociais em que estão inseridos e, por isso, tão tautológicos, tão encerrados em sua lógica interna quanto as aporias da dialética do esclarecimento e a análise crítica da materialidade histórica das sociedades contemporâneas pela razão instrumental?

Parece-nos contraditório que, ao apoiar sua teoria reconstrutiva da sociedade sobre a reconstrução do materialismo histórico, Habermas acabe por inverter metodologicamente a relação dialética entre os aspectos materiais da realidade, a abstração destes aspectos pelo pensamento teórico e, por fim, a síntese necessária a seu diagnóstico de tempo por meio de uma teoria que sustente objetivamente a realidade por sua reconstrução teórica. De modo sucinto, nos parece contraditório que Habermas, para explicar as sociedades industriais a partir dos anos 1970, parta de uma categoria analítica que não pode ser pensada senão por uma condição idealizada, de algo que deveria ter se apresentado como um comportamento no gênero humano por toda história e, ainda assim, não se constituiu diante da própria realidade, mas que ainda se pretende como o fundamento da evolução social ao longo das eras.

No esclarecimento destas questões, tomamos a reconstrução do materialismo histórico e a teoria comunicativa de Habermas sob análise, centrando também nossos esforços investigativos sobre sua produção teórica. Nossa intenção não é, no entanto, desenvolver uma pesquisa interna desta produção, mas confrontar a sustentação dos argumentos nela presentes com as insuficiências analíticas do pensamento teórico que Habermas alega superar, isto é, nossa intenção é a de verificar a persistência da crítica da economia política sobre a teoria comunicativa na análise das sociedades contemporâneas organizadas sob o capitalismo.

Neste sentido, atentamos para as particularidades metodológicas e estruturais do estudo aqui presente que, antes de proporem a leitura exegética do percurso intelectual de Habermas, circunscrevem, na medida em que as questões que apresentamos anteriormente nos são relevantes, à teoria social de tradições marxistas, críticas da economia política e das sociedades cingidas econômica e politicamente pelo antagonismo dos interesses de classe.

Do mesmo modo, não é nosso intuito fornecer uma definição imperativa de teoria social<sup>2</sup>, mas também não podemos simplesmente generalizá-la como todo e qualquer esforço que se debruce sobre a explicação da realidade social. Nesta análise, o que tomamos por teoria social parte de uma disposição que compreende a realidade histórica como uma síntese de múltiplas relações que não são *sui generis*, ou seja, de uma disposição que compreende as relações sociais como partes compostas de muitas outras relações próprias de estudos das áreas da economia, dos estudos jurídicos, da psicanálise e enfim, de tantas outras disciplinas fragmentadas no ambiente acadêmico. Em outras palavras, identificamos uma análise teórica por teoria social quando esta compreende que, apesar das arestas disciplinares instituídas ao desenvolvimento cognitivo acadêmico, os fenômenos da realidade só podem ser apreendidos de maneira muito mais complexa do que tão somente a Sociologia, a Antropologia ou a Ciência Política - enquanto fragmentações teóricas -, seriam capazes de compreender, tanto por suas limitações disciplinares quanto pela complexidade do que é propriamente social.

Ademais, quando tratamos da teoria social sob a influência marxista, apreendemos também as questões de método que estão implícitas na compreensão materialista e dialética da realidade histórica, as questões de método que pressupõem a não diferenciação entre teoria e prática, ou, pelo menos, a não constituição da ação prática como finalidade de um esforço teórico, mas ao contrário, do esforço teórico abstrativo que parte *da e pela* prática e suas consequências materiais. Não obstante, consideramos como teoria social marxista os esforços teóricos que não separam, em seu método de investigação social, a realidade concreta da realidade teórica e que concebam, portanto, sua própria existência teórica como uma forma manifesta da realidade social, não se sustentando assim sobre as projeções lógicas de uma racionalidade puramente idealizada.

---

<sup>2</sup> Para uma historiografia mais detida sobre os autores e obras da teoria social clássica, conferir os capítulos *Introdução* e *A importância dos clássicos* em: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. São Paulo: UNESP, 1999. Para uma análise mais detida sobre a historiografia da teoria social de bases materialistas históricas, principalmente nos escritos de Marx e Engels, conferir: NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do método de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011. Por fim, para uma análise mais detida sobre o significado do estatuto de teoria social na análise econômico política e na teoria política das obras de Marx, conferir os capítulos *Marx* e *Capitalismo, socialismo e teoria social* de: GIDDENS, Anthony. *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Presença, 2005.

Assim, quando partimos das considerações de Habermas na análise das reestruturações produtivas que assumiram plena forma nos anos 1970 sob a teoria social, em que o esfacelamento do modelo de acumulação organizado sob o taylor-fordismo que até então, conjuntamente com as políticas estatais de bem-estar social, fornecia uma aparente estabilidade social, política e econômica - ao menos nos países capitalistas avançados -, deu lugar não a uma forma de organização produtiva em que as desigualdades sociais não tivessem mais lugar, mas a uma forma de organização produtiva com capacidade ainda superior de acumulação e, por consequência, de gerar desigualdades sociais ainda mais profundas, objetivamos investigar como o autor confronta a persistência da teoria marxista em afirmar a estrutural incorrigibilidade da lógica de produção e de acumulação do capitalismo.

Se, por um lado, a lógica de sustentação das relações capitalistas de produção demonstrou sua incontestância pela regulação estatal, por outro, também não deixou de desenvolver novos modos de assegurar a recuperação de seu ciclo reprodutivo no atravessamento de crises e, por conseguinte, a reestruturação de seu projeto de dominação societal pelo tensionamento das forças sociais. Em estreita relação, findado o compromisso social do Estado em administrar as desigualdades sociais produzidas pelo capitalismo, tanto a concorrência entre as empresas na busca pela maximização de seus lucros quanto a inserção de novas técnicas e tecnologias na organização produtiva possibilitou a flexibilização dos processos de acumulação. Dizer que os processos de acumulação se tornaram flexíveis, no entanto, é demasiado simplista e requer também que reconheçamos que, na flexibilização dos processos de acumulação, flexibilizam-se também muitos outros fenômenos ligados às relações de produção, como a exploração de matérias primas e de força de trabalho.

Neste panorama, as desigualdades sociais geradas pelo capitalismo não mais corresponderiam necessariamente à questão da exploração do trabalho vivo, mas poderiam também ser associadas a motivações prevalentemente externas à dimensão industrial como concebida tradicionalmente pela crítica da economia política, a exemplo da produção de serviços, conhecimentos, informações e outros bens imateriais que, justamente por serem bens produzidos pelo trabalho cognitivo, não seriam mensuráveis. Para Habermas, como para tantos outros autores de sua geração, esta questão fundamentaria a dissolução da divisão técnica do trabalho, transferindo para as faculdades comportamentais e cognitivas do raciocínio lógico e abstrato o papel antes desempenhado pelo trabalho vivo, manual e repetitivo na produção de riquezas. Compondo novas formas de utilização da força produtiva proveniente dos seres humanos, a automação proporcionada pelas máquinas e técnicas de produção transformaria também as condições de sociabilidade e desenvolvimento social.

Reestruturada as dinâmicas de produção e consumo pela transformação das relações predominantemente fabris, a exploração do trabalho assalariado perderia sua centralidade diante das novas formas de empregabilidade e organização produtiva, esvaziando o potencial de transformação social pela superação estrutural das contradições do sistema capitalista. Se antes a antagônica diferenciação econômico-política entre os proprietários dos meios de produção e os trabalhadores se dava fundamentalmente pelas relações presentes na produção industrial de riquezas, o novo caráter abstrato e imensurável das riquezas produzidas passaria então a diluir esta mesma identidade econômico-política em regimes de maior integração e cooperação, constituindo o que Habermas considerou, dialogicamente em crítica às obras de Claus Offe e André Gorz, respectivamente *Trabalho & Sociedade* e *Caminhos para o Paraíso*, como a domesticação social da lógica capitalista<sup>3</sup> (HABERMAS, 1987: 105-112).

O desenvolvimento e a inserção de novas tecnologias produtivas, de gestão e de organização do trabalho nas relações de trabalho já havia sido objeto de investigação de Marx, temas tratados respectivamente no capítulo *Maquinaria e lucro* dos *Grundrisse* e no capítulo XIII, *Grande indústria e agricultura*, d'*O Capital*. Marx constatou que a utilização de formas automatizadas de produção sob o domínio do capital não necessariamente diminuem o papel estrutural do trabalho na produção de riquezas. A exemplo da maquinaria, novas tecnologias e técnicas de produção podem sim diminuir a quantidade de trabalho necessário para a produção de uma mesma riqueza, mas não diminuem a necessidade de exploração do trabalho por parte dos capitalistas na produção de excedentes, na extração da mais-valia e na objetivação de novos capitais (MARX, 2011b: 699). Do mesmo modo, ainda pela leitura de Marx, poderíamos constatar que mesmo o desenvolvimento das relações de produção pela transformação das dinâmicas de exploração, seja no chão da fábrica, nos escritórios, salões comerciais e no setor de serviços, não significa necessariamente a negação do trabalho como elemento sociabilizante, mas justamente a afirmação deste como meio de subjugo, como forma de opressão econômica e política das individualidades (MARX, 2013: 572-573).

Assim, com base nesta virtualidade do trabalho, propagar-se-iam duas pretensas constatações causais: a primeira de que, sendo o valor dos bens cognitivos uma grandeza não mensurável, cairia por terra toda a teoria do valor que identifica, no capitalismo, o mecanismo hegemônico de dominação social por sua capacidade de autovalorização; em consequência, desarmada de sua imanente autovalorização, a lógica produtiva da sociabilidade capitalista já não seria mais o fundamento determinante das relações sociais em sua forma reificada.

---

<sup>3</sup> Habermas considera que não foi somente a perspectiva classista, mas também a capacidade persuasiva da abolição do trabalho pelo socialismo utópico que perdeu sua força neste contexto (HABERMAS, 1987: 106).

## 1.1. Os precedentes históricos e os fundamentos teóricos de um novo modelo crítico

As teses que se desenvolveram a partir do enunciado esgotamento das sociedades industriais na segunda metade do século XX se demonstraram questionáveis ao afirmarem que a força produtiva do trabalho humano não mais seria, tanto na produção fabril quanto em sua forma elementar na produção de bens e riquezas sociais, o pilar fundamental de estruturação das sociedades capitalistas. Como alternativa, tais teses sustentaram por suas afirmativas que a já tradicional produção industrial teria sido superada por uma condição pós-material de organização produtiva, tendo então em sua dimensão pós-industrial, isto é, na produção de serviços, conhecimentos, informações e de outros bens imateriais, como o desenvolvimento cultural e, de modo mais particular à nossa análise, o desenvolvimento da razão e da ação comunicativa, a centralidade estrutural de sua sociabilidade.<sup>4</sup>

Por consequência destes diagnósticos, estas teses teriam retirado também do plano teórico em questão as categorias referentes à análise da sociedade industrial e de seus fenômenos estruturais, tais como a mercadoria, as classes sociais e sua constituição nas relações de produção. O intercâmbio de bens voltado à acumulação de capitais pela exploração da força de trabalho e de produção de excedentes, sua dinâmica engendrada na formação das individualidades e sua expressão objetivada na formação de interesses econômicos e políticos assim teriam sido deslocados em favor de outras categorias analíticas, que identificariam que a organização social contemporânea, por sua vez, se estruturaria por outros elementos que não os presentes nos processos de produção das condições materiais de existência social da humanidade. Estas teses alegariam, portanto, que o trabalho humano enquanto força produtiva teria ocupado um lugar secundário na organização das relações sociais, quando, de fato, as formas de objetivação do trabalho teriam apenas assumido uma nova morfologia, diversificando e complexificando sua caracterização na contemporaneidade pela multiplicação de seus significados e meios de realização. Esta nova morfologia, no entanto, não descaracterizaria o trabalho como elemento fundante da sociabilidade capitalista na contemporaneidade, mas exigiria apenas uma nova compreensão de seu estado e dos sentidos que este assumiria na socialização dos indivíduos (ANTUNES, 2011: 117-125).

---

<sup>4</sup> Nosso propósito não é passar em revisão a todas estas correntes, mas tomamos por referência as análises das teses de Alain Touraine, Alberto Melucci, André Gorz, Antonio Negri, Claus Offe, Daniel Bell, Manuel Castells, Maurizio Lazzarato, Michael Hardt, Ralf Dahrendorf, Robert Nisbet, Ronald Inglehart, Serge Mallet e ainda muitos outros intelectuais desta constelação teórica pelas publicações de Giovanni Alves (1999, 2000, 2007, 2011), Henrique Amorim (2006, 2009, 2010a, 2010b, 2012), Iram Jácome Rodrigues (2006), Josué Pereira da Silva (1993, 1995a, 1995b, 2008), Silva e Rodrigues (2006), Ricardo Antunes (2007, 2011), Ruy Braga (1997, 2003, 2004a, 2004b, 2006), Antunes e Braga (2009) e Silvio Camargo (2006, 2010, 2011a, 2011b).

Dispersos os elementos críticos da realidade, a racionalidade humana estaria então condicionada pela pós-modernidade, que se sintetizaria por um alegado abandono da superação das contradições sociais do capitalismo como projeto político de transformação social para se voltar predominantemente às únicas possibilidades de desenvolvimento que ainda restariam pelo modo de produção capitalista sob as democracias liberais, um arranjo de sociedade assumido como o fim da história por ser a última etapa possível de um movimento de evolução humana ao longo das eras<sup>5</sup>, isto é, como uma forma de organização social tão mais bem acabada e autônoma em seu poder de determinação das relações sociais a ponto de impossibilitar a concepção de sua superação histórica por outro modo de produção e por um outro fundamento de sociabilidade que porventura se demonstrasse mais apropriado às demandas sociais (FUKUYAMA, 1992; LYOTARD, 2004: XV-XVII, 3-7).

Em outro plano, também impulsionada pelas transformações históricas que tiveram lugar nas reestruturações produtivas para a superação dos modelos industriais taylor-fordistas, acompanhou-se a renovação das teorias sociológicas tidas como já tradicionais no ambiente acadêmico, que, permeadas pelo estrutural-funcionalismo<sup>6</sup>, encontravam indícios de esgotamento de suas potencialidades explicativas frente às profundas reconfigurações que o intervencionismo estatal impunha às relações de mercado, sobretudo nas nações onde as políticas econômicas liberais já não mais se demonstravam suficientes para garantir uma relativa estabilidade de desenvolvimento social em face da crescente recessão das economias capitalistas em âmbito mundial. Tal renovação teórica, além de expressar uma intensa preocupação analítica em torno dos fenômenos que ocuparam uma posição basilar na conjuntura histórica de meados da década de 1960 nas movimentações sociais e políticas que se manifestaram em diversas partes da Europa e, de modo mais significativo, nos Estados Unidos - onde as lutas por direitos civis e o acirramento das desigualdades raciais somavam-se à impopularidade das políticas imperialistas que, dentre muitas investidas para a consolidação expansionista dos domínios territoriais, culturais e econômicos, insistia na continuidade dos conflitos armados do sudeste asiático, especialmente no Vietnã<sup>7</sup> -, referenciou também neste período um importante debate no próprio seio das Ciências Sociais.

---

<sup>5</sup> Ainda desenvolveremos considerações mais detidas sobre os significados da pós-modernidade tanto para a análise econômica e política da sociabilidade capitalista quanto para a modernidade na teoria de Habermas. Por agora, indicamos apenas algumas referências críticas a estes movimentos teóricos pela obra *O fim da história - de Hegel a Fukuyama*, de Perry Anderson, e *História depois do fim da história*, de Josep Fontana.

<sup>6</sup> Para maiores detalhes sobre o que nos referimos como estrutural-funcionalismo e sua repercussão teórica, conferir a seção *The World of Talcott Parsons* do título *The coming crisis of western sociology*, de A. Gouldner.

<sup>7</sup> Para mais detalhes sobre o contexto histórico apontado, bem como sobre a questão das políticas imperialistas, conferir: HOBBSAWM, E. J. *Pessoas extraordinárias - Resistência, Rebelião e Jazz*. São Paulo, Paz e Terra, 2005. E ainda: \_\_\_\_\_. *A Era dos Extremos - O breve século XX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

No plano acadêmico, estas questões estavam inevitavelmente colocadas à nova geração de jovens cientistas sociais que, inquietos com as insuficiências apresentadas pelo funcionalismo teórico na explicação da dinâmica social de seu contexto - não mais justificada pelas sistêmicas teorias que concebiam a sociedade como um organismo autorregulado e em homeostase, sendo assim diagnosticável através de patologias de ordem social -, questionavam também a legitimidade do conhecimento social produzido estritamente nos moldes do catedratismo institucional das universidades. A análise da realidade social, dentro e fora da academia, assim se tornava também uma preocupação mais prioritária entre diversos segmentos sociais na compreensão da realidade histórica com as quais estes se defrontavam cotidianamente. O conhecimento sociológico, por sua vez, foi integrado a diferentes círculos culturais populares, mais particularmente nas movimentações que se identificavam pela onda contracultural que se desenvolvia em crítica aos descompassos das políticas estatais nas economias capitalistas europeias e norte-americanas e à colonização mercadológica de diversas instâncias mais imediatas na vivência social, tal como o apelo ao consumismo, a banalização midiática e a contínua mercantilização da estética artística e das produções culturais dentro de circuitos comerciais (GOULDNER, 1970: 13-14).

Adiantando tanto a análise das transformações acadêmicas que se faziam cada vez mais presentes quanto a análise da própria realidade social sobre a qual se justificava a produção destes conhecimentos pelas Ciências Sociais, Alvin Gouldner renunciou, em *A crise iminente da Sociologia ocidental*<sup>8</sup>, um prognóstico de que a hegemonia e a legitimidade do funcionalismo teórico, pelos indícios já constatáveis nos ambientes acadêmicos, estava por sofrer fortes abalos com a contestação do formalismo catedrático. Desta forma, não mais suficientes para remediar o abismo entre as representações teóricas e práticas mais radicais em relação à tradicional ação pragmatista como meio de intervenção social, Gouldner concluiu que as correntes funcionalistas tenderiam a se circunscrever, paulatinamente, às leituras mais próximas da economia política clássica, de seu tratamento crítico pautado no materialismo histórico, objetivamente diferenciado de sua interpretação soviética através de manuais teóricos e metodológicos<sup>9</sup>, e ao legado que se constituía até então sob a égide do Marxismo

---

<sup>8</sup> Sem edição oficial em português, optamos pela tradução livre do título *The coming crisis of western Sociology*.

<sup>9</sup> Codificado por Stálin em *O materialismo dialético e o materialismo histórico*, o materialismo dialético - ou *diamat* - se tornou a interpretação oficial do Estado Soviético ao se impor como a única compreensão de realidade possível aos proletários e ao definir todas as outras compreensões como resquícios do pensamento burguês e, portanto, traidoras da revolução. Críticas mais detalhadas ao *diamat* podem ser encontradas em *Carta sobre o Stalinismo*, de Lukács e em *Perspectivas e problemas do marxismo crítico no leste europeu*, de Johann Arnason. Uma síntese mais atual pode também ser referenciada em *Uma hegemonia bloqueada: sobre algumas vicissitudes do marxismo na Europa Oriental*, de Pedro Costa Neto.

Cultural<sup>10</sup>, muito mais anticapitalista e antiburguês em um sentido antropológico e humanista filosófico que propriamente crítico da economia política (GOULDNER, 1970: 15-16).

De fato, muitas das percepções apontadas por Gouldner vieram a se constituir, mas apenas de modo parcial e efêmero. As movimentações que tiveram início nos anos 1960 e que ainda tinham continuidade nos debates acadêmicos logo se esvaziaram em consequência de questões mais imediatas, periodizadas de forma mais generalizada pela derrocada final das políticas estadunidenses de bem-estar social, pela crise monetária internacional engatilhada com o fim do acordo de Bretton Woods, pelas duas consecutivas crises do petróleo que interromperam o pleno desenvolvimento econômico dos anos dourados ainda no fim da década de 1960 e, por fim, pelo crescente neoconservadorismo político durante a década de 1970 que desembocaria institucionalmente nos dois mandatos consecutivos de Ronald Reagan entre 1981 e 1989 e, posteriormente, no de George H. W. Bush, entre 1989 e 1993, na presidência dos Estados Unidos (SALLUM JR., 2005: 19-20; HOBBSAWM, 1995: 393-420).

Uma das exceções deste esvaziamento de potenciais se deu, porém, na configuração do que hoje chamamos de Nova Esquerda<sup>11</sup>. Realizando a difusão de sua produção principalmente por meio de revistas de divulgação científica e centros institucionalizados de pesquisa, entre os quais se destacam o periódico *New Left Review*, fundado a partir de outros dois títulos dos anos 1960 na Inglaterra - o *New Reasoner* e o *Universities and Left Review* -, se deu também a consolidação de um referencial de análise histórica que se colocava como um esforço alternativo pelo fim da apatia crítica, recusando-se também a reproduzir tanto a tradição socialista soviética e seu marxismo vulgarizado quanto o pragmatismo instrumental e sua reducionista e fragmentada análise da historicidade social.

Assim, nos Estados Unidos e na Europa, especialmente na Inglaterra, na Alemanha e na França, a constituição de novos arcabouços teóricos contava também com uma importante contribuição que até então havia se colocado de maneira um tanto tímida nos debates

---

<sup>10</sup> O Marxismo Cultural, dentre outras possíveis caracterizações reducionistas, pode ser concebido como um dos esforços analíticos que, identificando a centralidade dos fenômenos sociais na dimensão superestrutural da sociedade - ou seja, na dimensão dos princípios religiosos, filosóficos, artísticos, ideológicos e jurídicos -, de forma bem próxima à teoria crítica e ao marxismo ocidental, abandona a crítica da economia política para se pautar pelos princípios humanistas do materialismo histórico, algo como a continuidade da teoria política de Marx em uma análise apartada de sua compreensão econômico-política das relações sociais. Para uma análise mais detida do Marxismo Cultural, conferir o ensaio *Cultural Marxism and Cultural Studies*, de D. Kellner.

<sup>11</sup> A nomenclatura da Nova Esquerda é polissêmica em sua própria história. Passando por uma “Primeira” Nova Esquerda, organizada em 1956 a partir da supressão da Revolução Húngara e da invasão Britânica e Francesa ao Canal de Suez - fenômenos que representaram tanto o fracasso político do imperialismo ocidental quanto do stalinismo soviético -, a Nova Esquerda de 1968 poderia ser chamada de uma segunda, ou até mesmo de uma terceira geração, se considerarmos sua forma embrionária na *Nouvelle Gauche* francesa, que se constituía em torno do debate dos impasses políticos da conjuntura em questão. Para mais detalhes, conferir: MILLS, Wright C. *Letter to the New Left In: New Left Review* n. 5, September-October, 1960.



institucionais: a teoria crítica - que desde meados de 1920 vinha se consolidando no Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt e que, pelo advento das perseguições totalitárias do nazifascismo, havia migrado para solo norte-americano no início da década de 1930 - se apresentava, dentre outros esforços analíticos, como um viés de renovação crítico da história, ainda mais se considerarmos a força que imprimiu à revitalização política da União Socialista Alemã de Estudantes<sup>12</sup> em sua oposição às medidas totalitárias por meio da influência de Horkheimer, Adorno e do próprio Habermas (GOULDNER, 1970: 15; HALL, 2010).

Deste modo, consideradas as grandes exceções, e ao contrário do que previa Gouldner, não houve uma sólida constituição teórica pela síntese das principais correntes apontadas anteriormente, tal como a absorção das preocupações keynesianas pela teoria funcionalista parsoniana ou, ainda, a síntese de um corpo teórico mais ou menos unificado em sua identidade analítica, mas um número ainda maior de fragmentações entre as tradições mais clássicas que se apresentavam até então. Dados os encaminhamentos que os debates acadêmicos tomaram, estas fragmentações se justificaram pela experimentação entre o empirismo lógico remanescente das pesquisas funcionalistas e as perspectivas adotadas pela teoria social em não considerar o conhecimento disciplinar e catedrático como suficiente à análise social. Consequência desta renovação teórica, muitos dos pesquisadores mais atentos às possibilidades presentes na relativização epistemológica da filosofia do conhecimento logo trataram de se apropriar, cada qual em sua área de especialização<sup>13</sup>, dos novos paradigmas que aparentemente se demonstravam promissores à renovação da pesquisa social, mas ainda em um recorte delimitado pela típica e instrumentalizada racionalidade científica do funcionalismo teórico e da sociografia, incapaz de realizar a reconstrução dialética das determinações históricas de seus objetos de pesquisa e, assim, trazer à tona a complexidade relacional estabelecida entre estes e a realidade histórica em um diagnóstico que se mostrasse capaz de apreender as múltiplas relações sociais em questão (SALLUM JR., 2005: 21).

---

<sup>12</sup> Em alemão: *Sozialistische Deutsche Studentenbund*. A União, ou SDS, após sua dissidência com o Partido Social Democrata Alemão (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands* - SPD), em 1960, se colocou como uma importante organização de oposição extraparlamentar quando a onda neoconservadora levou os dois maiores partidos alemães, a União Democrata Cristã e o próprio SPD, a formarem uma coalizão de caráter totalitarista que ficou conhecida como *Große Koalition*. Para uma análise mais detida dos movimentos estudantis revolucionários do contexto, especialmente o alemão, conferir: MANDEL, Ernst. *O movimento estudantil revolucionário*. In: *Os estudantes, os intelectuais e a luta de classes*. Lisboa: Edições Antídoto, 1979. pp 19-39.

<sup>13</sup> Tais pesquisas foram realizadas de forma mais pontual e localizada sobre fenômenos como a violência, as drogas, a imigração, os meios de comunicação e ainda outros que, apesar de se constituírem como elementos contidos em uma realidade social mais ampla, se caracterizavam nas pesquisas, sobretudo nas financiadas por agências de interesse privado e, em menor número, estatais, como recortes específicos dos quais se objetivava apenas conseguir respostas e explicações úteis a outros fins que em nada se aproximavam à análise da realidade histórica, mas sim à elaboração de políticas públicas de ajuste social (SALLUM JR., 2005: 21).

A simbiose entre o instrumentalismo, o pragmatismo dos novos paradigmas analíticos e a filosofia do conhecimento que se objetivou, antes de superar os impasses colocados à crise teórica nos anos 1970, produziu ainda mais aporias que suas precedentes insuficiências contidas na tradição estrutural-funcionalista. Assim, a aproximação de uma compreensão mais ampla das Ciências Sociais, ao invés de fazer convergir os esforços analíticos de modo que estes possibilitassem um maior diálogo entre diferentes perspectivas de pesquisa, acabou por reproduzir as controvérsias interpretativas na produção dos conhecimentos sociais. É claro que, sobre realidades sociais divididas e diferenciadas por suas particularidades, é também lógico que se produzam distintas considerações sobre suas origens, sobre as relações contidas em seus modos de organização e sobre suas especificidades; a antinomia inerente na produção destas sínteses, porém, se dá quando suas considerações não são fruto de uma apreensão analítica que compreenda a multiplicidade dos fenômenos presentes nas realidades analisadas, mas por apreensões que, por seu caráter instrumental, ignoram esta mesma multiplicidade de fenômenos para o alcance de uma dimensão isolada, capaz de explicar apenas a si mesma sem relação com outros fenômenos da realidade social (SALLUM JR., 2005: 21-24).

Cabe argumentar mais detalhadamente que, se, por um lado, a teoria social foi funcionalizada pelo empirismo lógico e pelo revisionismo instrumentalista de seus fundamentos epistemológicos nos anos 1970, por outro, também passou por profundas ressignificações neste entretempo, principalmente no debate travado de modo mais central, neste mesmo período, pela filosofia do conhecimento como compreendida pelas Ciências Naturais. Enquanto os modelos paradigmáticos enfrentavam discussões de validação científica nas Ciências Humanas, a própria concepção dos critérios de validação científica, no cerne da filosofia do conhecimento da Física e da Matemática, era revolucionada de modo que superasse suas limitações lógicas<sup>14</sup> - idealizadas metodicamente pela racionalidade cartesiana -, e se adequassem à explicação dos fenômenos de ordem material, isto é, se adequassem às transformações pelas quais as condições de produção do pensamento científico se objetivavam frente à compreensão humana dos fenômenos naturais.

---

<sup>14</sup> Para ilustrar algumas destas leituras empreendidas pelos pesquisadores mais centrados na epistemologia das Ciências Humanas, temos em *Razão e Revolução*, texto escrito por Herbert Marcuse em 1960, o reconhecimento de que a matemática, assim como tantos outros modos lógicos de sistematização do pensamento das leis naturais, não seria fruto de mais do que a razão humana e, portanto, uma idealização racional e limitada pela racionalidade de quem a idealiza sobre a materialidade: “[...] a verdade acerca de objetos matemáticos existe fora deles, no sujeito do conhecimento. Esses objetos, portanto, são, em sentido estrito, não-verdadeiros, entidades inessenciais externas.” (MARCUSE *apud* IANNI, 1991: 206). Semelhante constatação também já havia sido feita ainda no século XVIII por Vico, que, ao rejeitar a tradição cartesiana, sustentou que a geometria aparenta exibir a certeza absoluta em seus movimentos não porque se baseia na realidade natural, mas sim em convenções criadas pela imaginação (INGRAM, 1993: 20).

Foi seguindo a necessidade de alteração paradigmática encontrada no pensamento de pesquisadores como os físicos e filósofos Alexandre Koyré e Thomas Kuhn, o matemático, físico e filósofo Imre Lakatos e os filósofos da ciência Gaston Bachelard, Karl Popper, Mary Hesse, Stephen Toulmin e Paul Feyerabend, entre outros<sup>15</sup>, que a crise dos modelos paradigmáticos, pelo menos no que diz respeito à teoria social e crítica, também reconstruiu, a partir de seus fundamentos materialista históricos nas análises de Marx e na tradição marxista, a compreensão de que toda a forma de teoria, ação e práxis carrega consigo a historicidade e as determinações de sua própria concepção em uma relação dialética, ou seja, a compreensão de que o conhecimento da realidade social parte não só da análise histórica, mas também da historiografia do pensamento analítico e das bases concretas sobre as quais este foi produzido (ADORNO, 1995: 202-229; KUHN, 1998: 145-146; PARKER: 2007: 147-165).

Estes caminhos de superação da crise paradigmática do pensamento sociológico ocidental, que terminaram por apontar para a retomada da teoria social e de sua inerente filosofia do conhecimento, conforme o contexto apresentado e em síntese, terminaram também por cristalizar de forma paralela uma questão epistemológica na própria Sociologia, isto é, uma preocupação analítica que, antes de ser certificada pela racionalidade instrumental atribuída à lógica e ao desenvolvimento de fenômenos naturais, reconhece que a pesquisa social é, mesmo em sua forma científica, primariamente um esforço de caráter interpretativo sujeito também às condições históricas sobre as quais é produzida, carregando em si mesma as implicações interpretativas sintetizadas a partir de suas bases históricas e epistemológicas (IANNI, 1991: 204-211; GIDDENS; TURNER, 1999: 9-10).

Foi seguindo esta nova compreensão epistemológica que a Nova Esquerda passou então a constituir suas perspectivas de análise social, tentando superar também as limitações que os tradicionais paradigmas imputavam à produção de conhecimentos. Mas se, por um lado, a Nova esquerda se organizava em torno de considerações comumente compartilhadas, tais como o movimento autocrítico de suas próprias bases epistemológicas, por outro, se fragmentava por diversos eixos analíticos que não necessariamente convergiam como produções teóricas, mas também não significavam rupturas fundamentais à compreensão da realidade social pela concepção materialista da história. Importante ressaltar que a Nova Esquerda, enquanto generalização das atividades de um grupo intelectual, constituía em sua denominação importantes referenciais que, mesmo antes de sua institucionalização em

---

<sup>15</sup> Paul Feyerabend, além de ser um dos contributos desta discussão, também se ocupou em grande parte da crítica da historiografia e dos agentes das revoluções científicas da modernidade e do século XX. Para mais detalhes, conferir: FEYERABEND, Paul. *Contra o Método*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

periódicos, centros de pesquisa e outras organizações formais, já reuniam em seus trabalhos teóricos importantes eixos temáticos que permeariam a quebra da outrora tradição clássica do pensamento marxista - geograficamente mais concentrado na Europa Central e Oriental entre os anos 1893-1943, tendo seu auge praxiológico durante a Primeira Guerra e a Revolução Russa -, para demarcar uma perspectiva que se constituiria a partir da análise social primordialmente mais centrada nos problemas da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, referencial que viria a ser cunhado como Marxismo Ocidental (ANDERSON, 2004: 46).

A consolidação do Marxismo Ocidental como referencial teórico, apesar da possível indicação de publicações e marcos históricos, é claro, não se deu de forma datada. A superação da tradição clássica do pensamento marxista seguiu *pari passu* o desenvolvimento das economias capitalistas e as necessárias transformações teóricas no interior do materialismo histórico para a apreensão e a compreensão da historicidade conjuntural sobre a qual se debruçava, bem como as consequentes dinâmicas dos cenários sociais, políticos, econômicos e culturais daí advindas que colocaram à prova a força das organizações operárias e dos partidos socialistas e comunistas por todo o globo. Assim, em contraste com a práxis da tradição clássica que não concebia uma produção apartada da realidade histórica, se o Marxismo Ocidental se organizou em torno da crítica a uma identidade integrada, salvas algumas exceções fundamentais como nos casos de György Lukács, Karl Korsch e Antonio Gramsci<sup>16</sup>, foi mais por conjugar uma separação estrutural entre suas produções teóricas e suas práticas políticas que pela constituição de um corpo de referências estritamente vinculado à análise materialista da luta de classes, do desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção no capitalismo.

Perfazendo este mesmo contexto, a difusão dos esforços teóricos identificados sob o Marxismo Ocidental seguiu a condição histórica em que se deu o desvinculamento destes três grandes referenciais da práxis marxista: Korsch, que foi expulso do Partido Comunista Alemão em meados dos anos 1920 por suas críticas ao modelo soviético, mesmo se dedicando às atividades teóricas por meio da revista *Kommunistische Politik* e de grupos intelectuais independentes, acabou por encontrar seu isolamento por volta de 1930, quando de seu exílio após a vitória do nazismo em solo alemão. Gramsci, preso na Itália sob a ordem de Benito Mussolini em 1926, se dedicou de modo intenso às correspondências com o Partido Comunista Italiano e seus militantes, bem como ao estudo analítico de diversos eixos

---

<sup>16</sup> Lukács, Korsch e Gramsci, entre alguns outros expoentes que tiveram menos destaque na historiografia marxista, excluem-se desta generalização já que, no desempenho de suas atividades, situavam-se indivisivelmente pela práxis intelectual e política dentro de seus respectivos partidos, representando assim grandes referências teóricas na constituição da tradição socialista (ANDERSON, 2004: 50).

temáticos - que resultaram em seus *Cadernos do Cárcere*. Suas críticas às diretrizes adotadas pelo PCI, sobretudo encarnadas nas ações de Palmiro Togliatti, lhe renderam um isolamento ainda maior que o causado pelo encarceramento, culminando no esvaziamento de seus esforços de intervenção quando, por fim, sucumbiu às condições precárias de seu aprisionamento que, em 1937, foram motivo de sua morte. Lukács, após redigir as teses do Partido Comunista Húngaro em 1928, que questionavam diretamente as perspectivas oficialmente adotadas pelo Sexto Congresso da Komintern sob a organização da Terceira Internacional, teve de se redimir publicamente e renunciar de suas funções organizacionais para evitar conflitos de maiores proporções, como sua expulsão partidária, perdendo assim sua capacidade de intervenção direta e se restringindo a atividades da crítica literária e filosófica. Lukács, do mesmo modo que Korsch, teve de se exilar em face às perseguições nazistas, terminando por se refugiar na União Soviética. Assim, tanto o nazismo como o autoritarismo stalinista, ora pela repressão, perseguição e aniquilação, ora pelo isolamento e dispersão dos contributos do materialismo histórico, se dispuseram como os grandes responsáveis pela separação entre a práxis teórica e militante presente no pensamento marxista que se desenvolvia até então (ANDERSON, 2004: 51-52).

Um dos marcos iniciais e mais expressivos que acompanhou a paulatina dissolução da práxis no pensamento marxista, que viria a ser sepultada em solo ocidental em 1968, quando as manifestações na França acabaram por trazer à tona um panorama contendo uma série de novas preocupações teóricas, foi a configuração do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, fundado em 1923 por Félix Weil e dirigido em seus anos iniciais por Karl Grünberg<sup>17</sup>. Sua fundação referenciou, conjuntamente com o seminário que inspirou sua inauguração - assistido por Korsch e Lukács -, o decisivo deslocamento do pensamento marxista para uma instituição universitária sob a hegemonia capitalista. O Instituto, mesmo limitado por um posicionamento político distanciado da práxis revolucionária e mais próximo do reformismo social democrata alemão, ainda assim se pautava pelo estudo de problemas já tradicionais do movimento operário, publicando também, por meio de seu periódico *Arquivos da história do socialismo e do movimento operário*, trabalhos de Korsch e Lukács e, por influência de Friederich Pollock<sup>18</sup>, textos de Henryk Grossman e David Riazanov, o que simbolizava, de certa forma, a síntese de um pensamento que, ao mesmo tempo em que se

---

<sup>17</sup> Tendo pouca expressão em seu papel crítico, Weil é constantemente referenciado pela historiografia por ter sido o mecenas de seus professores, Korsch e Grünberg, na constituição do Instituto para Pesquisa Social.

<sup>18</sup> Membro responsável pelas relações de pesquisa com o Instituto Marx-Engels de Moscou, Pollock mantinha estreitas relações com as interpretações soviéticas da oposição interna bolchevista, desempenhando um importante papel de difusão, na Alemanha, das teorias orientais que se opunham à redução do materialismo histórico e da crítica da economia política ao *diamat* como codificado por Stálin.

direcionava à análise de questões sociais mais imediatas, filiando-se assim à constituição do Marxismo Ocidental, ainda se identificava como tributário do marxismo praxiológico em sua forma clássica ao resguardar os debates teóricos que destoavam das vulgarizações stalinistas.

Antes de fazer referência a uma possível regressão do papel político desempenhado pelo pensamento marxista, o Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt representava a expressão material das limitadas condições de transformação social de seu contexto. Se, em um primeiro plano, a crítica da economia política havia se demonstrado aparentemente bem sucedida como diagnóstico social nas lutas de classes na Rússia e, pouco depois, na China e em outros países do leste europeu, em uma perspectiva secundária, este mesmo diagnóstico não conseguia se sustentar com a mesma eficácia sobre outros contextos, já que a força política dos partidos e das organizações camponesas e operárias se apresentava de modo muito mais retraído frente à expansão capitalista após o fim da Primeira Guerra. Para além desta particularidade histórica, havia ainda o esvaziamento das correntes teóricas e ideológicas que identificavam no socialismo a solução dos problemas sociais causados pelo capitalismo: tendo a proposta socialista se encaminhado pelas mazelas do autoritarismo stalinista, o desacreditamento do marxismo como análise econômico-política e teoria política revolucionária não só sintetizou o enfraquecimento do pensamento crítico, mas também fortaleceu os paradigmas científicos calcados sobre a racionalidade instrumental das teorias estrutural-funcionalistas e pragmatistas (ANDERSON, 2004: 121-123).

Neste passo, orientado pela análise de seu contexto histórico, o Instituto não possuía outra alternativa senão a adotada no início da década de 1930 pela direção de Horkheimer, que, ao discursar no ato de sua posse administrativa, redefiniu prontamente a pauta de pesquisas institucionais por um claro distanciamento da tradição materialista histórica. Como resultado deste distanciamento, as pesquisas do Instituto voltar-se-iam de modo mais proeminente às pesquisas filosóficas, sustentadas sobre o empirismo científico e delimitadas pela realidade social mais imediata da Alemanha e, por consequência desta reorientação analítica, o Instituto terminaria por suprimir também a publicação de seu periódico anterior para dar lugar à *Zeitschrift für Sozialforschung - Revista de Pesquisa Social* - que passaria então a tratar principalmente das faces que o capitalismo moderno teria assumido na Europa. Seguindo ainda estas dinâmicas de transição, como parte de suas funções, Horkheimer integrou também à composição do Instituto - que até então contava em sua maioria com membros militantes de diversos partidos proletários da Alemanha, em especial o Partido Comunista Alemão -, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin e Theodor W. Adorno como coordenadores de pesquisa (DUPEYRIX, 2012:25-27).

Tangendo a práxis política do Instituto, Horkheimer, Fromm e Adorno - diferentemente de Marcuse e Benjamin e, ao contrário de Grünberg e Pollock -, tinham pouca ou quase nenhuma ligação com as atividades políticas operárias e, apesar de fomentarem uma postura crítica em sua filosofia social, mantinham-se igualmente cétricos às aproximações teóricas tanto dos partidos comunistas quanto das alas socialdemocratas. Assim, através de um definitivo distanciamento da perspectiva analítica da luta de classes, em semelhante desconfiança à intervenção política institucional, as pesquisas do Instituto acabaram por ser entregues à apatia praxiológica quando, ainda em 1933, em precaução à crescente hegemonia das doutrinas totalitárias na Alemanha, Horkheimer optou por transferir a sede, os fundos de financiamento e, em conjunto, os signatários do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt primeiramente para a Holanda, mantendo também parte de seus recursos na Suíça e, posteriormente, para a Universidade de Columbia, nos Estados Unidos, onde se manteve até o início da década de 1950 antes de retornar ao solo alemão (ANDERSON, 2004: 52-54). Mesmo com o regresso à Frankfurt, imerso em um cenário despolidizado pelo reacionarismo político e cultural da Alemanha Ocidental, que no pós-guerra banuiu o Partido Comunista Alemão da legalidade e retirou do Partido Social Democrata suas influências marxistas, o Instituto não demonstrou capacidades de se recuperar dos abalos a sua já fragilizada perspectiva crítica, como se provou pelo esquecimento quase completo das teses defendidas por Pollock e Grossman, e pelo desinteresse de pesquisa das causas operárias, mas ainda manteve minimamente viva sua herança histórica por meio de uma seleta produção teórica de Adorno e de Marcuse que viria a se tornar decisiva para a geração posterior de pesquisadores filiados à teoria crítica, como o próprio Habermas.

Neste contexto, para além de algumas produções específicas de Adorno, dispersas ao longo de sua bibliografia após os anos 1950, sintetizando de forma mais objetiva as rupturas simbolizadas pela trajetória do Instituto para Pesquisa Social em relação ao pensamento marxista clássico e ao advento do Marxismo Ocidental<sup>19</sup>, Marcuse, que permanecera nos Estados Unidos, apesar de se manter ferrenho defensor de uma tradição da práxis revolucionária, dado seu isolamento tanto cultural quanto institucional, terminou por capitular à teorização de uma realidade social desprovida de forças combativas à lógica capitalista, diagnosticando um cenário em que o desenvolvimento do capitalismo nos países da América

---

<sup>19</sup> Para mais detalhes sobre os membros e as abordagens teóricas da primeira geração de pesquisadores do Instituto para Pesquisa Social, conferir: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2011. Para uma análise histórica mais completa do Instituto para Pesquisa Social, conferir: JAY, Martin. *A imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

do Norte e da Europa Ocidental tenderia a integrar a estrutura classista do operariado e seu potencial revolucionário pela ausência da organização de uma práxis que conjugasse teoria e prática política sob o pensamento socialista (ANDERSON, 2004: 55).

O diagnóstico social de Marcuse publicado em *A ideologia da sociedade industrial - o homem unidimensional*, também simbolizou o estado em que grande parte da teoria social e crítica tenderia a permanecer caso mantivesse sua distância da análise praxiológica da sociedade. Concluindo que as relações sociais sustentadas pelo discurso do racionalismo técnico-científico, do progressismo e do desenvolvimentismo capitalista não seriam as relações responsáveis por reestabelecerem a ligação entre as demandas populares e a transformação social pelo acirramento dos interesses antagônicos de classe, Marcuse pontua que a sociabilidade capitalista, não encontrando frentes de oposição, só seria capaz de fortalecer ainda mais a hegemonia do modo de produção capitalista. Haveria uma tendência da sociabilidade capitalista, portanto, em esvaziar ainda mais a força política dos movimentos revolucionários ao se reestruturar logicamente para superar suas próprias contradições produtivas, sustentando assim sua coesão social pela estratificação das classes em grupos cada vez mais fragmentados por seus interesses particulares (MARCUSE, 1973: 227-234).

Retomando a análise da reconstrução habermasiana do materialismo histórico e das bases de sua teoria comunicativa, concluímos estes precedentes históricos com uma síntese do estatuto teórico com o qual Habermas teve de se confrontar em seu projeto intelectual. Deparando-se com um cenário órfão de referenciais teóricos que, em sua leitura, se demonstravam sequer capazes de abordar os problemas apresentados em sua contemporaneidade e de diagnosticar, por meio da análise social, as contradições apresentadas pela configuração dos Estados organizados sob a lógica capitalista - que se desenvolviam na transição do industrialismo para o neocolonialismo, bem como para o neoimperialismo econômico, político e cultural por todo o globo -, Habermas toma como projeto intelectual traçar as bases de uma possível reconciliação do pensamento crítico com a análise materialista histórica, realinhando deste modo a teoria e a práxis no cerne das teorias social e crítica<sup>20</sup>. Assim, no prosseguimento de nossa investigação, trataremos agora de analisar os fundamentos históricos e teóricos sobre os quais Habermas acredita sustentar seu projeto comunicativo como modo de reconstruir o materialismo histórico e superar os limites das teses localizadas sob o pensamento marxista no diagnóstico da contemporaneidade.

---

<sup>20</sup> Para mais detalhes sobre a perspectiva adotada por Habermas em relação à teoria crítica e à práxis política, bem como o materialismo histórico e a crítica da economia política como meios de análise social, conferir o capítulo *Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica* e o adendo *Recensão bibliográfica sobre a discussão filosófica em tomo de Marx e do marxismo* de: HABERMAS, J. *Teoria e Práxis*. São Paulo: UNESP, 2013.



## 1.2. O prisma de Habermas: a evolução de um intento sob diferentes perspectivas

Compreender o percurso intelectual, a trajetória acadêmica e a atuação pública de Jürgen Habermas, mesmo que pela delimitação de questões pontuais de sua produção e de seu escopo teórico ao longo de uma extensa historiografia, é um projeto que não se limita somente à leitura sistêmica de sua produção bibliográfica, mas se estende também sobre a análise inseparável da conjuntura histórica alemã, da teoria crítica e da teoria social desde, pelo menos, a década de 1930. Este recorte temporal, além de ser um indicativo de seu nascimento em Düsseldorf, em 1929, também se remete de modo central à posse de Max Horkheimer na diretoria do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt em 1930.

O exílio do Instituto em solo estadunidense, como já mencionado no tópico anterior, além de representar o isolamento da teoria crítica do território alemão, limitando as possibilidades de contato de Habermas com as correntes filosóficas que viriam a constituir os primeiros passos na elaboração de seu plano teórico, representou também a erradicação do pensamento materialista histórico na Alemanha, fomentando assim a manutenção das condições de reprodução da escolástica moderna praticada nas universidades germânicas que, mesmo após a queda do regime nazista, em 1945, continuavam a reproduzir a hegemonia do pensamento autoritário presente nas mais diversas instâncias da sociedade alemã, salvo o ainda rarefeito contato que paulatinamente vinha se reestabelecendo entre algumas instituições acadêmicas, grupos de pesquisa e as correntes de influência marxista. Nesta confluência histórica, Habermas, mesmo sendo considerado um dos principais estudiosos e expoentes teóricos da segunda geração da teoria crítica frankfurtiana<sup>21</sup>, só foi se aproximar do Instituto algum tempo depois de completar seus estudos universitários em Göttingen, Zürich e Bonn, vivenciando até então um circuito acadêmico de formação nos moldes teóricos mais tradicionais do catedratismo filosófico.

---

<sup>21</sup> Tal como Alexandre Duperyrix atenta para as diferentes expressões utilizadas em referência ao Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt e às correntes teóricas que se desenvolveram e se concentraram por suas pesquisas, frisamos os sentidos que estas assumem: I. O Instituto, desde sua fundação e até algum tempo posterior a ela, se apresentava como uma instituição de considerável autonomia em relação à Universidade de Frankfurt, tal como um grupo de estudos para discussão e editoração de uma revista acadêmica. Após sua transferência para fora da Alemanha, chegou a se vincular com outras instituições, a exemplo da Universidade de Columbia, nos EUA, e foi encontrar seu retorno formal ao solo alemão apenas em 1951; II. A teoria crítica que, enquanto projeto intelectual, toma por identificação as análises desenvolvidas primeiramente por Horkheimer e, posteriormente, por diversos outros autores próximos da tradição disseminada pelo Instituto, mas nem sempre a ele diretamente ligados; III. E, por fim, quando fazemos uso da delimitação significada pela Escola de Frankfurt, nos referimos justamente ao espaço de debate da teoria crítica tanto dentro do Instituto, realizado pelos pesquisadores oficialmente subscritos a sua existência, quanto em referência à crítica das teorias tidas como tradicionais que tiveram continuidade no fim da Segunda Guerra pelas produções que trataram de contemplar as perspectivas de análise social fundamentalmente originadas nos escritos de Horkheimer (DUPEYRIX, 2012: 25-27).

Com uma formação clássica dentro dos modelos alemães, que ia desde o racionalismo de Immanuel Kant, passando pelos escritos de Georg W. F. Hegel, à fenomenologia de Edmund Husserl e à hermenêutica ontológica de Martin Heidegger, Habermas conclui sua tese de doutoramento em Filosofia tratando da dualidade do absoluto e da história no pensamento de Schelling. Neste mesmo período, em paralelo a seus estudos sob a influência do idealismo alemão, pela interlocução e amizade de Karl-Otto Apel, vê-se também entre as antinomias históricas da filosofia da razão. Assim, ao se deparar em 1953 com a reedição de uma conferência proferida por Heidegger primeiramente em 1935, em que o filósofo defendia o nacional-socialismo como a manifestação profunda e superior da verdade, Habermas se questiona dos motivos de tais conteúdos terem sido republicados sem que houvesse, no mínimo, maiores comentários ou justificativas do próprio Heidegger. Impelido pela significação política com que a filosofia poderia ser empregada, Habermas publicava então seu primeiro artigo de relevância à teoria crítica que, além de contestar a postura daquele que até então era tido como o maior filósofo alemão da contemporaneidade, problematizava também o vínculo entre a filosofia e a política, o pensamento e a ação, e a forma discursiva como uma prática cingida de responsabilidade social (DUPERYRIX, 2012: 21-23, 205).

Em continuidade a seu engajamento, foi ainda entre 1953 e 1954 - pouco mais de dois anos após a reinauguração do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt em território alemão - que Habermas, em leitura da *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e de Horkheimer, entrou em maior contato com a produção da teoria crítica. Prosseguindo ainda seus estudos com a leitura de *História e consciência de classe*, de Lukács e, posteriormente, *De Hegel a Nietzsche*, de Karl Löwith, Habermas aprofunda seu contato com a obra de Marx e Engels, dedicando-se também ao resgate das discussões pautadas pela herança filosófica dos jovens hegelianos. Pela influência expressiva destas leituras é que Habermas publica em forma de artigo, logo ao final de 1954, uma análise exaustiva da razão sob a perspectiva de apreensão da teoria crítica com o título *Dialética da racionalização*<sup>22</sup>, que chama a atenção de Adorno e estabelece um vínculo que viria a se concretizar nos anos seguintes, entre 1955 e 1956, quando Habermas torna-se seu assistente e também um dos pesquisadores subscritos ao Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt (DUPEYRIX, 2012: 24).

---

<sup>22</sup> No título original: *Die Dialektik der Rationalisierung*. A publicação deste texto na revista *Merkur*, em 1954, já aponta para a crítica de Habermas à razão instrumental e ao antimodernismo, que, como veremos adiante, situam um dos debates fundamentais para a análise da compreensão que o autor veicula à racionalidade e à modernidade no desenvolvimento de sua teoria comunicativa. Em uma de suas entrevistas a Honneth, Widmann e Knödler-Bunte, Habermas reitera também que sua preocupação com a filosofia da razão se dava muito mais por uma motivação estruturalista, cognitiva e hermenêutica que propriamente sociológica, comentando que foi somente depois de sua leitura à *Dialética do esclarecimento* que as questões preponderantemente filosóficas passaram também a se aplicar às suas preocupações políticas cotidianas (DEWS, 1992: 98).

Desde então, dedicando-se a uma produtiva trajetória acadêmica, permeada de constantes intervenções em questões de interesse público como o papel social do direito, a ética política, a eficácia da representatividade e das instituições políticas nas democracias, entre outros debates, Habermas nos apresenta uma ampla relação bibliográfica para a compreensão da contemporaneidade. Tendo realizado diferentes abordagens e pesquisas de temas como a participação política, a crítica do poder, a esfera pública, o paradigma comunicativo, a ética discursiva, a linguagem, a teoria do conhecimento, a filosofia política e a filosofia do direito, entre outros eixos característicos de sua extensa atuação, tanto dentro como fora do ambiente acadêmico, sua trajetória expressa a magnitude de seu projeto crítico e intelectual. É também a partir desta ampla e diversificada produtividade que, buscando pontos de orientação para a compreensão de algumas de suas principais publicações em consonância com sua trajetória e suas preocupações analíticas - algumas das quais retomaremos de modo central ao longo dos tópicos desenvolvidos mais adiante -, podemos mapear, de modo conciso e de acordo com as perspectivas assumidas em cada uma das investigações referidas a seguir, a obra de Habermas em seis diferentes períodos cronológicos e temáticos:

1. Entre 1954 e 1961, passando por sua aproximação com os estudos desenvolvidos pela teoria crítica do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, quando Habermas desempenha breves atuações como jornalista e publica alguns artigos com preocupações filosóficas e esboços sociológicos, além de experimentar pesquisas sobre o papel da universidade e da participação de grupos estudantis na conjuntura política alemã da época, publicando, em conjunto com os escritos de outros colegas de pesquisa, Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler e Friedrich Weltz, um estudo sobre a consciência política dos estudantes de Frankfurt em *O estudante e a política*<sup>23</sup>;
2. Após 1961 e pelo menos até 1973, já tendo desenvolvido maior familiaridade com o marxismo de Lukács e de Löwith, além da teoria crítica de Adorno e de Horkheimer, busca sistematizar uma leitura própria do materialismo histórico como método de análise da sociedade e das relações capitalistas de produção. Torna-se também próximo de Alexander e Margarete Mitscherlich, reconhecidos estudiosos da psicanálise e ativos intelectuais da crescente tendência freudo-marxista da década, além de Marcuse, importante expoente intermediário desta relação. Ainda neste período, com claras influências de suas leituras das obras de Hans-Georg Gadamer e Ludwig Wittgenstein, assim como de Charles Peirce, John Dewey e George Mead, por indicação de Apel, inicia

---

<sup>23</sup> Tradução livre do título, ainda sem edição oficial em língua portuguesa, *Student und Politik*, de 1961.

seus escritos sobre questões de poder e ideologia, bem como sobre a propagação de ideias, conhecimentos e interesses, além da busca por uma definição de emancipação política e sua manifestação na práxis social. Expressões deste período se dão principalmente por *Mudança estrutural da esfera pública*<sup>24</sup>; *Teoria e práxis*<sup>25</sup>; *A lógica das Ciências Sociais*<sup>26</sup>; *Conhecimento e interesse*<sup>27</sup>; *Técnica e ciência como “ideologia”*<sup>28</sup> e *A crise de legitimação no capitalismo tardio*<sup>29</sup>;

3. Da segunda metade dos anos 1970 a meados de 1980, aprofundando sua análise dos pontos anteriormente explicitados, trava contato com os elementos teóricos do que ficaria conhecido como a “virada linguística” da filosofia. Pautando-se primariamente pela teoria dos atos discursivos de John Austin, Habermas sistematiza em seu plano intelectual o paradigma comunicativo como recurso de transposição do que alegou serem as limitações do materialismo histórico sob o pensamento marxista. Tecendo assim os elementos que viriam a constituir os principais pilares de estruturação de sua sociologia crítica, realocando a centralidade da linguagem e dos processos geracionais de aprendizagem em uma possível teoria da evolução social, além de ter reeditado e ampliado alguns de seus escritos anteriores, publicou *Para a reconstrução do materialismo histórico*<sup>30</sup>; *Teoria do agir comunicativo*<sup>31</sup>; *Consciência moral e agir comunicativo*<sup>32</sup>; *O discurso filosófico da modernidade*<sup>33</sup>; e *Pensamento pós-metafísico*<sup>34</sup>;
4. Entre 1990 e 2000, aprofundando sua abordagem na temática política, Habermas se dedica à análise institucional da cidadania moderna, esboçando suas preocupações com o direito, as leis, a subjetivação das fronteiras nacionais e as múltiplas relações de esferas como a economia, a religião, a participação política e a justiça social na efetivação das democracias contemporâneas. Neste período, podemos pontuar como as obras de maior referência *Direito e democracia*<sup>35</sup>; e os ensaios políticos de *A inclusão do outro*<sup>36</sup>;

---

<sup>24</sup> *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, de 1962.

<sup>25</sup> *Theorie und Praxis*, de 1963.

<sup>26</sup> *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, de 1967.

<sup>27</sup> *Erkenntnis und interesse*, de 1968.

<sup>28</sup> *Technik und Wissenschaft als “ideologie”*, também de 1968.

<sup>29</sup> *Legitimationsprobleme im spaetkapitalismus*, de 1973.

<sup>30</sup> *Zur rekonstruktion des historischen Materialismus*, de 1976.

<sup>31</sup> *Theorie des kommunikativen handelns*, de 1981.

<sup>32</sup> *Moralbewußtsein und kommunikatives handeln*, de 1983.

<sup>33</sup> *Der philosophische diskurs der moderne*, de 1985.

<sup>34</sup> *Nachmetaphysisches Denken*, de 1988.

<sup>35</sup> *Faktizität und geltung*, de 1992.

<sup>36</sup> *Die Einbeziehung des Anderen*, de 1996.

5. Em um segundo momento, também entre o período de 1990 e 2000, retornando à filosofia do conhecimento no que pontuamos ser o seu segundo período, o autor renova muitas de suas concepções, revendo alguns de seus escritos anteriores na análise da relativização discursiva no ambiente filosófico e político, voltando assim grande parte de sua atenção para a participação civil na manutenção das vias democráticas do poder. Neste momento, se destaca a publicação *Verdade e justificação*<sup>37</sup>;
6. Em sua fase mais recente, desde o início dos anos 2000, o filósofo e sociólogo alemão se dedicou com maior atenção à esfera pública, manifestando-se ativamente na imprensa internacional, recuperando e compilando suas conferências e intervenções em publicações de múltiplos volumes, intitulados *Die Neue Unübersichtlichkeit*<sup>38</sup>.

Este sintético mapeamento<sup>39</sup> não deve de modo algum ser interpretado como uma tentativa de redução da obra de Habermas a um projeto absoluto, mas pelo contrário, como um reconhecimento da riqueza de suas abordagens sempre capazes de compreenderem uma complexa dinâmica que reúne ao mesmo tempo aspectos filosóficos, questões contemporâneas da esfera pública e um trabalho altamente elaborado na revisão de diversas linhas teóricas para a concepção de novas interpretações críticas. O que visamos delimitar por meio desta reconstituição, além da consonância já apontada entre a trajetória intelectual do autor e seus principais eixos de análise, é o claro desenvolvimento de um projeto que, por mais que tenha se deslocado através de diferentes interpretações, nunca deixou de ser dirigido por uma preocupação analítica firmemente estruturada sobre a reconstrução das Ciências Sociais, sobretudo na continuidade das perspectivas assumidas pela teoria crítica e de uma tentativa sempre presente de resgatar no materialismo histórico algumas das categorias necessárias à compreensão da filosofia dialética, da sociabilidade tipicamente capitalista, da teoria da luta de classes e dos possíveis horizontes sócio-evolutivos na apreensão das contradições manifestas sob a dinâmica social do capitalismo administrado pelo Estado.

---

<sup>37</sup> *Wahrheit und Rechtfertigung*, de 1999.

<sup>38</sup> Os volumes de *Die Neue Unübersichtlichkeit* se encontram em publicação pela editora Suhrkamp desde 1985, mas reúnem textos publicados originalmente desde 1950 e artigos inéditos. As publicações ganharam destaque a partir dos anos 2000, ultrapassando sua primeira dezena de compilações e reedições ainda em 2008.

<sup>39</sup> O mapeamento apresentado reproduz, com ligeiras correções e modificações a partir dos dados catalográficos das editoras Luchterhand e Suhrkamp Verlag, a mesma estrutura elaborada por Alexandre Dupeyrix em *Compreender Habermas* (DUPEYRIX, 2012: 209-213). Para uma relação mais completa, detalhada e referenciada das publicações de Habermas, inclusive em diferentes línguas, conferir também o sintético levantamento biográfico de Walter Reese-Schäfer em sua homônima obra *Compreender Habermas* (REESE-SCHÄFER, 2012: 181-183) e as compilações de René Görtzen em *Jürgen Habermas: a bibliography* (GÖRTZEN, 1990), de Demetrios Douramanis em *Mapping Habermas from German to English: a bibliography of primary literature 1952-1995* (DOURAMANIS, 1995) e de Luca Corchia em *Jürgen Habermas. A bibliography: Works and studies [1952-2013]* (CORCHIA, 2013).

A teoria crítica de Habermas, portanto, mesmo se desenvolvendo ao longo de seu projeto intelectual por diferentes perspectivas, abordagens e considerações teóricas, não deixa de se estruturar fundamentalmente sobre a permanente inclinação reconstrutiva, assumida pelo próprio autor, na constituição de sua razão comunicativa como superação da razão instrumental, isto é, não deixa de se orientar, mesmo em suas variações, por um esforço que seja capaz de situar sua crítica da realidade não mais a partir da instrumentalização da razão prática no alcance da autonomia intelectual, política e econômica como princípios universais de socialização dos indivíduos, mas pelo desenvolvimento de uma ação que seja racional e emancipatória em sua manifestação prática ao mesmo tempo em que não signifique a necessária reificação das relações sociais, em que não signifique a necessária legitimação da coerção e da dominação dos seres humanos por relações capazes de se autonomizarem do controle social na constituição de formas de organização societal.

### **1.3. O estado de uma teoria: o diagnóstico da crítica à razão instrumental**

Retomando a razão como a expressão do pensamento filosófico capaz de compreender as possíveis formas de ordenação dos fenômenos - sejam eles naturais ou sociais -, assim também como um pensamento igualmente capaz de desvelar o caráter teológico das explicações alegóricas que vinculariam o destino da humanidade a uma motivação divina, Habermas argumenta que a persistência da razão como manifestação do pensar, seja sob a filosofia antiga ou moderna, revelaria o potencial de se analisar as questões da natureza e do ser por meio das próprias experiências da razão, isto é, o potencial de se pensar racionalmente sobre a própria consciência humana como um fenômeno. A filosofia da consciência, no entanto, não significaria por si mesma um novo patamar de racionalidade, mas, justamente por sua capacidade autocrítica, uma regressão ao interior do próprio saber filosófico para questionar a própria competência dos significados filosoficamente construídos. Suspensas as certezas da racionalidade filosófica, o pensamento estaria fadado a sua transformação em metafilosofia, não fosse a experiência seu vínculo entre a apreensão do que é real e a abstração desta mesma realidade experimentada. A conclusão apontada por Habermas, como a conclusão por tantas outras vezes apresentada pelos filósofos desde a antiguidade e, principalmente na modernidade, é a de que haveria um espaço de significação entre o que é experimentado na realidade, a forma com que esta experiência é abstraída e, em uma relação dialética e processual de aprendizagem, em como estas abstrações previamente constituídas seriam capazes de influenciar as experimentações futuras (HABERMAS, 2012a: 19-20).

Por experimentação, tanto quanto por abstração, devemos entender a formalidade processual pela qual se desenvolve o pensamento racional para Habermas, ou seja, pelos processos do conhecer, do entendimento mútuo e do agir<sup>40</sup>. Colocados linearmente de modo metódico, o conhecer e o agir poderiam ser concebidos como formas particulares de exercício da racionalidade, mas mesmo o que é particular só ganharia sentido enquanto tal por sua diferenciação do que é geral e o que é geral, por sua vez, só se constituiria a partir de uma concepção social do que é o geral. Portanto, já sob uma perspectiva dialética, os processos de construção do pensamento racional pelo conhecer e pelo agir estariam condicionados, para Habermas, pelo entendimento mútuo (HABERMAS, 2012a: 20-21). O exercício da racionalidade, como forma interessada de obtenção do conhecimento da realidade, se assemelharia assim à constatação de que uma ação, para se constituir por meio de um agente, estaria inerentemente associada à expressão de uma intenção objetivamente referenciada *na* e orientada *para* a realidade, uma problematização que teria permeado de modo mais objetivo os conceitos de ação teleológica em Aristóteles, de ação moral sob o aspecto estratégico em Kant, a combinação da forma teleológica e moral da ação em Hegel, o trabalho na apreensão da dialética entre forças produtivas e relações de produção em Marx e, ainda, a teoria da ação racional de Max Weber (HABERMAS, 2011: 22, 27, 41-43, 57-75; 2012a: 163-174).

Tecendo sua compreensão de que seria possível traçar um paralelo entre a razão como um motor de objetivação de intenções através dos agentes sociais e as formas de organização assumidas historicamente pelas sociedades, Habermas se debruça criticamente sobre o exercício desta mesma compreensão pelo pensamento dos autores que até então, em sua leitura, melhor teriam explicitado a relação entre a razão moderna e a sociedade capitalista, como Weber, Adorno, Horkheimer e Marcuse. Identificando uma estreita relação entre as formas racionais de ação, o progresso técnico-científico e a conformação de estruturas institucionais muito particulares nas sociedades em processo de modernização, Habermas se dedica a recuperar criticamente, sobretudo nos escritos destes autores, um potencial ainda por ser explorado na análise dialética da industrialização avançada como recurso de expansão da sociabilidade capitalista, que não só permitiria uma compreensão mais detida da contemporaneidade como também a reconstrução teórica das dinâmicas de transformação do capitalismo avançado (HABERMAS, 2011: 45-92).

---

<sup>40</sup> A conformação desta processualidade não se apresenta de modo conciso em uma investigação específica, mas de forma presumida e dispersa ao longo das análises de Habermas presentes em *Conhecimento e interesse*. Sobre o entendimento mútuo, conferir a discussão da comunicação semântica na teoria da compreensão expressiva de Dilthey (HABERMAS, 2014b: 224-255). Sobre o ato-do-conhecer e o ato-do-agir, conferir a seção dedicada à retrospectiva da razão e do interesse em Kant e Fichte (HABERMAS, 2014b: 292-322).

Segundo Habermas, Weber teria definido por seu conceito de racionalidade “*a forma da atividade econômica capitalista, do desenvolvimento social regido pelo direito privado burguês e da dominação burocrática*” e, conseqüentemente, pelo conceito de racionalização, a ampliação das esferas sociais orientadas pelo princípio desta mesma racionalidade. Assim, em uma determinada conjuntura histórica, particularmente a de contestação do regime feudal como princípio de organização social, a racionalização das relações sociais teria dado lugar à industrialização do trabalho social, à urbanização das formas de existência, à tecnificação do tráfego, da comunicação e de tantos outros aspectos de um certo progresso social que teria sido historicamente concebido pela ação racionalmente instrumentalizada, tal como teria interpretado Weber em seus escritos (HABERMAS, 2011: 45).

Deste modo, em detrimento da razão moderna, a racionalidade como descrita por Weber teria sido também a práxis, a forma dos seres humanos pensarem e agirem, responsável pela configuração social capitalista na contemporaneidade. A contínua reprodução social desta mesma racionalidade, por sua vez, não seria capaz de levar as organizações sociais a uma outra condição, como a vislumbrada na autonomia dos indivíduos pela filosofia moderna, que não a da ainda mais complexificada sociabilidade capitalista, incluindo nesta fórmula todas as conseqüências presentes na capacidade de reificação inerente ao capitalismo de se autonomizar da imediatividade das relações humanas para se constituir como força determinante das próprias relações sociais. E assim, a razão moderna que teria orientado a contestação do feudalismo como forma de organização social e a razão definida por Weber seriam, portanto, divergentes.

A supressão da sociabilidade feudal não teria se dado apenas pelo desenvolvimento de uma forma mais especializada de atividade econômica em conjunto com sua legitimação pelo direito burguês e sua institucionalização na ordem social pela burocracia, mas também pela intenção de se objetivar historicamente uma sociedade erigida sobre a emancipação política dos seres humanos em relação à dominação teológica. O ser humano, compreendido não mais como um sujeito ordenado pelo reconhecimento divino - reconhecimento este outorgado pelas instituições religiosas -, mas como um indivíduo dotado de razão e, por isso, capaz de se impor de forma dominante à natureza e às leis morais divinas, como também de se organizar socialmente com seus semelhantes por meio da razão, teria assim sob seu domínio a possibilidade de construção de uma sociedade livre de coerções (CASSIRER, 1994: 67- 75). A sociedade capitalista industrial, no entanto, não teria se apresentado como esta forma social livre de coerções, mas justamente como uma sociabilidade que sustentaria e seria sustentada por meios ainda mais poderosos e diversificados de dominação sobre a vida humana.



Assim, em *Técnica e ciência como “ideologia”*, partindo da análise desempenhada por Marcuse sobre o conceito weberiano de racionalidade, em que este afirma que a racionalização não implantaria propriamente a racionalidade moderna, mas sim uma forma determinada de dominação política oculta, Habermas se depara com o que a primeira geração de pensadores da teoria crítica nomeou de razão instrumental (HABERMAS, 2011: 46).

Pela crítica da razão instrumental, a proposta de Adorno e de Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* era “*nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie*” (ADORNO; HORKHEIMER: 2006: 11). A questão pautada pelos autores, que seria ainda explorada por alguns dos outros expoentes da teoria crítica antes de Habermas, é a de que, se a racionalidade fosse um meio de esclarecimento do ser humano, capaz de torná-lo universalmente autônomo em termos intelectuais, políticos e econômicos por sua individualidade, por que então teria ceifado esta pretensa universalidade pelos particularismos geopolíticos, étnicos, mitopoéticos e tantos outros que vieram a fragmentar ainda mais a identidade humana? Por que a intelectualidade teria se esoterizado e se encantado pelo misticismo da ficção, pela midiaticização e a espetacularização da realidade? Por qual motivo a fruição política teria se reduzido às ditaduras, às autocracias e à limitada representatividade democrática pelas eleições? Do mesmo modo, como teria a autonomia econômica se transformado no binômio da compra e venda, e ainda assim, limitada a uma pequena parcela da população enquanto as outras parcelas, escalonadas na fruição de suas liberdades econômicas, necessitariam ainda de ter que conquistar, constantemente, as condições materiais mais básicas para garantir sua própria sobrevivência? A individualidade, a identificação de cada sujeito com seu próprio ser e com seus congêneres humanos, que seria então constituída a partir do reconhecimento de todas as suas potencialidades pelo exercício da razão, assim teria dado lugar à massificação da existência e a existência humana, por sua vez, teria assim se revelado como um sinônimo da socialização pelo consumo mercantil.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Para uma crítica mais detida da razão moderna e sua significação social na contemporaneidade, conferir o primeiro capítulo, *Iluminismo ou barbárie*, de: ROUANET, Sérgio Paulo. *Mal-estar na modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. A significação da sociedade capitalista como a sociedade do consumo é também uma análise que termina por permear a maior parte dos escritos posteriores de Adorno e de Horkheimer. Já na *Dialética do esclarecimento* há este desdobramento analítico, assim como em dezenas de outras publicações, ensaios e artigos de Adorno que compreendem, pela crítica das formas industriais de produção da cultura e da arte, a análise descritiva do progresso social pelo desenvolvimento técnico e científico das forças produtivas e, consequentemente, pela constituição de novos instrumentos de controle social sob a lógica das relações capitalistas. Para considerações mais detidas sobre estes modelos analíticos, conferir o capítulo *Modelos de teoria crítica* em: NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. E, particularmente sobre a teoria crítica de Adorno, conferir o capítulo *Theodor W. Adorno - indústria cultural e crítica da cultura*, de Luciano Gatti, publicado em: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2011.

A dialética do esclarecimento assim se revelaria, para Adorno e Horkheimer, sob a estética da Odisseia, particularmente no enfrentamento do sedutor cântico das sereias e de seus poderes místicos sobre o destino dos mortais na epopeia de Homero. Desejoso de retornar à Ítaca e à companhia de sua amada Penélope, após a Guerra de Troia, Ulisses se viu desaventurado pelas causas humanas e pela intervenção dos deuses. Persistindo por anos em seu retorno, o herói grego teve de enfrentar numerosos desafios, entre os quais o feitiço das sereias da ilha de Capri que, pelo encanto das promessas de um horizonte de realizações, atraíam suas vítimas para os rochedos, fazendo-as naufragarem. Sendo um mero mortal, infinitamente mais fraco que os poderes místicos dos seres sobrenaturais, não restaria a Ulisses sua ruína diante das sereias, mas, ao mesmo tempo, nem a renúncia a seu destino se colocava como uma possibilidade ao herói, que só encontrava sentido em sua humanidade junto ao amor de sua esposa. Este impasse se apresentaria então como uma relação dialética em que Ulisses, ao buscar a negação da ordem natural, evitando assim sua morte pelo confronto das sereias e encontrando uma possibilidade de retorno ao lar, busca também o domínio da natureza e da predestinação divina.

O esclarecimento que daria tal poder de domínio a Ulisses foi conquistado, por sua vez, pelo conhecimento de seu passado quando de sua visita à terra dos mortos e, de seu futuro, pelos conselhos de Circe, que o precaveu ao revelar que o feitiço das sereias, induzido pelo canto, só possuía força sobre um dos sentidos humanos, a audição. Tal como o domínio das forças possibilitado pelo saber humano, o esclarecimento iluminista, reconhecendo o indivíduo como ser racional e, por isso, sujeito do conhecimento de seu passado e da escolha de seu futuro, possibilitaria aos indivíduos tomarem controle do poder do progresso pelo exercício da razão, sendo assim os agentes de seu destino, livres da sorte e do acaso.

Para além da moral positiva do mito de Ulisses, a confluência da alegoria pela dialética do esclarecimento, sob a análise de Adorno e de Horkheimer, ainda revelaria uma relação ainda mais profunda na construção da racionalidade, a de que o poder do progresso envolveria também o progresso do poder (ADORNO; HORKHEIMER: 2006: 41). Ulisses, ao ter se constituído como ser racional, teria também pressuposto a superação de sua condição humana, a superação de sua impotência mortal frente à vontade dos deuses e, assim, sua distinção de todos os outros humanos, tal como os seres humanos possivelmente teriam se constituído, na superação histórica das relações sociais feudais, de modo mais privilegiado que seus semelhantes pelo domínio da razão, estabelecendo o direito à propriedade privada como a legitimação e o reconhecimento desta condição distinta. A instituição formal de uma divisão social, no entanto, ainda é apenas uma explicação superficial das transformações que

teriam tomado lugar na história. Os fenômenos que interessam à elucidação da razão instrumental não são os que se apresentaram como síntese, mas os que se confrontaram dialeticamente na constituição das relações sociais tipicamente capitalistas.

Do mesmo modo que Ulisses tapou os ouvidos de seus remadores para que estes não ouvissem os cânticos das sereias e os instruiu a remarem até que ordenasse o contrário com um aceno de cabeça, Adorno e Horkheimer diagnosticaram que as relações sociais, mesmo dotadas de uma praticidade racional, teriam mantido uma divisão social do trabalho com implicações em termos de dominação econômica e política dos seres humanos. Os Ulisses da modernidade, instituídos de seu direito de apropriação privada pela justificativa racional, teriam também, de modo análogo ao descrito na epopeia, mantido seus remadores com os ouvidos tapados, instruindo-os igualmente a remarem até que dissessem o contrário. Com os ouvidos tapados, os remadores teriam naturalizado sua surdez, não percebendo que as sereias, a hierarquia social pressuposta nas visões de mundo teológicas e as relações de produção servis do feudalismo, há muito haviam sido deixadas para trás e o poder do progresso assim haveria se transformado em o progresso do poder. Se por um lado os capitalistas se assemelhariam a Ulisses em seu retorno a Ítaca, por outro, a competição capitalista teria dado continuidade à dialética do esclarecimento que, não aceitando a renúncia na busca pela acumulação e penalizando os menos aptos a lucrarem com a ruína econômica, compelia as relações sociais a se desenvolverem por modos ainda mais eficazes de exploração. A astúcia dos capitalistas, à imagem de Ulisses<sup>42</sup>, seria então o permanente tapar de ouvidos dos remadores com os engodos do poder econômico da propriedade privada e do poder político das democracias liberais, para que estes levassem o barco da empresa privada através dos tempos e do além-mar (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 38-40).

A síntese do modelo crítico de Adorno e de Horkheimer, pela dialética do esclarecimento, é a de que a razão de fato municiou os seres humanos do controle necessário ao desenvolvimento social pelos princípios revolucionários da liberdade, da igualdade e da fraternidade, mas estes, ao invés de terem se encaminhado pela razão na construção de uma nova sociedade, teriam apenas reformulado a antiga estrutura social que conheciam em nome de novos princípios. Se, em nome da predestinação e do serviço à vontade divina, ou mesmo da fidalguia, seus antepassados reconheciam o direito de serem substituídos pelos comuns nas

---

<sup>42</sup> Como analisa Flávio Siebeneichler, a astúcia de Ulisses foi a de constituir um meio de vencer as forças naturais e divinas pela fraude contratual dos diversos acordos que havia estabelecido com humanos e deuses. A fraude, representando a traição dos valores mutualmente acordados entre as partes, constitui-se também como a negação de um princípio social, de reconhecimento da equivalência moral entre os seres, que os caracteriza como diferentes e, por isso, legitima o poder de dominação de um sobre o outro (SIEBENEICHLER, 2003: 162).

tarefas produtivas necessárias à manutenção da vida material e social, os seres racionais da modernidade teriam passado a reconhecer, pela astúcia da razão, o direito de serem também substituídos nas relações de produção, dividindo socialmente aqueles que produzem daqueles que se apropriam do que é produzido. A razão, transferida do ser para a técnica, daquele que se relaciona para a própria relação, teria se apoderado então da mesma capacidade de subjetivar a realidade social que era a característica fundante do indivíduo racional. Seu diferencial estaria, no entanto, em sua autossuficiência, em sua capacidade superior de se reproduzir tanto como uma técnica de produção de bens quanto como um princípio de organização social pautado nesta mesma técnica. Assim, antes de representar o poder de emancipação das massas em razão da história antiga é que, de modo contínuo, para Adorno e Horkheimer, que “*o esclarecimento se converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas*” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006: 40-46).

Mesmo sob uma perspectiva filosófica, o enunciado de Adorno e de Horkheimer não deixa de ser fatalista, encerrando analiticamente as possíveis diferenciações entre a alegoria mitológica e o desenvolvimento histórico da realidade social. Para além do gênero textual em que a ficção literária e a história social têm seu possível reflexo concebido, o que os dois autores não consideraram, como analisou Tzvetan Todorov, é que se Ulisses não tivesse vencido as sereias e, assim, encontrado sua ruína nos encantos místicos, também não teria tomado a voz discursiva que expressou tamanho heroísmo em poesia e, portanto, não teria passado a seu meio social o conhecimento da existência das sereias e dos perigos de seu canto místico. Mesmo representando a instrumentalização do conhecimento pela ação individual na reprodução de formas de dominação, o que Todorov argumenta é que, mesmo na Odisseia de Homero, houve certo progresso do conhecimento de comum benefício à sociedade e, portanto, a relação de dominação e submissão entre os poderes místicos e as capacidades humanas se alterou como em uma entropia, como em uma situação onde não é mais possível se retornar a um estado prévio sem que se considere o que há de novo nas relações envolvidas (TODOROV, 2003: 86).<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Além das considerações de Tzvetan Todorov, há ainda muitas outras discussões neste sentido que podem ser encontradas de forma mais pontual em estudos estéticos, filosóficos, linguísticos e literários. Dentre estes estudos, destacamos a análise de Jeanne Marie Gagnebin, publicado em forma de ensaio, sobre a contestação dos significados da Odisseia e do fatalismo filosófico da razão instrumental pela descrição mitológica de Homero. Conferir: GAGNEBIN, J. M. Resistir às sereias. *Revista Cult*, n. 72, mar. 2010. Jeremy Varon também possui um artigo que se destaca neste sentido, ampliando esta análise à filosofia da razão da teoria crítica de Adorno e de Horkheimer que tanto influenciou Habermas e muitos outros de sua geração que se debruçaram sobre a diferenciação da razão moderna e instrumental na análise da contemporaneidade pela recuperação da dialética do esclarecimento. Conferir: VARON, J. The dreadful concatenation: modernity and massacre in Todorov, Adorno and Horkheimer. *New German Critique*, n. 59, spring-summer 1993.

Como muitos outros herdeiros do pensamento crítico de Adorno e de Horkheimer, Habermas não deixou de contestar a indeterminação de alternativas à crítica da razão pela dialética do esclarecimento, recorrendo assim ao esforço de Marcuse em fundamentar uma nova concepção de razão que não se limitasse à condenação da razão moderna:

Independentemente de como se definam «econômica e politicamente» verdade e objetividade, elas continuam relacionadas com os agentes humanos da teoria e da prática e com a capacidade destes para compreender e modificar o seu mundo. [...] O ponto que eu estou tentando mostrar é que a ciência, em *virtude de seu próprio método* e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem - uma ligação que tende a ser fatal para esse universo em seu todo. A natureza, cientificamente compreendida e dominada, reaparece no aparato técnico da produção e destruição que mantém e aprimora a vida dos indivíduos enquanto os subordina ao senhores do aparato. Assim, a hierarquia racional se funde com a social. Se esse for o caso, então a mudança na direção do progresso, que pode romper essa ligação fatal, também afetaria a própria estrutura da ciência - o projeto científico. [...] conseqüentemente, a ciência chegaria a conceitos de natureza essencialmente diferentes e estabeleceria fatos essencialmente diferentes (MARCUSE, 1973: 160).<sup>44</sup>

Deste modo, retomando a crítica de Marcuse à definição weberiana de racionalidade, em que este defende que a racionalização não ampliaria as esferas sociais pela racionalidade propriamente dita, mas por uma forma de dominação oculta revestida pelo princípio racional, Habermas problematiza a dominação política da forma econômica do capitalismo fora da perspectiva da massificação social. Partindo da constatação de que a razão não é senão prática, isto é, não é senão a ação pela escolha das estratégias e dos usos mais adequados de determinados meios para a consecução de determinados fins, não haveria na ação racional, pela leitura de Habermas, nenhum pressuposto moral que fosse capaz de caracterizar a técnica, enquanto exercício controlado, como um instrumento de dominação política. Conceber a construção técnica fora das relações sociais seria, no entanto, tão ilusório quanto concebê-la como uma providência da razão absoluta. Em consequência á análise da técnica em seu significado social é que Habermas, ao reiterar que a razão instrumental é, não só em sua aplicação, mas também em sua própria concepção enquanto técnica de uso social, uma forma de dominação metódica, científica, calculada e calculante - já que, na própria

---

<sup>44</sup> Conferir também a problematização em que Habermas reproduz este mesmo fragmento, pertencente a *Do pensamento negativo para o positivo*, em *Técnica e ciência como "ideologia"* (HABERMAS, 2011: 50-51). A passagem marcada entre aspas anguladas duplas '« »' é de responsabilidade do autor desta dissertação e busca recuperar a linha argumentativa pela qual Marcuse teceu suas considerações, apreendidas aqui de modo mais detido em forma de citação direta.

construção de uma técnica, imbrica-se uma conjuntura histórico-social que expressa uma determinada concepção do que é natural e do que é humano -, corrobora com a tese de Marcuse ao reconhecer que à racionalização corresponderia a implicação de um projeto ideológico, político de ordenação social, em que as coisas e os seres seriam também concebidos sob uma interpretação delimitada por sua própria condição de existência (HABERMAS, 2011: 46-47).

A racionalização manifesta pela inserção e pela progressiva adoção de uma nova técnica nas relações de produção, por sua vez, depende ainda de muitas outras mediações que não apenas sua concepção ideológica. Por mais que a razão instrumental se caracterize, pela leitura que Habermas dispensa a Marcuse, como um fenômeno social capaz de integrar as relações econômicas e políticas sob a ideologia burguesa no capitalismo, sua objetivação como relação social hegemônica na organização societal dependeria ainda de um processo dialético que condicionaria a existência material e social dos seres humanos à própria lógica capitalista como princípio de sociabilidade, isto é, dependeria da existência de um condicionamento social capaz de legitimar a acumulação de excedentes pela exploração do trabalho assalariado. Esta paulatina adequação necessária à constituição hegemônica do capitalismo teria se dado por meio de uma existente tendência da dominação em perder seu caráter opressivo e exploratório e em tornar-se, ela mesma, uma forma de racionalidade, naturalizando-se como mais uma técnica entre tantas outras e, por fim, caracterizando a razão como propriamente instrumental, como uma razão que, ao se crer apenas como uma estratégia de ação, diluiria também em sua forma prática as determinações políticas pelas quais foi concebida, reproduzindo então por sua representação de progresso técnico-científico toda uma estrutura econômica que implica também uma estrutura política de organização social (HABERMAS, 2011: 47-54).

A crítica à razão instrumental de Marcuse se demonstraria assim, para a análise de Habermas, de um modo um pouco mais promissor do que as conclusões pessimistas de Adorno e Horkheimer, não fosse ainda a espontaneidade com que o capitalismo teria assumido o status de sociabilidade dominante. Se, de um lado, a crítica de Marcuse a Weber se pretende materialista histórica e, por isso, capaz de apreender as dimensões econômicas e políticas da sociabilidade capitalista, de outro, transforma os indivíduos em sujeitos sociais impotentes diante de sua própria história, cabendo à recorrência de uma filosofia ontológica, como veremos adiante, que se demonstre capaz de identificar na constituição orgânica e genética dos seres humanos a práxis social que engendraria formas dinâmicas de transformação e de reorganização das sociedades ao longo de sua temporalidade.

E, em uma relação inversa, se ao não dialetizar a forma econômico-política da ação racional para além da tipologia ideal da sociabilidade capitalista no protestantismo, Weber não apreende a particular capacidade de autorreprodução do capital nas relações de produção para além dos efeitos da ascese, não deixa também de indicar minimamente, já nos últimos parágrafos de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, a percepção de algo análogo à autonomização das relações sociais em sua forma reificada de sociabilidade de acordo com os princípios das relações de produção capitalistas quando afirma que o cuidado necessário aos bens materiais, antes possuindo o peso de um leve manto sobre os ombros do qual alguém poderia se despir a qualquer momento, já passaria a ter o peso de uma rija crosta de aço<sup>45</sup> (WEBER, 2004: 165).

Temos que considerar ainda que, por mais que tenham desenvolvido análises teóricas diferenciadas, tanto Marcuse quanto Weber, cada um a seu modo, não se entregam ao fatalismo da crítica da razão instrumental, assumindo ainda a possibilidade de fundamentação de uma racionalidade que tenha poder, mesmo em diferentes níveis e por meio de diferentes dinâmicas sociais, de transformar, reverter ou mesmo subverter a sociabilidade contemporânea tal como ela se estrutura, de forma reificada, sobre os princípios técnicos e científicos das relações de produção e os pressupostos instrumentalizados das relações sociais econômicas e políticas orientadas à organização produtiva.

Para Marcuse, tal racionalidade teria assumido as faces da democracia liberal no capitalismo industrial avançado, suprimindo o sujeito histórico como agente da revolução pela institucionalização dos conflitos sociais. Em nome da liberdade, que se passaria como uma forma oculta e indireta de dominação, as massas teriam entrado em acordo com o contrato e as consequências sociais da propriedade privada, podendo então finalmente usufruir de uma forma um pouco mais ampla das benfeitorias produzidas por seu próprio trabalho. Não haveria então necessidade de libertação daquele que já se considera liberto, do mesmo modo que não haveria filosofia ou teoria capaz de “*desfazer a introjeção democrática do domínio dos senhores em seus súditos*” (MARCUSE, 1975: 15). O que Marcuse ressalta é que, por mais que a dominação tenha se imposto e sido aceita pela justificada legitimação da racionalidade, sua sustentação ainda dependeria de uma contínua expansão que não estaria submetida tão somente à escolha dos povos, mas também a seu subjugo como força produtiva.

---

<sup>45</sup> Trata-se, em verdade, da irônica apropriação que Weber faz dos dizeres de Richard Baxter, tido na Inglaterra como um dos líderes morais do puritanismo do século XVII, publicados em *Discurso eterno dos santos*. A passagem traz também a reinterpretação de uma controversa alegoria de Parsons quando de sua tradução d’*A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* para a língua inglesa, em que a expressão “rija crosta de aço” havia sido traduzida por “jaula de ferro”, concebendo assim uma polissemia não presente originalmente na interpretação de Weber e que implicaria em uma forma coercitiva tão material quanto o encarceramento físico.

A expressão objetiva desta relação de dependência se daria pelo fato de que, ao mesmo tempo em que teriam se desenvolvido as capacidades produtivas, teriam se desenvolvido também técnicas mais eficazes para matar e queimar em grandes proporções. Deste modo, a racionalidade do capitalismo industrial avançado teria sim o respaldo da pretensa liberdade democrática, mas sua irresistibilidade residiria mesmo em sua repressividade, que não podendo ser justificada por nenhuma forma racional de pensamento, poderia ainda assim ser sentida, mesmo que instintivamente, por todo o gênero humano. (MARCUSE, 1975: 13-23).

Ao reconhecer um resquício de resistência à repressão que, mesmo não se expressando como forma consciente de contestação, seria apreendida instintivamente pelos seres humanos de modo sensorial, por um sentimento que persistiria às formas de resignação e conformismo, Marcuse articula a psicanálise freudiana na busca de uma razão prática que seja capaz de se conceber como um meio alternativo à racionalidade instrumental. Identificando na constituição ontológica do ser um posicionamento político que se negaria a regredir historicamente, Marcuse sintetiza uma construção conceitual na qual o gênero humano estaria inexoravelmente condicionado a evoluir socialmente.

A disposição ontológica em negar a dominação da sociabilidade capitalista e sua capacidade totalizante de constituir ainda mais meios de dominação pela mais-repressão, caberia assim à Eros, uma pulsão que estaria associada de modo imanente e metafísico ao âmago e à existência genética, biológica e social do ser - sendo passível de supressão apenas pela morte, pela extinção da vida - e que alimentaria a grande recusa humana em se submeter contínua e injustamente às formas de dominação historicamente concebidas. Esta seria, portanto, a alternativa de Marcuse à crítica da razão instrumental de Adorno e Horkheimer que, ao invés de se encerrar na aporia prática de uma racionalidade única, reorientaria a busca pela emancipação por meio da recuperação do ser racional no seio da psicanálise, remetendo a formação moderna do indivíduo pela reconstituição psicanalítica do gênero humano (MARCUSE, 1975: 41-65; 146-155).<sup>46</sup>

A análise de Weber, apesar de descomprometida com a questão emancipatória, não se deixa também levar pela predição da história. Reconhecendo a ascese como algo semelhante à alienação em seu sentido hegeliano, como algo que, ao sintetizar a expressão humana na forma de um objeto, objetifica também a expressão humana por sua capacidade de reproduzir uma forma de consciência fora do ser, o autor conclui que “*no que a ascese se pôs a*

---

<sup>46</sup> Para uma leitura mais detida da teoria política de Marcuse sobre a construção conceitual da grande recusa, conferir ainda: MARCUSE, Herbert. *A grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 2000. Para uma análise mais aprofundada tanto da grande recusa quanto sua fundamentação psicanalítica, conferir também: LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse - Anticapitalismo e emancipação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 28, nº 2, 2005.



*transformar o mundo e a produzir no mundo seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história*” (WEBER, 2004: 165). Constatando que o capitalismo seria sim capaz de se erigir estruturalmente para além das relações sociais no nível interativo da ação racional e, portanto, seria também capaz de se constituir para além da interação direta, *ad hoc*, entre os agentes sociais, Weber não concebe, porém, a força da sociabilidade capitalista como fenômeno totalizante da história, mas aponta ironicamente para a incerteza do destino humano sob o exercício de juízos de valor e de fé que não caberiam à sociologia enquanto exercício de análise social da história:

Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta «rija como o aço em seu peso como o peso de determinação das relações sociais pelos bens materiais» e se ao cabo desse desenvolvimento monstro «do capitalismo como forma de sociabilidade» hão de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais, *ou* - se nem uma coisa nem outra - o que vai restar não será uma petrificação chinesa [ou melhor: mecanizada], arrematada com uma espécie convulsiva de autossuficiência (WEBER, 2004: 166).<sup>47</sup>

Explicitados alguns dos movimentos analíticos de Weber sobre os quais Marcuse situa sua crítica da razão instrumental, bem como expostos alguns dos argumentos desenvolvidos pelo próprio Marcuse na superação da dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer, podemos nos voltar mais uma vez para os desdobramentos teóricos objetivados por Habermas à luz do esgotamento do teor crítico que a razão prática, em sua concepção moderna, teria encontrado ao ser instrumentalizada pela racionalização da sociabilidade capitalista.

Se Marcuse, em seus escritos, teria abandonado a dialética entre as forças produtivas e as relações de produção como o fundamento de uma teoria política da emancipação para se voltar à questão da técnica e da ciência como aparatos ideológicos de dominação, como lê Habermas, isto representaria também o abandono de Marcuse à questão da luta de classes ou, pelo menos, a caracterização política das forças produtivas como neutras na questão das disputas ideológicas, o que por sua vez deixaria de situar, nos trabalhadores enquanto sujeitos históricos, o recipiente e o mecanismo pelo qual se efetivaria a emancipação humana. Alocar possíveis comportamentos críticos em forças produtivas que não sejam as humanas levanta novamente o problema de que a técnica e a ciência não podem ser consideradas como sujeitos da transformação social, o que já foi tratado previamente (HABERMAS, 2011: 52-54).

---

<sup>47</sup> As passagens marcadas entre aspas anguladas duplas ‘« »’ são de responsabilidade deste autor e buscam localizar as referências que Weber situou em passagens anteriores de seu texto. A passagem marcada entre colchetes ‘[ ]’ são de responsabilidade do tradutor da publicação de Weber para a língua portuguesa.

Deste modo, na leitura de Habermas, Marcuse não estaria preocupado na emancipação de um sujeito humano historicamente constituído, mas estaria retomando o essencialismo do absoluto, presente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, e o humanismo do ser genérico, dos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844* de Marx, na técnica e na ciência como sujeitos históricos e agentes de uma revolução capaz de transformar não mais que os quadros institucionais da dominação social, deixando intactas as dimensões econômicas e políticas da estrutura social (HABERMAS, 2011: 50). Uma outra leitura possível que não se encaminhasse para a simples alteração institucional, para Habermas, seria conter os argumentos de Marcuse à limitação da técnica e da ciência como elementos geradores de uma razão emancipada que, pela própria racionalização social, se tornaria providencial à consciência humana em algum momento, como uma força capaz de tornar completa uma essência humana carente de seus potenciais racionais de transformação social desde sua origem biológica (HABERMAS, 2011: 52-55).

O que Habermas não considera, como se torna claro, é o ganho da psicanálise com que Marcuse teorizou o tensionamento da grande recusa humana pelo engendramento da mais-repressão nos processos de racionalização da sociabilidade capitalista. Como veremos adiante, a preocupação acerca da ontologia só irá se constituir no projeto intelectual habermasiano pelas faculdades biológicas da cognição, da comunicação e da inteligibilidade humanas que possibilitam um entendimento comum entre diferentes agentes sociais. Trataremos desta questão em breve. Por agora, resta-nos ainda analisar a tentativa que Habermas empreende em situar a racionalização em seu sentido weberiano por um outro conjunto de referências teóricas, tentando também reconstruir os argumentos de Marcuse por uma outra compreensão da racionalidade que ainda permita situar a razão emancipatória de modo que esta não se apresente como algo constituído idealizadamente, de forma independente das relações sociais, da razão prática e das sociedades historicamente constituídas.

Sendo a reconstrução do materialismo histórico a síntese deste esforço, nos encaminharemos à análise do que Habermas teorizou como uma nova apreensão da realidade, uma apreensão que, em sua perspectiva, permitiria à teoria crítica conceber, tanto quanto a crítica da economia política na dialética entre forças produtivas e relações de produção, a caracterização dos sujeitos históricos e agentes revolucionários de uma possível transformação social emancipatoriamente orientada no capitalismo tardio por suas próprias relações sociais, a partir das condições materialmente colocadas para a vivência social na contemporaneidade.

## **2. A reconstrução da razão emancipatória: um novo apelo ao materialismo histórico**

Recuperando o sentido reconstutivo de sua teoria crítica, em que, para a análise social, um pesquisador deve ser capaz de compreender as relações sociais por meio das mediações que tiveram lugar historicamente na organização das sociedades e, assim, ser também capaz de diagnosticar os significados destas mesmas relações, suas possíveis limitações e particularidades para o desenvolvimento social, como um esforço análogo ao da linguística em que uma fonte discursiva deve compreender e operar a estrutura semântica, gramatical e sintática de um idioma para poder proferir uma mensagem passível de compreensão social<sup>48</sup>, Habermas propõe a reconstrução da razão emancipatória, em contraposição às insuficiências críticas da razão instrumental, pela reconsideração das mediações racionais do trabalho, da interação e da comunicação (HABERMAS, 2011: 55-57).

Para além do que já tratamos sobre o reconstutivismo como modelo crítico de teoria em passagens anteriores, há ainda uma compreensão mais ampla da reconstrução da razão emancipatória que se coloca como um procedimento teórico de reconstrução da própria sociedade<sup>49</sup>. Excedendo a funcionalidade metodológica, o modelo crítico habermasiano se fundamentaria também como uma compreensão histórica que, ao reconstruir teoricamente as relações sociais, desvelaria por sua vez as estruturas pelas quais estas relações sociais são orientadas, permitindo assim que se fundamentassem novos sentidos, novas mediações capazes de reorientarem criticamente estas mesmas relações por meio de comportamentos emancipatórios. (HABERMAS, 2012b: 688; NOBRE; REPA, 2012: 19).

Neste sentido, a teoria crítica de Habermas não se evidenciaria unicamente por preservar uma “escola de pensamento”, tal qual a teoria crítica frankfurtiana, mas como uma corrente sempre capaz de se renovar e de se reformular pela autocrítica de suas bases epistemológicas de apreensão e compreensão da realidade (FREITAG, 1990: 105). O reconstutivismo habermasiano, portanto, seria mais uma forma de expressão desta capacidade de renovação, movendo por meio da teoria crítica um esforço conjunto de produzir um diagnóstico de tempo e de elucidar, sob a crítica das teorias consideradas como

---

<sup>48</sup> Como já pontuado introdutoriamente, para um estudo mais detido das Ciências Sociais como um projeto teórico de reconstrução da sociedade, conferir o segundo capítulo, *Ciências Sociais Reconstutivas versus Ciências Sociais Compreensivas em Consciência moral e agir comunicativo* (HABERMAS, 2013a: 37-61).

<sup>49</sup> Foi apenas em *Direito e democracia*, de 1992, sobre a crítica da institucionalidade jurídica que Habermas avaliou de modo prático o papel analítico de sua teoria comunicativa, conferindo a ela o estatuto de *uma teoria reconstutiva da sociedade* (HABERMAS, 1997a: 21). Conferir também uma avaliação deste percurso na seção *A ideia de reconstrução* da obra *Habermas e a reconstrução* (NOBRE; REPA, 2012:17-22).

tradicionais e pela disposição analítica em localizar na sociabilidade capitalista os fundamentos responsáveis pela produção de formas de pensamento e de ação, as potencialidades emancipatórias presentes na realidade social analisada. Sobre este modo particular de caracterização de um esforço teórico, explicam Marcos Nobre e Luiz Repa, em *Habermas e a reconstrução*, que o projeto reconstrutivo poderia ser entendido

[...] por uma tentativa de desvendar na reprodução da sociedade toda os elementos de uma racionalidade existente, mas cujos potenciais de pleno desenvolvimento ainda não foram suficientemente explorados. [...] Em outras palavras, o projeto reconstrutivo pretende apresentar as regras, as estruturas, os critérios de avaliação e os processos sociais em que objetos simbólicos surgem e ganham sentido social (NOBRE; REPA, 2012: 8).

As realizações técnicas e científicas da razão instrumental, conquistadas pelo subjugo das relações capitalistas de dominação social, para Habermas, não poderiam assim simplesmente renunciar seu caráter coercitivo por um despertar da consciência, tal como defendera Marcuse. Assim como não seria possível se conceber uma nova técnica sem que se concebesse também uma nova ciência e uma nova racionalidade, não se poderia esperar do progresso técnico-científico outra forma de desenvolvimento que não se visse voltado à dominação da natureza como um objetivo final de ação racional. Para além da razão instrumental, que entende por racionalização o progresso social pela dominação da natureza, Habermas pontua a necessidade de uma concepção racional que identifique na natureza não o seu objeto, mas uma mediação interlocutora de um progresso “mais humano”, que tenha por objetivo a autonomia da humanidade de forma emancipada, livre das coerções sistêmicas das relações capitalistas de produção. A emancipação se daria, portanto, não quando o gênero humano pudesse reconhecer na natureza uma forma de sua alteridade, como seu outro, mas quando um ser humano pudesse se reconhecer igualmente em outro ser humano sem que houvesse limitações coercitivas a sua subjetividade e, ainda, pudesse reconhecer a natureza como um outro sujeito, diverso do gênero humano em sua constituição social e, portanto, incapaz de coagir as relações humanas pela produção material das condições necessárias à existência social de cada ser (HABERMAS, 2011: 53).

A reconstrução da razão emancipatória, em continuidade, teria de se pautar não mais na crítica da objetividade da ação racional, isto é, nas técnicas de dominação da natureza, mas na crítica das interações simbolicamente mediadas, desvelando as regras, as estruturas, os critérios de avaliação e os processos sociais em que a técnica da produção material se projetaria na constituição de uma forma de vida, em uma totalidade histórica de um mundo

vital. Se a racionalização objetivada por meio da ação racional e teleológica se constituiria pelo caráter instrumental e estratégico, resultando no aumento das forças produtivas e a extensão do poder de dominação da técnica sobre as relações sociais, para Habermas, a racionalização objetivada por interações simbolicamente mediadas, criticamente esclarecidas, resultaria em uma maior possibilidade de individuação, de socialização isenta de coerções e, por isso, em comportamentos orientados à emancipação (HABERMAS, 2011: 55, 59).

Esta sequencialidade de consecuições, é claro, não se dá de forma mecânica e há ainda muitas constatações que devem ser melhor exploradas analiticamente para que possamos compreender esta racionalidade emancipatória como argumentada por Habermas. De início, a diferenciação entre o caráter instrumental e estratégico da ação racional teleológica e o caráter simbolicamente mediado pela interação devem ainda ser detalhados, tanto quanto o aumento das forças produtivas pela extensão do poder de disposição técnica e a emancipação pelas formas de individuação pela sociabilização isenta de coerções. Prosseguiremos primeiramente pela diferenciação destes dois enquadramentos para posteriormente concluirmos nossa síntese analítica sobre a proposta de Habermas em reconstruir criticamente o materialismo histórico.

## **2.1. Trabalho e ação teleológica: racionalidade instrumental e estratégica**

Reconstruindo a definição weberiana de racionalidade e o significado da racionalização social, Habermas situa em seu entendimento sobre o trabalho, enquanto ação racional teleológica, o desempenho da ação instrumental - orientada por regras técnicas constituídas a partir do saber empírico -, da ação estratégica - orientada por preferências organizadas pelo saber analítico -, ou uma conjunção dos dois tipos de ação, que teria convergência pelo encontro em que o saber analítico coincidiria em maior ou menor grau com o saber empírico ou pela confirmação empírica dos valores que direcionariam o saber analítico (HABERMAS, 2011: 57). Em outras palavras, para Habermas, o trabalho poderia ser orientado, enquanto ação racional teleológica, por meios adequados e eficientes de controle das condições para que uma intenção pudesse ser concretizada na realidade por um agente, isto é, pela ação instrumental; poderia ser orientado por sistemas de valores que não necessariamente tivessem comprometimento com níveis de eficácia, mas por avaliações subjetivas do agente na mediação entre sua corporeidade e a realidade, ou seja, pela ação estratégica; ou, ainda, poderia ser orientado por uma combinação de eficácia e valoração em que saberes empíricos e analíticos se articulariam para municiar o agente de um relativo controle das condições necessárias à exteriorização de suas intenções.

A mediação metabólica entre os seres humanos e a natureza pela racionalidade instrumental e estratégica, ao mesmo tempo em que teria possibilitado a contestação dos princípios da ordem feudal para o desenvolvimento histórico das sociedades sob o capitalismo, como já analisamos anteriormente quando da crítica habermasiana da razão instrumental, teria também engendrado nas relações sociais formas de manutenção e ampliação dos mecanismos de dominação social típicas da sociabilidade capitalista. Orientada pela contínua racionalização das organizações sociais pela dinâmica manufatureira e industrial de produção, a ação teleológica instrumental e estratégica teria se constituído *por* e se constituiria *para* um processo contínuo em que a finalidade última do controle da natureza seria o sentido de toda relação social e toda relação social, por sua vez, só teria sentido se orientada ao controle da natureza enquanto meio de provimento das necessidades materiais de existência dos seres humanos em uma organização societal. O imperativo desta sociabilidade estaria então condicionado à sanção dos desvios das regras de ação: se um agente abandona os pressupostos desta racionalidade e, portanto, se demonstra ineficaz em objetivar sua significação social nas relações, é sistemicamente punido material e socialmente perante a realidade (HABERMAS, 2011: 59).

De forma mais concreta, a relação sistêmica em que um proprietário que não acompanha a competitividade capitalista vai à falência ou um trabalhador que, negando-se a vender sua força de trabalho, deixa de receber um salário e, assim, de possuir as condições mínimas de adquirir os bens necessários a sua subsistência através de bens trocados para seu consumo, confirma o pressuposto de que, ao contestar as relações de produção baseadas na propriedade privada e na exploração da força de trabalho, um indivíduo que deixa de se inserir nestas mesmas relações de produção é punido com a miséria. A particularidade da sociabilidade capitalista ao organizar as relações de produção por meio de regras técnicas - isto é, por meio de critérios de maior ou menor produtividade, elevação ou decréscimo dos preços pela intensificação do regime produtivo por adoção de novas tecnologias ou técnicas gerenciais, maior ou menor competência no enfrentamento de situações não completamente previsíveis, como a competitividade interempresarial, as reivindicações trabalhistas ou mesmo as políticas restritivas para a proteção de mercados -, retiraria dos agentes o poder e a liberdade de agirem com referência a princípios humanamente sociais, condicionando a ação teleológica racional e estratégica a se referenciar por critérios sociais de produtividade.

O argumento de Habermas não deixa de reconhecer que o trabalho teria assumido, para além da crítica da economia política e pelo progresso da técnica e da ciência como forças produtivas, uma mediação metabólica entre o que é social e o que é natural pela

complexificação das relações de produção e, antes de se situar no encaixo da filosofia do irracionalismo, ressalta a compreensão de que a evolução histórica das sociedades só foi possível pelo desenvolvimento de novos meios de produção das condições materiais necessárias à organização da existência social dos seres humanos. Isto não invalida a modernização das sociedades e os avanços técnicos conquistados por meio da instrumentalidade da ação teleológica e racional, mas traz novamente à tona a particular capacidade das relações capitalistas em se constituírem, por meio da razão instrumental, ao mesmo tempo como pressuposto e fim último de uma sociabilidade. Esta inovação impressa pelas relações capitalistas ao desenvolvimento das forças produtivas se expressaria pela permanente expansão da instrumentalidade e das estratégias de ação teleológica pela legitimação das formas de dominação validadas por uma concepção ideológica de mundo.

Se antes, pelo pensamento mítico, a organização de uma sociedade para o desenvolvimento humano se pautava pelos temas da justiça e da liberdade, do poder e da opressão, da felicidade e da satisfação, da miséria e da morte, compreendendo categoricamente que as condições de aquisição e conquista ou mesmo de subjugo a estes temas estariam identificados pela vitória ou derrota, pelo amor ou pelo ódio, pela redenção ou condenação, esta mesma pauta temática, na organização de uma sociedade orientada pela racionalidade instrumental e estratégica, voltada para o desenvolvimento produtivo, não teria mais lugar na contemporaneidade, acompanhando, de modo recíproco à modernização social, a ampliação de seu poder técnico de domínio da natureza e as consequências da implementação deste poder nas relações socialmente organizadas para a produção de riquezas (HABERMAS, 2011: 63). Em síntese, no lugar de valores morais objetivamente orientados para as emoções e condições humanas, teria se sistematizado um conjunto de orientações que, mesmo estando relacionado à satisfação destas dimensões humanas, teria como pressuposto primário e finalidade última a inserção dos seres humanos nas relações de produção.

O capitalismo, deste modo, deslocaria a legitimação das formas de organização social de uma tradição cultural cosmológica, mística e metafísica para as bases do trabalho social, econômica e politicamente dividido. Pela implementação de um sistema mercantil baseado na equivalência das trocas, considerando a equiparação de diferenças quantitativas e qualitativas dos bens trocados, consolidar-se-ia uma nova forma de produção em conjunção a uma forma ideológica de legitimação deste novo regime produtivo. Os mercados, institucionalizados em unidades administrativas territoriais e regidos pela lógica empresarial presente nestes diferentes territórios, assim constituiriam o núcleo da sociabilidade capitalista que, ao mesmo tempo em que organizaria as bases da produção material pela posse privada dos meios de

produção e a venda da força de trabalho dos despossuídos, imprimiria também em correspondência, na instituição dos Estados, a legitimação deste núcleo de sociabilidade. Às diferenças distributivas ocasionadas pela intensificação dos processos de acumulação, corresponderia assim o direito racional e a burocracia estatal que, legitimando os pressupostos instrumentais e estratégicos da racionalidade e da ação teleológica, poderiam garantir apenas o direito da propriedade privada em organizar as relações de produção, mas não o controle sobre as desigualdades sociais produzidas pela assimétrica distribuição das riquezas socialmente produzidas (HABERMAS, 2011: 63-65).

A não garantia do controle do Estado sobre as desigualdades sociais, no entanto, se daria apenas de forma parcial. Seria contraditório tolher da produção industrial a lógica que lhe permitiu tamanha capacidade produtiva de gerar riquezas pela exploração da força de trabalho, mas seria ainda mais fatal se a força de trabalho, isto é, os trabalhadores, fossem reduzidos e esgotados como simples forças produtivas e, por isso, não tivessem as condições mínimas de se reproduzirem socialmente. Antes de representar uma limitação à sociabilidade capitalista, esta regulação parcial dos mercados pelos Estados, garantindo uma redistribuição mínima das riquezas em favor dos trabalhadores, daria ainda mais propulsão à contínua expansão da lógica capitalista de organização social, empoderando ainda mais a capacidade de hegemonização do capitalismo, como modo de produção e de consciência social, sobre os resquícios e as formas societais pré-modernas ainda persistentes. Como pontua Habermas,

[...] com a institucionalização de um intercâmbio territorial de bens e da força de trabalho, por um lado, e da empresa capitalista, por outro, se impõe a nova forma de produção. [...] Por este meio, as formas tradicionais sujeitam-se cada vez mais às condições da racionalidade instrumental ou estratégica: a organização do trabalho e do tráfico econômico, a rede de transportes, de notícias e da comunicação, as instituições do direito privado e, partindo da administração das finanças, a burocracia estatal. Surge, deste modo, a infraestrutura de uma sociedade sob a coação à modernização. Ela apodera-se, pouco a pouco, de todas as esferas vitais: da defesa, do sistema escolar, da saúde e até da família, e impõe tanto na cidade como no campo uma urbanização da *forma* de vida, isto é, subculturas que ensinam o indivíduo a poder «deslocar-se» em qualquer momento de um contexto de interação para a ação racional teleológica (HABERMAS, 2011: 65-66).

Em continuidade, para Habermas, a constituição hegemônica da sociabilidade capitalista determinaria não só as relações sociais em um nível supraindividual, mas também a própria individualidade dos seres humanos pela imposição das condições em que estes podem agir, isto é, pela determinação de suas intenções e de seus referenciais de ação.



O poder de deslocamento individual de um contexto de interação para a ação racional teleológica, antes de significar uma maior autonomia do indivíduo, significa justamente um condicionamento no qual as formas práticas de interação social e de ação racional se encontram em uma estreita relação, em uma unicidade que faz coincidir os sentidos da sociabilidade capitalista pela mesma racionalidade que, de modo dialético, impõe sentido e se sustenta pelas relações de produção.

A modernização levada a cabo pelo capitalismo, que teria substituído os aspectos tradicionais das sociedades pela ideologia da racionalidade instrumental e estratégica se colocaria para Habermas, portanto, como algo homólogo ao que Weber chamou em seus escritos de desencantamento do mundo e de secularização das sociedades<sup>50</sup>. Neste sentido, sintetizando a modernização pelo trabalho enquanto ação teleológica mediada pela racionalidade instrumental e estratégica, Habermas conclui que a característica típica da sociabilidade capitalista teria se constituído e hegemonizado nas organizações sociais contemporâneas pela transformação das imagens de mundo e das concepções tradicionais, que perderiam “*seu poder e sua vigência como mito, como religião pública, como rito tradicional, como metafísica justificadora, como tradição inquestionada*” para dar lugar a justificativas socialmente validadas por uma ética subjetiva (HABERMAS, 2011: 66-67).

Esta ética subjetiva, mesmo em proximidade com a ética protestante como analisada por Weber, teria ainda o poder de se diferenciar da mera ascese, em sua orientação ao reconhecimento divino, por se apresentar como portadora de um pretensão caráter científico, como portadora de uma capacidade de superação da dogmática mítica por sua potencialidade técnica de domínio da natureza. Esta pretensão científica, no entanto, constituiria justamente o caráter típico da sociabilidade capitalista, ao se transpor não só como um meio técnico de reprodução social, mas também como uma ideologia que situa na técnica e na ciência sua insuperabilidade pelo pensamento racional, já que, por pretender conter a racionalidade em si mesma, a lógica social capitalista seria também capaz de se renovar pelo desenvolvimento de formas cada vez mais eficazes de ordenação social e produtiva pela ação instrumental e estratégica, legitimando também, progressivamente, seus princípios de ordenação pela validação institucional presente na configuração dos mercados, da propriedade privada pelos meios jurídicos, das empresas capitalistas, da exploração da força de trabalho, das relações de produção, do direito privado, das finanças administradas e da burocracia estatal.

---

<sup>50</sup> Para uma análise mais detida destes conceitos, tangendo as posturas teóricas de Habermas e a problematização destes termos nos escritos de Weber, conferir: PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998.

A identificação de orientações emancipatórias presentes nas mediações realizadas pelo trabalho, enquanto ação teleológica regida pela racionalidade instrumental e estratégica, para Habermas, encontraria seus limites ao não se demonstrar capaz de mais do que apenas elucidar a racionalização social pelas relações capitalistas. Neste sentido, a reconstrução da razão emancipatória centrada no trabalho teria de exigir, da complexificação técnica das relações capitalistas de produção, a gênese de uma práxis política que tivesse novamente como sujeitos os burgueses e os proletários, esperando da contradição entre a dialética das forças produtivas e das relações de produção a constituição de uma moralidade que reivindicasse a transformação social e que contestasse de modo revolucionário o direito de apropriação, por parte dos proprietários privados dos meios de produção, dos excedentes produzidos pela exploração da força de trabalho assalariada.

Voltando-se para a filosofia da história que interpreta nos escritos de Marx, Habermas não considera que esta práxis política seja possível nas condições históricas do capitalismo tardio. Se o materialismo histórico teria, outrora e, em uma leitura muito particular de Habermas, identificado que o aumento das forças produtivas desde meados do século XVIII seria o motor de um progresso técnico que culminaria também em um progresso político e moral, que já teria, no desenrolar do século XIX, dado síntese às condições para que o proletariado se levantasse pela ação revolucionária na conquista da emancipação humana, estas condições já não seriam as mesmas no contexto histórico do capitalismo avançado. Pelas consequências históricas da racionalização social, como foi possível estabelecer pela análise do trabalho como modo de ação teleologicamente mediado pela razão instrumental e estratégica, o capitalismo avançado teria substituído, para Habermas, o elemento motor das lutas de classes pelo progresso técnico da ciência, tornando a ciência, ela mesma, sua primeira força e também seu objetivo final (HABERMAS, 2013b: 507-508).

Na leitura de Habermas, o que constatamos é que já não seria mais possível identificar no proletariado o recipiente de um sujeito histórico municiado de um projeto político pela dialética entre as forças produtivas e as relações de produção, em que sua reivindicação pelo livre e igual acesso aos meios de produção de riquezas, bem como pela distribuição social destes bens produzidos de modo incondicional ao poder aquisitivo dos indivíduos - abolindo-se, portanto, a propriedade privada e a exploração da força de trabalho no acúmulo de excedentes privadamente apropriados -, seria também a reivindicação da emancipação humana, a reivindicação por uma organização social que extinguiria o poder da sociabilidade capitalista em produzir e legitimar coerções sociais, econômicas e políticas; mas tão pouco seria o progresso técnico e científico das relações de produção este sujeito histórico.

Uma vez que a própria ciência, fundamentada na racionalidade instrumental, teria se constituído ao mesmo tempo como o motor do progresso técnico e a força produtiva predominante nas relações de produção, não poderia ela mesma reivindicar outro projeto político que não o já consolidado em sua sociabilidade: o de expandir, pela racionalização social, as justificativas de sua sustentação; e o de hegemonizar, nas relações sociais, os mesmos princípios de sociabilidade aos quais os proletários poderiam se direcionar para a transformação social rumo ao socialismo, princípios estes petrificados pela intrínseca lógica de acumulação que faz persistir, pela concorrência interempresarial, pelas relações de mercado, pela dominação burocrática e pelo direito burguês, a manutenção, a intensificação e a ampliação das relações sociais sob o modo de produção capitalista, mas agora sem as caracterizações econômicas e políticas das classes sociais.

Não se trata do abandono do projeto de emancipação, por Habermas, frente ao possível fatalismo em que o capitalismo terminaria por se constituir como o fim da história, como o último passo do progresso humano e, por isso, uma forma de dominação que não apresentaria limitações ou aberturas para novas formas de organização social. Antes disso, o diagnóstico apresentado se constituiria como uma constatação, do próprio Habermas, de que o materialismo histórico, tal como apresentado até então pela teoria marxista, não mais poderia identificar na luta de classes, isto é, no antagonismo de interesses entre capitalistas e proletários, o elemento social capaz de contestar a persistência da dominação técnico-científica da ideologia burguesa e romper com a contínua reprodução da sociabilidade capitalista, traçando assim a possibilidade de fundação de uma nova organização social.

## **2.2. A reconstrução crítica do materialismo histórico**

Longe de conceber o encerramento da busca pela emancipação, Habermas identifica justamente no desenvolvimento histórico do capitalismo o que dela fundamentalmente persistiu na estrutura das sociedades modernas desde o século XVIII, o que dela se consolidou centralmente quando do século XIX e o que dela se alterou na contemporaneidade. Ainda compreendendo que a realidade social não poderia ser apreendida por uma concepção idealizada de história ou então a partir de um projeto de emancipação que se constituísse a partir de uma construção teórica idealizada, Habermas reforça que qualquer diagnóstico de tempo não poderia ser desenvolvido senão por uma abordagem que considerasse dialeticamente a relação entre a ação teleológica e a realidade histórica, isto é, que considerasse que os seres humanos, ao conceberem historicamente suas necessidades e ao

agirem na transformação da realidade - natural e social - para o suprimento de seus desejos, também estariam constituindo a própria história em uma transformação recíproca, ou seja, estariam também transformando a si mesmos pela conformação de suas necessidades e pela determinação reciprocamente causal das condições pelas quais buscariam a produção dos bens correspondentes ao suprimento destas necessidades.<sup>51</sup>

Tal compreensão dispensada por Habermas, ao mesmo tempo em que retoma a razão prática e moral em Kant, e se afasta do idealismo da filosofia da história de Hegel, recupera da própria teoria hegeliana os pressupostos da ação teleológica e, ainda, ao se aproximar do materialismo de Feuerbach, excede também o simples empirismo feuerbachiano em uma compreensão dialética da história pela ação humana e, por isso, retoma em síntese o materialismo histórico como primeiramente proposto na crítica da economia política (HABERMAS, 2011: 13-23). Retomar, no entanto, o materialismo histórico presente nas teorizações de Marx e Engels, não significa para Habermas o comprometimento com uma possível filosofia da história que ainda se pautasse analiticamente pela centralidade do trabalho como força produtiva e, por isso, se encaminhasse à mesma aporia da dialética do esclarecimento em sua crítica à razão instrumental. Para Habermas, em detrimento das alterações de ordem infraestrutural, isto é, das alterações engendradas no desenvolvimento histórico do capitalismo pela forma com que a ciência e a tecnologia teriam assumido a primazia das forças produtivas, as formas superestruturais teriam se mantido praticamente as mesmas, alterando apenas seu potencial de hegemonização das bases de legitimação da ordem social pela ideologia burguesa:

Enquanto Marx localizou os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes (na medida em que encaminham as ondas de desenvolvimento das épocas) na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizativo, do agir instrumental e estratégico - em suma, das *forças produtivas* -, emergiram nesse meio-tempo boas razões para justificar a hipótese de que, também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas *relações de produção*, que são as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego de novas forças produtivas (HABERMAS, 1983: 13-14).

---

<sup>51</sup> Compreensão basilar da história sempre presente nos escritos de Marx, Habermas se dispõe por este posicionamento tanto como um opositor à crítica cultural da teoria crítica quanto ao revisionismo dos escritos de Marx e Engels pelo legado marxista mais próximo da socialdemocracia. Uma sucinta, mas rica síntese deste debate em torno da dialética na teoria social pode ser encontrada no capítulo *Marx e a dialética* de: KONDER, L. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010.

Retomando seu projeto teórico de constituir, por uma outra racionalidade prática que não a instrumental, os pressupostos de uma ação que se desvencilhe dos critérios instrumentais e estratégicos da mediação teleológica, Habermas situa em sua teoria crítica a centralidade dos aspectos simbólicos, correspondentes ao estabelecimento de uma compreensão comum, de interação e de relação ética entre dois ou mais indivíduos. Com isso, para além da crítica da dialética entre forças produtivas e forças de produção em que os sujeitos históricos seriam proletários e burgueses organizados politicamente em classes, Habermas compreende por sujeitos históricos os seres humanos em sua dimensão cognitiva de compreensão da realidade e de comunicação com seu meio social, identificando nestes o que viria a conceituar em sua teoria como agentes comunicativos (HABERMAS, 2011: 12).

Por meio da leitura de Mead, Habermas compreende que, mesmo de modo anterior ao trabalho como forma de interação social, as relações humanas só poderiam tomar forma como relações sociais se mediadas por condições partilhadas de uma comunicação linguística entre dois ou mais agentes. Portanto, o limite da ação orientada estratégica e instrumentalmente seria o de que as intenções subjetivas de um agente não precisariam necessariamente ter sua fundamentação em uma tradição cultural, experimentada pelo próprio agente em sua vivência, mas em normas sociais. E as normas sociais, constituídas a partir de significados compreendidos de modo comum entre os agentes, seriam por sua vez fundamentadas a partir de uma compreensão hermenêutica, significada linguisticamente por mediações semânticas que teriam sua historicidade pautada pela comunicação (HABERMAS, 1988: 25, 53-56).<sup>52</sup>

Isto não quer dizer, na argumentação de Habermas, que os agentes comunicativos não se diferenciem também por interesses antagonicamente opostos, mas que possuem uma similitude para além dos aspectos ideológicos e das reivindicações políticas, que apresentam, mesmo que em níveis social e geracionalmente diferenciados, uma característica comum ao próprio gênero humano, o de partilhar uma mediação cognitiva e inteligível de compreensão da realidade que, apesar de fazer parte da ação teleológica, antecede sua instrumentalização ao possibilitar novas concepções práticas, em seu sentido político de transformação da realidade segundo objetivos particulares (HABERMAS, 1988: 46-55). Por mais que a dimensão comunicativa se apresente, na teoria de Habermas, como uma faculdade biológica que, de

---

<sup>52</sup> Para uma leitura mais aprofundada da problemática da ação sob os aspectos hermenêuticos da linguagem e do entendimento, conferir o terceiro capítulo de: HABERMAS, J. *A lógica das Ciências Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009. Bem como o primeiro subitem, *Sobre a possibilidade de fundamentar as Ciências Sociais numa teoria da comunicação*, do capítulo *Mudança de paradigma em Mead e Durkheim: da atividade orientada por fins ao agir comunicativo* de: \_\_\_\_\_. *Teoria do agir comunicativo. Sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: WMF, 2012b. Há também relevantes apontamentos sobre esta questão em *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*, de: \_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013a.

maneira ideal, poderia imprimir às relações sociais uma orientação que, ao não se constituir propriamente como emancipatória, fosse ao menos capaz de se precaver dos embustes da razão instrumental, seu desenvolvimento como uma categoria de sociabilidade faz referência à materialidade histórica ao conceber que o potencial comunicativo se aperfeiçoaria evolutivamente pelo aprendizado social, construído geracionalmente a partir das experiências históricas. Permeando, do mesmo modo dialético do materialismo histórico defendido pela teoria marxista, a abordagem analítica que reconhece a razão como um pressuposto da ação, em que a objetivação das intenções na realidade mais imediata dos agentes sociais é também a objetivação das intenções destes agentes sociais na realidade social, econômica, política, cultural e, em suma, histórica, Habermas pontua que:

Uma posição importante para a estratégia teórica chega assim a tocar nas estruturas de racionalidade, que encontram expressão nas imagens de mundo, nas ideias morais e nas formações de identidade; que têm eficácia prática nos movimentos sociais e que, por fim, se materializam em sistemas de instituições. [...] Esses modelos estruturais descrevem uma *lógica de desenvolvimento* imanente às tradições culturais e à modificação institucional. Essa lógica nada diz a respeito dos mecanismos de desenvolvimento, afirmando apenas algo acerca das margens de variação em cujo interior os valores culturais, as ideias morais, as normas, etc., podem ser modificados, a um dado nível de organização da sociedade, encontrando formas históricas diversas. Em sua *dinâmica de desenvolvimento*, essa mutação de estruturas normativas permanece dependente tanto dos desafios evolutivos representados por problemas sistêmicos irresolvidos e economicamente condicionantes, quanto dos processos de aprendizagem que são a resposta a tais desafios. Em outras palavras: a cultura permanece um fenômeno superestrutural, embora na passagem para novos níveis de desenvolvimento ela pareça ter um papel ainda mais preeminente do que o supuseram até agora muitos marxistas (HABERMAS, 1983: 14).

Tendo por objetivo elucidar esta preeminência da cultura como fenômeno superestrutural sobre as transformações produtivas, sejam elas os processos de intensificação, complexificação, reestruturação ou substituição das forças produtivas, é que Habermas situa sua reconstrução do materialismo histórico sobre dois pressupostos ordenados: primeiramente, sobre a ação mediada simbolicamente pela moral e pelo direito; e, consecutivamente, sobre a reprodução da sociedade e a socialização de seus membros pela estrutura social que torna legítima, pelos mesmos meios morais e normas jurídicas que mediarão a dimensão comunicativa do primeiro pressuposto, a validade da lógica capitalista de organização das sociedades modernas (HABERMAS, 1983: 14-15).

Como apontamos anteriormente, o projeto de uma razão que seja comunicativa e, ao mesmo tempo, ofereça princípios práticos para a orientação emancipatória é algo que há muito estava presente no percurso intelectual de Habermas. Antes de se constituir como uma crítica idealizada, a teoria comunicativa só se demonstra como uma forma de práxis social quando localizada em um diagnóstico de tempo e em condições reais de se efetivar nas relações sociais e, portanto, se demonstra indissociável tanto de uma análise do passado e do presente quanto de um prognóstico normativamente<sup>53</sup> orientado. Assim, antes de analisarmos de modo mais detido como se dão alguns dos desdobramentos de sua teoria reconstrutiva, resta-nos compreender a partir de qual análise materialista histórica ela se coloca como uma possibilidade para Habermas.

Ao tomar as mediações simbólicas da moral e do direito na ação comunicativa em detrimento da instrumentalidade e orientação estratégica da ação teleológica, Habermas pretende reconstruir no materialismo histórico uma teoria que, pela aprendizagem geracional contida no desenvolvimento histórico das sociedades modernas, se identifique não com a contraposição das forças produtivas à dominação ideológica estruturada sobre a técnica e a ciência - mesmo porque a técnica e a ciência teriam se constituído, elas mesmas, como vimos anteriormente nas considerações de Habermas, em forças produtivas de maior preponderância que a força de trabalho humana -, mas com um projeto de emancipação que, para além da interpretação das forças produtivas como sujeito histórico, situaria na formação moral e jurídica dos indivíduos o próprio poder de contestação ideológica e, portanto, a possibilidade de uma forma de práxis social orientada emancipatoriamente (HABERMAS, 2011: 82-83).

O duplo caráter apresentado pelas mediações simbólicas que constituiriam as normas de ação socialmente validadas pela moral e juridicamente legitimadas pelo direito, seria assim o núcleo pelo qual uma nova compreensão materialista histórica da racionalidade se constituiria. Como é possível analisar na bibliografia autorada por Habermas, a questão moral se desenvolve ainda de forma paralela a uma ética discursiva e a uma hermenêutica da linguagem, enquanto que a questão jurídica termina por se desenvolver, também de forma paralela, a uma discussão dos possíveis significados que a participação democrática dos cidadãos de direito poderia aferir à transformação social pelos quadros institucionais do Estado enquanto figura central de convergência das relações políticas.

---

<sup>53</sup> Por normatividade entendemos a filosofia que busca em um elemento o dever ser de sua forma essencial, seja ela *a priori* ou *a posteriori* de sua manifestação na realidade histórica. Movimento central na teoria crítica, como aponta Marcos Nobre, a normatividade direciona a análise sociológica da teoria crítica por uma apreensão metodológica dos fenômenos sociais, orientando assim os diagnósticos de tempo traçados por esta rumo a um horizonte emancipatório da humanidade (NOBRE, 2004: 32-33).

Não deixamos de considerar a riqueza destes desdobramentos - tanto da ética discursiva e da hermenêutica linguística<sup>54</sup> quanto da questão da cidadania, do direito e da participação democrática<sup>55</sup> - nas análises de Habermas, mas, sob nossa perspectiva, a moral e o direito se apresentam como preocupações mais imediatas para o materialismo histórico, mesmo em sua interpretação reconstrutiva. Neste sentido haveria uma relação muito próxima entre a formação de uma identidade individual pelas normas sociais e a disposição desta individualidade em se identificar, em termos de consentimento, com a regência de uma estrutura jurídica que, pela burocracia Estatal, influenciasse tanto as normas sociais quanto organizasse os princípios aceitáveis de ação social. Em outras palavras, para Habermas, a dialética das relações sociais - em que, ao transformar a realidade teleologicamente, os seres humanos estariam também constituindo a história e, assim, as condições pelas quais dariam continuidade a seu fazer histórico pela ação teleológica -, se apresentaria na contemporaneidade por uma determinação muito particular em que, para agir, os seres humanos levariam primeiramente em consideração sua formação moral, que por sua vez seria determinada em maior ou menor grau pelas normas sociais de aceitação ou contestação institucionalizadas juridicamente no direito pelas gerações passadas.

Para Habermas, a precedência das normas morais à razão prática não se dá simplesmente por uma possível avaliação de que a força das normas sociais seriam determinantes absolutas das relações sociais, suprimindo assim a possibilidade de transformação social. Ao dispor a moral de forma anterior à ação racional, o que Habermas propõe é a compreensão de que a racionalidade instrumental e estratégica teria influência sobre as normas morais, mas as normas morais, por serem estruturadas não só sobre critérios racionais, mas também sobre critérios simbolicamente mediados, teriam também a capacidade de suspender a racionalidade e orientar as formas de ação por outra mediação que não a teleológica. A lacuna deixada pela suspensão da racionalidade, deste modo, poderia ser preenchida por uma interpretação, tal qual a de Émile Durkheim, que reconheceria na

---

<sup>54</sup> Como, por exemplo, a problematização apresentada no artigo *Trabalho e interação*; discutida mais detidamente nos volumes de *Teoria do agir comunicativo*; aprofundada no título *Consciência moral e agir comunicativo*; desenvolvida posteriormente sobre a pragmática discursiva em *Pensamento pós-metafísico* e sobre a hermenêutica linguística em *A lógica das Ciências Sociais*; sistematizada nos artigos organizados pelo Instituto de Tecnologia de Massachussets - MIT - sob o título *On the pragmatics of communication*; continuada em *Verdade e justificação* e ainda publicada em diversos artigos fragmentados de coletâneas de *Obras Escolhidas e Textos Filosóficos* reeditados ao longo dos anos 2000 pela editora Suhrkamp e por suas outras representantes.

<sup>55</sup> Dispersos em artigos sobre as constituições e Estados nacionais, a configuração institucional das democracias, os canais de participação política e a cidadania, as obras deste eixo se constituem principalmente pelos dois volumes de *Direito e Democracia*, o livro *A inclusão do outro* e dos excertos publicados sob o título de *Pequenos escritos políticos* que também vem sendo reeditados pela Suhrkamp e suas representantes desde os anos 2000 em diversos idiomas, formatos editoriais e coletâneas de textos escolhidos.



moralidade um simbolismo que poderia ser traduzido de forma linguística e, assim, romper com os pressupostos instrumentais e teleológicos da ação racional e dar lugar a uma ação racional comunicativamente mediada, estruturada não mais sobre a sociabilidade técnica e científica das relações capitalistas, mas sobre relações humanamente valoradas, em que a sociabilidade instrumental do capitalismo não preponderasse (HABERMAS, 2012b: 3-5).

Partindo desta constatação, Habermas assumidamente se orienta por uma compreensão da história análoga à já apresentada pela perspectiva econômica política em *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Para além das transformações sociais que tiveram lugar na França do século XIX, Marx desenvolve uma análise que, ao mesmo tempo em que se debruça sobre a conjuntura histórica do período, referencia também que o fazer histórico dos seres humanos, por mais que traga inovações pela intencionada superação das condições apresentadas em um tempo presente, não deixa de se fundamentar na história passada:

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos. E justamente quando parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial (MARX, 2011c: 25-26).

Assim, Habermas não compreenderia, em sua teoria, a reconstrução de uma forma de práxis social por uma razão emancipatória que surgiria fora da história, mas como uma práxis que se pautaria também no movimento geracional dos seres humanos para se constituir, paulatina e historicamente, como um novo conjunto de referências para as normas sociais, como um novo referencial simbólico de mediação das ações que possibilitasse o direcionamento das vontades humanas para além das limitações circunstanciais de transformação social, para além das intenções concebíveis por tão somente a racionalidade estratégica e instrumental. Para Habermas, esta não seria mais do que uma constatação já presente no materialismo histórico, mas que, em sua análise, nem Marx e nem Engels, quanto menos os teóricos marxistas que os sucederam, teriam compreendido o sentido de evolução social que estaria impresso ao movimento geracional das sociedades para além de uma heurística narrativa, de uma problematização indutiva da história (HABERMAS, 1983: 111).

Perpassando o que alega ser uma construção metodológica voltada à solução e ao estabelecimento de modelos de transição, progresso ou evolução social das sociedades ao longo da história, Habermas afirma que a consideração destes potenciais de pleno desenvolvimento racional ainda por serem explorados no materialismo histórico, em conjunto com a desmistificação dos processos simbólicos de dominação e reprodução social, seriam justamente os elementos responsáveis pela produção de formas de comportamento rumo à emancipação crítica, constituindo assim a fundamentação normativa, a forma prática, de ação, e o conteúdo subjetivo, da razão, de sua teoria comunicativa (HABERMAS, 1983: 148-149). Em consequência deste posicionamento, podemos também conceber um novo estatuto da práxis emancipatória habermasiana, o estatuto de que o agir comunicativo, enquanto síntese teórica do reconstrutivismo, não seria só uma forma singular de ação no sentido comportamental, mas seria também expressão da racionalidade comunicativa que, dentre outras formas de agir e pensar já constituídas historicamente, se apresentaria somente como *mais uma* forma entre tantas outras<sup>56</sup> contidas nos processos de racionalização social.

A teoria comunicativa de Habermas, portanto, ao ser assumida como a síntese da reconstrução do materialismo histórico, não se situa apenas como uma práxis abstrata, substanciada por normas idealizadas que atribuiriam comportamentos críticos aos sujeitos históricos enquanto agentes comunicativos. Os horizontes emancipatórios vislumbrados pelo modelo crítico de Habermas, tais como os objetivados pela racionalidade comunicativa, de forma alguma poderiam ser contemplados se esta mesma racionalidade se apresentasse puramente de uma maneira construtivista, ou seja, se esta fosse forjada à luz da redução de uma certa tradição kantiana pela idealização de uma razão anterior à própria história. Desse modo, antes mesmo de desenvolver sua teoria comunicativa por uma ética e hermenêutica discursiva, buscando condições ideais de práxis sob a democracia institucionalizada, Habermas não deixa de situar sua teoria comunicativa como uma teoria reconstrutiva, isto é, não deixa de compreender que a emancipação crítica deve, ela mesma, ser pensada a partir da realidade histórica e social, mesmo que esta realidade não seja favorável à emancipação.

---

<sup>56</sup> Tal como proposto por Habermas em *Teoria do agir comunicativo*, quando delimita, logo em seu subtítulo, a discussão do par teórico “racionalidade da ação e racionalização social”, a racionalidade presente no agir comunicativo não deve ser entendida como um fundamentalismo filosófico que dita a razão a partir de uma idealização para depois ser colocada sobre a compreensão histórica da realidade social. Assim, Habermas justifica que “*Se já não tivéssemos diante de nós, ainda que de maneira fragmentária e deturpada, as formas existentes de uma razão que depende da corporificação simbólica e da assunção de uma posição histórica, não poderíamos nos assegurar da estrutura interna racional do agir que se orienta pelo entendimento*” (HABERMAS, 2012a: 12). Em outras palavras, o que Habermas argumenta nesta passagem é que a razão comunicativa não parte da idealização de uma razão em específico, como poderíamos pressupor a partir de vestígios da tradição racionalista, mas da análise crítica de uma razão histórica, ou seja, aquela fragmentária e deturpada tal como a apresentada na realidade social por suas formas reificadas de manifestação.

Assim, ao propor a reconstrução do materialismo histórico como fundamento crítico de sua teoria comunicativa, Habermas não objetiva tão somente teorizar uma práxis sob uma perspectiva crítica emancipatoriamente orientada, mas também situar esta práxis pela apreensão materialista da história, como um diagnóstico análogo à crítica da economia política, considerando que, na contemporaneidade, o capitalismo avançado já não se apresentaria tal qual o capitalismo liberal na teoria de Marx. Portanto, o que Habermas compreende por reconstrução do materialismo histórico se daria no âmbito em que

[...] uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal (quero dizer: normal também para os marxistas) de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar (HABERMAS, 1983: 11).

Tratamos anteriormente dos motivos pelos quais Habermas compreende que o materialismo histórico já não seria mais capaz de apreender, pela crítica da economia política, as relações sociais no capitalismo avançado. No entanto, Habermas demonstra por sua afirmação que a reconstrução do materialismo histórico não se dá apenas pela recomposição de um método analítico, mas também de uma filosofia normativa. Neste sentido, a indagação fundamental para compreendermos a leitura que Habermas dispensa à teoria social seria: qual meta teria o materialismo histórico fixado a si mesmo? O referencial teórico marxista para a interpretação do materialismo histórico a que o autor particularmente se dirige é claramente a tradição do marxismo ocidental que se constitui no início do século XX e que terminou por consolidar suas bases teóricas no fim dos anos 1960, como já esboçamos no capítulo anterior. O entendimento do materialismo histórico, tal como é possível analisar em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, se torna mais claro quando, justificando as apropriações categóricas das quais é tributário, Habermas vincula sua teoria da comunicação a uma teoria da evolução social, relacionando assim o que antes concebia como um modelo destinado a “*resolver problemas de natureza sobretudo filosófica*” a um arsenal metodológico capaz de transpor, por meio da compreensão materialista da história, o agir comunicativo para além da análise das abstrações da razão (HABERMAS, 1983: 12; 2002: 9). Em outras palavras, ao vincular o agir comunicativo a uma teoria da evolução social, Habermas não só dá continuidade aos pressupostos emancipatórios da teoria crítica, como também constitui a razão e a ação comunicativa como elementos de uma práxis fundamentada na história do gênero humano, mas emancipatoriamente orientada segundo princípios normativos, que pouco fazem referência à crítica da economia política.

### 2.3. As categorias reconstrutivas da estrutura social: sistema e mundo da vida

Traçado o plano sobre o qual Habermas constitui o que entende por reconstrução do materialismo histórico, nos voltamos mais uma vez à análise das categorias teóricas responsáveis por operarem o deslocamento da crítica da economia política para a crítica das relações intersubjetivas simbolicamente mediadas pelos aspectos comunicativos. Como já mencionado, consideramos que a articulação analítica do materialismo histórico teoricamente reconstruído pela teoria crítica de Habermas se deu primeiramente em um esforço do autor em compreender a crise que se estabelecia na reprodução social da própria lógica capitalista, em compreender como as organizações sociais, em relação dialética com as transformações engendradas no seio da lógica capitalista na superação de suas próprias contradições no processo cumulativo, também se transformaram.

De fato, o fim da década de 1960 e o início dos anos 1970 representaram grandes impactos para as economias de todo o mundo por uma diversidade de fatores que não só os expressos superficialmente pela crise dos modelos tayloristas e fordistas de produção<sup>57</sup> e, neste sentido, a atribuição do estado de crise ao funcionamento do capitalismo como apreendido por Habermas expressa em si uma normatividade, uma constatação patológica em contraposição a um estado presumidamente saudável da sociedade, que também deve ser analisada mais detidamente se pretendemos compreender objetivamente as bases sobre as quais se assentam sua metodologia de interpretação histórica. Seguindo esta caracterização em que há, de modo vestigial, a interpretação de uma possível reparação da conjuntura histórica, como demonstra o autor nas páginas iniciais de *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, a crise como conceito interpretativo e caracterização estética da tragédia

[..] tem também uma contrapartida no conceito de crise encontrado na ideia de história enquanto salvação. Esta margem de pensamento entrou nas teorias evolucionistas sociais do século XIX através da filosofia da história do século XVIII. Pois Marx desenvolveu, pela primeira vez, um conceito científico-social de crises sistêmicas; é diante destes antecedentes que falamos hoje de crises sociais ou econômicas (HABERMAS, 2002: 12).

---

<sup>57</sup> Já referenciamos em nossa introdução uma coletânea de estudos sobre as teorizações deste contexto (conferir a nota nº 4) e, em continuidade, sustentamos nossas afirmações sobretudo pelas análises de David Harvey na segunda parte de *Condição pós-moderna*, intitulada *A transformação político-econômica do capitalismo do final do século XX* (HARVEY, 2012: 115-184), de Eric Hobsbawm na primeira seção da terceira parte de *A era dos extremos*, de título *As décadas de crise* (HOBSBAWM, 1995: 393-420) e de Ricardo Antunes na primeira parte de *Adeus ao trabalho?* (ANTUNES, 2011: 21-99) e nas seções II e III, respectivamente *Dimensões da crise estrutural do capital* e *As respostas do capital à sua crise estrutural: a reestruturação produtiva e suas repercussões no processo de trabalho*, de *Os sentidos do trabalho* (ANTUNES, 2007: 29-45).

Se, por um lado, podemos observar o reconhecimento histórico atribuído por Habermas à teoria social proposta por Marx, por outro, também podemos pautar seu distanciamento objetivo das apreensões analíticas que se sustentem pela crítica da filosofia das ideias e da atribuição de concepções deterministas à teorização da evolução social. Exercendo assim a influência que o contato com a literatura pragmatista da teoria dos sistemas resultaria em suas sínteses, Habermas pontua sua perspectiva crítica da realidade social sobre o significado conceitual das crises históricas, apontando também os elementos necessários para uma nova concepção de crise embasada em outros pressupostos que não na análise das contradições lógicas do capitalismo na estrutura social contemporânea:

Quando, por exemplo, mencionamos a grande crise econômica do início da década de 1930, os tons marxistas são indisfarçáveis. Mas eu não quero acrescentar à história da dogmática marxista uma outra elucidação da sua teoria das crises. Meu objetivo é mais introduzir sistematicamente um conceito científico-social útil sobre crises. Hoje nas ciências sociais é usado frequentemente um conceito teórico sistêmico de crise. Conforme esta perspectiva sistêmica, as crises surgem quando a estrutura de um sistema social permite menores possibilidades para resolver o problema do que são necessárias para a contínua existência do sistema. Neste sentido, as crises são vistas como distúrbios persistentes da integração dos sistemas (HABERMAS, 2002: 12-13).

A influência parsoniana da teoria dos sistemas, sobretudo em seu paradigma de ação social baseado em subsistemas de adaptação, orientação objetiva, contingência integradora e reprodução funcional, apesar de ser visível, não se mantém integralmente quando levamos em consideração o prosseguimento analítico empreendido na teoria habermasiana. Como alternativa ao recurso heurístico de Parsons em se conceber os sistemas sociais como entidades ativas, corpos metabólicos capazes de agirem sobre as normas sociais, Habermas argumenta que os sistemas não podem ser pensados como generalizações fundamentadas nas mesmas premissas das ações intersubjetivas, mas apenas como entidades funcionais a partir das relações sociais. A consequência deste deslocamento, como Habermas ressalta na própria trajetória de Parsons ao sublinhar a transformação de uma teoria da sociedade em uma teoria dos sistemas sociais, é o reconhecimento das diferentes forças com que se dispõem os agentes sociais em relação à sociedade como um sistema, tendo na cultura um subsistema com imperativos próprios que, interligando agentes, outros subsistemas e o sistema como um todo, seria o espaço onde os processos de diferenciação individual pela personalidade e o relacionamento social intersubjetivo teriam lugar, relegando a condição patológica não só à funcionalidade sistêmica, mas também às normas sociais (HABERMAS, 2012b: 428-431).

Deste modo Habermas ainda considera, à luz da teoria crítica e da orientação emancipatória da práxis, os possíveis cenários em que a sociedade, compreendida de forma sistêmica, tem sua dinâmica ou transformada pela superação de suas contradições, ou contida e continuada por sua adequação frente a imperativos relacionais, como movimentos contestatórios, reivindicações, reformas institucionais e outros fenômenos do gênero que poderiam ser considerados como patologias sociais frente ao capitalismo avançado e sua capacidade de integração de conflitos, concebendo também que

As crises nos sistemas sociais não são produzidas através de mudanças acidentais no conjunto, mas através de imperativos sistêmicos inerentes estruturalmente, que são incompatíveis e não podem ser integrados hierarquicamente. Contradições estruturalmente inerentes podem naturalmente, serem identificadas apenas quando formos aptos a especificar estruturas importantes para a existência contínua (HABERMAS, 2002: 13).

Por esta concepção é possível analisar o afastamento sistêmico-funcional que Habermas toma na argumentação de que, se um sistema está em crise, é justamente por sua incapacidade de adequação estrutural à organização social sobre a qual se sustenta, ainda que descompassos historicamente constituídos possam ser adequados e considerados efêmeros quando uma intervenção objetiva para a manutenção lógica de sua continuidade é materializada, seja ela por políticas públicas, reformas institucionalmente aplicadas ou mesmo por profundas transformações que sejam capazes de integrar hierarquicamente os imperativos que colocam à prova a estabilidade do sistema sem que, no entanto, o levem a um contexto de ruptura. A capacidade de identificação das causas estruturais da crise por agentes sociais depende, porém, de uma especificidade de apreensão que também seja capaz de distinguir os elementos nucleares das contradições sistêmicas de outros elementos que possuam maior flexibilidade de se alterarem, sem que signifiquem, contudo, a necessária desestabilização do equilíbrio social (HABERMAS, 2002: 14-15).

Para Habermas, esta flexível capacidade dos elementos sistêmicos em se alterarem no interior de um sistema sem que o levem a alterar sua identificação enquanto organização societal relaciona-se analogamente com a crítica da economia política de Marx, mais especificamente com a teoria do valor em que este identifica, na infraestrutura econômica apontada em *Contribuição à crítica da economia política* e estudada de forma mais profunda em *O Capital*, a existência de elementos como as formas de valor, o processo de troca, a circulação de mercadorias e a transformação do dinheiro em capital que, apesar de serem categorias analíticas fundamentais à compreensão do capitalismo, não são estruturalmente

fundamentais à manutenção da continuidade de sua forma sistêmica<sup>58</sup>; já outros, como a produção da mais-valia e o processo de acumulação na dialética entre as relações de produção e as forças produtivas, se subvertidos, implicariam em alterações estruturais que terminariam por significar o fim da lógica da reprodução de sua sociabilidade e, portanto, a abolição de sua existência enquanto sistema<sup>59</sup> (HABERMAS, 2012b: 605).

No entanto, Habermas não pauta sua teorização das mediações simbólicas sobre os elementos críticos do capitalismo pela abordagem da sociabilidade capitalista, mas por sua forma sistêmica em crise. Na elaboração de sua perspectiva analítica da realidade social e no esforço de superar as categorias da teoria marxista, que em sua leitura se demonstravam insuficientes para a compreensão histórica das sociedades ocidentais organizadas sob a lógica capitalista, Habermas desloca o plano da apreensão metodológica da estrutura social da crítica da economia política para uma teoria da evolução que considera ser mais abrangente, ressignificando assim as relações dialéticas na compreensão histórica do desenvolvimento das organizações sociais. Por sua organização de pesquisa, como já vimos anteriormente na análise de seu projeto intelectual, não há uma composição bibliográfica que trate centralmente das categorias de sistema e de mundo da vida na constituição da teoria do agir comunicativo, mas a relação entre estes dois elementos, que tange grande parte de suas publicações entre o início da década de 1960 e o fim da década de 1980, se dá antes pela expressão de uma teoria da modernidade aos moldes weberianos que por um método forjado teoricamente à luz da tradição parsoniana da teoria dos sistemas. Nas palavras de Bárbara Freitag,

A Teoria da Modernidade é parte integrante da “Teoria da Ação Comunicativa” de Habermas. Ao lado de um conceito de sociedade que associa a perspectiva subjetiva (interna “do mundo vivido”) à perspectiva objetiva (externa, ou sistêmica) e ao resgate de um conceito de racionalidade dialógica, a teoria da modernidade habermasiana procura explicar a gênese da moderna sociedade ocidental, diagnosticar suas patologias e buscar soluções para a sua supressão. Neste sentido, a Teoria da Modernidade faz parte de uma teoria evolutiva mais ampla, preocupada em reconstruir os processos de formação, os princípios de organização e as crises pelas quais passam as formações societárias no decorrer do tempo (FREITAG, 1995: 139).

---

<sup>58</sup> Apesar destes elementos terem se apresentado historicamente em uma relação intrínseca, a reprodução lógica da sociabilidade capitalista se dá justamente pela autonomia com que estas categorias podem ser reorganizadas para a contínua expansão das relações de produção capitalistas (MARX, 2003: 373-382; 2013: 77-78).

<sup>59</sup> Como veremos a seguir, no capítulo que trata da análise do capitalismo tardio, mesmo as transformações levadas a cabo historicamente pela simbiose das políticas estatais como paliativos às contradições do capitalismo por diversas partes do globo não significaram alterações nucleares na produção da mais-valia ou no processo de acumulação, apenas intensificaram estes dois elementos pela reorganização da estrutura produtiva sobre a transformação do dinheiro em capital e a constituição do valor.

A dicotomia apontada por Freitag entre as perspectivas subjetivas e objetivas, para Habermas, se expressa estruturalmente por uma dupla conceitualização que se direciona categoricamente à apreensão de manifestações particulares na realidade social. O mundo da vida, inspirado pela fenomenologia de Husserl e Alfred Schütz, reuniria sob sua especificidade uma série de habilidades, competências e conhecimentos utilizados pelos indivíduos no ordenamento de suas relações sociais na vida cotidiana. No entanto, diferentemente da fenomenologia transcendentalista do sujeito, em que a percepção transcendente se daria pela vivência habitual em seu aspecto mais imediato e a percepção transcendental pela aquisição de consciência da realidade vivenciada, a categoria de mundo da vida como concebida pela teoria habermasiana da modernidade apreenderia uma estrutura pragmática universal da linguagem e sua expressão na produção de significados, mensagens e interações na constituição das relações sociais (HABERMAS, 2002: 11-13).

Apesar da universalidade presente na estrutura pragmática do mundo vivido, em que há a partilha de referenciais comuns a diferentes atores, o consenso não é a única possibilidade de síntese na interação dos sujeitos comunicativos. Isto porque na ação comunicativa, como já vimos anteriormente, os diferentes níveis de individualização adquiridos por meio da socialização geracional, ao mesmo tempo em que reproduzem um conjunto de aproximações semânticas em torno de determinadas concepções de mundo, também permitem que este mesmo indivíduo, no exercício de sua racionalidade<sup>60</sup>, seja capaz de questionar as justificativas normativas que agem na persistência argumentativa destas mesmas concepções. Em outras palavras, e resumidamente, o mundo da vida seria o plano sobre o qual a ação comunicativa, em contextos cotidianos, reproduziria a validade de normas socioculturais já existentes; enquanto que, em contextos discursivos, no sentido habermasiano de argumentação linguística da interação social, o mundo da vida seria então o plano sobre o qual a ação comunicativa possibilitaria a transformação da validade das normas culturais já existentes por meio de significados mais pertinentes aos indivíduos socialmente envolvidos; ou, ainda, o mundo da vida seria a base de referências socioculturais para um processo argumentativo capaz de legitimar, sem a coação de elementos externos ao contexto em questão, novas normas pela força do melhor argumento (FREITAG, 1995: 141; HABERMAS: 2002, 13-14; EDGAR, 2006: 89-90).

---

<sup>60</sup> Recuperando a primeira seção de nosso estudo, trata-se da racionalidade formada a partir da socialização de um indivíduo por meio de sua exposição social em sua trajetória de vida. Habermas desconsidera o espírito absoluto da racionalidade ao reconhecer que a razão não é senão a capacidade de compreender os critérios de validade normativa das relações sociais, sejam elas normas jurídicas, princípios morais, estratégias de ação na disputa de recursos ou mesmo as justificativas adotadas discursivamente na validação de expectativas individuais em relação a outros indivíduos (HABERMAS, 2002: 20-24)



O sistema, por sua vez, abrangeria categoricamente as formas de manifestação da organização societal que não se expressam diretamente pelas relações de entendimento, mas pela manifestação estrutural de elementos regidos pela razão instrumental. A linguagem, por exemplo, por mais que seja um elemento central na constituição do mundo da vida por possibilitar a compreensão dos sentidos e atribuir significados no estabelecimento de vínculos sociais entre os seres humanos, possui também determinadas regras de uso para que sua estrutura se reproduza em uma continuidade relativamente estável na manutenção de um entendimento comum entre os indivíduos. Do mesmo modo, outras estruturas tão complexas quanto a linguagem se organizariam e se manteriam de forma complementar ao mundo vivido, caracterizando-se como sistemas por congregarem os elementos sobre os quais a reprodução material e institucional das sociedades se perpetuariam, como a economia, o mercado de trabalho, a política, a consecução das responsabilidades dos poderes executivos, legislativos e judiciários e ainda muitas outras relações que, por suas funções sociais, tanto estabelecem regras, leis e normas de regência da estrutura social, quanto dependem destas constrições estabelecidas para seu reconhecimento enquanto instituições (FREITAG, 1995: 141-142; HABERMAS: 2002: 14-19; EDGAR, 2006: 145-146).

Analisados no tópico anterior os parâmetros sobre os quais se dá a evolução social sob a reconstrução habermasiana do materialismo histórico, a integração entre o sistema e o mundo da vida no desenvolvimento histórico das formações sociais até a contemporaneidade adquire, mais uma vez, os tons da racionalidade comunicativa tão presentes na normatividade emancipatória e no sentido da história como postulados na teoria crítica e social de Habermas. Se nas formações sociais temporalmente precedentes às sociedades capitalistas da contemporaneidade Habermas identifica um arranjo entre os princípios organizacionais e as formas de integração do mundo da vida aos sistemas sociais, a continuidade da evolução social capitalista se daria então pela modernização societária e cultural, ao passo em que a racionalização do mundo da vida e a complexificação dos sistemas sociais se daria, relacionalmente, pela constatação empírica das diferentes dinâmicas de integração social e diferenciação sistêmica (HABERMAS, 2012b: 216-217; 276-277).

A diferenciação presente nos processos de racionalização do mundo da vida e da complexificação sistêmica na dinâmica da evolução social, por sua vez, também sintetizaria a disjunção destas duas categorias. Para Habermas, o mundo da vida e o sistema não se diferenciariam tão somente na medida em que a racionalização do mundo da vida intensificasse a complexificação sistêmica, mas também na medida em que, por esta causalidade recíproca, a racionalização do mundo da vida intensificasse a complexificação

sistêmica, liberando assim de sua contingência normativa novos limites hermenêuticos de orientação e instrumentalizando o repertório de significados, entendimentos, ações e consensos no próprio interior do mundo da vida (HABERMAS, 2012b: 276-281).

A disjunção teórica da estrutura social entre mundo da vida e sistema nos processos de modernização não significa a ruptura com o procedimento analítico de se pensar o equilíbrio da integração social e sistêmica, mas sim a abertura de espaços de transformação que levem adiante, intrinsecamente com a capacidade de adaptação das normas sistêmicas, os pressupostos habermasianos de normatividade na ordenação dos princípios de organização social, constituindo assim a base historicamente evolutiva das formações sociais. Antes disso, o estado de contestação em que se coloca a integração social e sistêmica pela concepção destes novos espaços de ação não representa uma subversão da ordem estabelecida, mas um cenário bem delimitado entre duas possibilidades de reestabelecimento do equilíbrio social: ou estes novos espaços de ação formalizam os preceitos institucionais de coerção de subsistemas como a economia ou a política, reforçando assim a legitimidade dos imperativos sistêmicos pela racionalização do mundo da vida; ou naturaliza estes imperativos por meio de normas sociais, retirando dos imperativos sistêmicos seu poder coercitivo por um lado, mas legitimando-os, no mundo da vida, pela manutenção dos preceitos de sustentação de outros subsistemas, ainda que os principais imperativos sistêmicos ainda se mantenham na economia e na política (HABERMAS, 2012b: 334).

Em continuidade, para Habermas, a aplicação teórica das categorias de sistema e mundo da vida e seus respectivos fenômenos de complexificação e racionalização na contemporaneidade se manifestariam empiricamente no desenvolvimento de mercados pelo subsistema da economia, sustentando a sociabilidade nos princípios de acumulação, de lucro, das relações de trabalho, de rentabilidade destas relações e enfim, nos possíveis modos de produção de mercadorias; bem como de um aparato racional de justificação da racionalidade social, sustentado pelo sistema jurídico, no monopólio da força coercitiva sob premissas legais de coerção e nos instrumentos estatais na mediação da sociedade civil. Deste modo, a disjunção das duas categorias seria responsável pela racionalidade instrumental com que o mundo da vida se submeteria à complexificação sistêmica; ou, ainda, esta mesma disjunção seria a expressão de como a complexificação sistêmica justificaria, pela racionalização do mundo da vida, seus imperativos de coerção normativa, reforçando a capacidade dos sistemas sociais em se adaptarem e integrarem as possíveis formas de interação contestatória que porventura pudessem vir a ameaçar sua reprodução enquanto pressuposto de organização societal (HABERMAS, 2012b: 334-344).

Em detrimento da crítica da economia política, a diferenciação fundamental da teoria do agir comunicativo enquanto síntese da reconstrução do materialismo histórico se daria, portanto, no deslocamento da dialética entre as forças produtivas e as relações de produção para a disjunção do sistema e do mundo da vida, considerando a apreensão de uma teoria da evolução social simbolicamente mediada. Mas, se por um lado, a teoria habermasiana se mostra pessimista em relação às possibilidades de transformação social, por outro, se mostra em verdade otimista à integração social pela sociabilidade discursiva. Se, em um primeiro momento, a relação entre o sistema e o mundo da vida parece fatalista em suas manifestações históricas, segundo Habermas, esta mesma relação seria o horizonte pelo qual a emancipação seria possibilitada, paulatinamente, pela autonomização das duas categorias em questão: é que, uma vez conhecidos os embustes da racionalização instrumental pela ampliação dos interesses de ação, estaria aberta, pela ação comunicativa e pelos processos argumentativos, a possibilidade de maior controle do sistema por parte do mundo da vida, revertendo os quadros em que as normas coercitivas da economia e da política teriam colonizado as relações de produção necessárias à reprodução social (HABERMAS, 2012b: 351-354; 671-680).

Esclarecida a crítica de Habermas aos limites da utilidade pragmatista presente na teoria das crises de Marx, o que claramente se torna perceptível em seu esforço normativo de cunhar uma nova perspectiva de análise das crises estruturais do capitalismo é a possibilidade intencionalmente não vislumbrada de que a mesma ação interventiva passível de ser materializada na garantia da continuidade de um sistema não seja também passível de ser empregada para revolucionar este mesmo sistema, seja pelo agravamento das contradições estruturais - tal como foi a interpretação etapista do processo revolucionário pelo Komintern<sup>61</sup> -, ou pelo acirramento de suas contradições lógicas na síntese histórica de uma sobrecarga sistêmica capaz de deslocar o controle hierárquico dentro da organização social vigente - tal como se deu historicamente em diversas manifestações da Primavera dos Povos em 1848, sobretudo meio ao Risorgimento na Itália, na Comuna de Paris em 1871 e, com algumas ressalvas, nas revoltas que precederam a Revolução Russa em 1905<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Em grande parte tangente às teses defendidas por Karl Kautsky durante a Segunda Internacional, a leitura etapista do desenvolvimento dos modos de produção ganhou novo fôlego durante a stalinização das diretrizes da Terceira Internacional e se tornou a leitura oficial da maioria dos partidos comunistas durante a primeira metade do século XX, influenciando a difusão de uma leitura particularmente reducionista dos escritos de Marx neste período. Para mais detalhes conferir: SILVA, Antonio Ozaí. O dilema da social-democracia (2). Reforma e revolução: Bernstein, Rosa Luxemburgo e Karl Kautsky. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 118, pp. 123-130, março de 2011. E ainda: ANTUNES, Jair. Marx, Engels e a origem do etapismo na teoria da história marxista. In: *IV Colóquio Internacional Marx - Engels*: Campinas, 2005.

<sup>62</sup> Para uma análise da Primavera dos Povos na conjuntura alemã pelos escritos de Marx e Engels, conferir: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. São Paulo: Boitempo, 2010. No período contextual francês, conferir: \_\_\_\_\_. *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*. São Paulo: Boitempo, 2012.

Elemento normativo de sua análise, Habermas já esboça em sua estrutura argumentativa a preocupação com a integração social de forma preponderante ao pensamento socialista, desconsiderando em grande parte o horizonte emancipatório possibilitado pela abolição do capitalismo. Para o autor, diferentemente da leitura econômica e política de Marx, a identificação das ocorrências de crise não passa estruturalmente pela análise histórica e dialética das condições materiais de produção e reprodução geracional da sociabilidade humana, mas pela análise de “*irresolvidos problemas de condução*”. Estes problemas irresolvidos de condução, por sua vez, seriam também manifestações de uma crise de identidade que afetaria a consciência dos sujeitos “*precisamente daquele modo como ameaçar a integração social*”. A gênese dos problemas de condução para Habermas, no entanto, deve ser analisada de maneira histórica, no sentido em que a crise se dá pela incontinência de um sistema na regulação das inconstâncias sociais, ou, no vocabulário habermasiano, as inconstâncias do mundo da vida (HABERMAS, 2002: 15-17). Em adendo, a condução presente na interconexão do sistema e do mundo da vida, por sua vez, é vista por Habermas de maneira patológica: se, por um lado, uma plenitude de condução seria identificável pela continuidade dos processos de naturalização das condições históricas na reprodução da vida sociocultural, por outro, um problema de condução seria identificável pela incapacidade de manutenção desta mesma continuidade até que, por meio de ações instrumentais ou comunicativas, os imperativos de pretensões de validade fossem reorganizados sistemicamente (HABERMAS, 2002: 20-23).

Reiterando suas críticas ao materialismo histórico, a preocupação de Habermas se dá novamente pela normativização das relações sociais, uma vez que um sistema social, como concebido pelo autor, mesmo que exposto a diferentes dinâmicas sociais, não é analisado senão sob a manutenção de sua capacidade de controle das inconstâncias do mundo da vida e da integração dos elementos normativos necessários à justificação das relações reproduzidas sistemicamente no processo de socialização dos indivíduos. Esta perspectiva um tanto determinada pelo fatalismo do poder de um sistema, no entanto, é relativamente flexibilizada por Habermas na consideração de que a reprodução das pretensões de validade necessárias à organização do sistema se manifesta imperativamente apenas em um estágio animal do ser

---

Sobre a conjuntura russa: \_\_\_\_\_. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013. Na especificidade do contexto italiano, conferir: GRAMSCI, Antonio. *Il Risorgimento italiano*. Para uma história das classes subalternas. In: \_\_\_\_\_. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. Vol. I. Sobre a Comuna de Paris, também pelos escritos de Marx, conferir MARX, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011. Por fim, sobre os acontecimentos que precederam a Revolução Russa em 1905, conferir: LÊNIN, Vladimir. *Relatório sobre a Revolução de 1905*. Online: MIA, 2007. E ainda: TROTSKY, Leon. *A Revolução de 1905*. Online: MIA, 2006.

humano, em um estágio precoce do processo pelo qual este se tornará indivíduo somente através da formação de suas capacidades de fala e ação para então se tornar parte de um sistema social<sup>63</sup>. Assim, na plenitude da condução da vida sociocultural, estas mesmas pretensões de validade podem ser também reorganizadas intersubjetivamente por meio da linguagem, que seria então a função responsável por traduzir cognitivamente e simbolicamente as experiências sensoriais, os processos psíquicos e tantos outros complexos que se constituem socialmente pela relação interpessoal em conteúdos intencionais, ou seja, em necessidades, expectativas, preceitos e valores que, tendo seus significados compartilhados, produzem então a distinção, a adaptação e a integração em diferentes níveis na constituição da vida sociocultural (HABERMAS, 2002: 21-22).

As críticas de Habermas às insuficiências do materialismo histórico na análise de sua realidade social contemporânea sintetizam assim a pedra fundamental de sustentação do que posteriormente vai se constituir como sua teoria do agir comunicativo. Deslocando a centralidade da análise dos modos de produção da vida material no desenvolvimento histórico das sociedades organizadas sob a lógica capitalista para a análise dos processos geracionais de constituição da vida sociocultural por meio da socialização das capacidades de produção de linguagens cognitivas, o autor refunda também em sua teoria os pressupostos epistemológicos de apreensão das relações sociais no plano da história, considerando que a evolução social não se dá em primeira ordem pelas condições materiais de existência social, mas pela compreensão destas condições a partir de especificidades cognitivas forjadas no cerne dos processos de aprendizagem e, conseqüentemente, de socialização.

#### **2.4. A questão ontológica e ontogenética como fundamentação comunicativa da ação**

Em continuidade à teorização comunicativa, antes mesmo de confrontar a mediação responsável pela socialização dos seres humanos em Marx pela possível análise do ser genérico para posteriormente deslocar a centralidade ontológica do trabalho para a comunicação, Habermas se apropria primeiramente da teleologia da ação de Aristóteles, Kant e Hegel na explicitação da unidade de mediação entre o mundo natural e o mundo social.

---

<sup>63</sup> Na normatização da sociabilidade humana, Habermas recorre aos pressupostos aristotélicos da diferenciação do que é biológico e do que é social na mediação entre a natureza e a produção de relações supraindividuais pelos indivíduos. Sua definição ontogenética se dá por dois elementos: 1. sobre a ação, consideramos que esta é, tanto quanto o trabalho, imanente da organicidade humana; 2. já sobre a fala, como ainda veremos mais adiante pelos escritos de Marx nos *Grundrisse*, concebemos que esta só pode ser considerada como uma mediação enquanto parte determinada de uma organização social, ou seja, como fruto das relações sociais, e não como uma categoria abstrata e isolada do indivíduo para uma análise de sua sociabilidade (MARX, 2011b: 402-405).

Tal como exposto em *Trabalho e interação*, Habermas caminha pelas trilhas do idealismo alemão ao afirmar que toda e qualquer objetivação da vida social sobre o mundo natural se dá originalmente pela mediação da apreensão cognitiva, tanto do ser e da natureza quanto dos seres entre si no reconhecimento de suas identidades pela alteridade social e pela consciência individual (HABERMAS, 2011: 13-28). Em continuidade, no desenvolvimento desta mesma tese em *Teoria do agir comunicativo*, Habermas identifica que a objetivação da vida social, mediada pela significação cognitiva da realidade pelos seres humanos, se dá pela “*decisão entre diversas alternativas «de ação», voltada à realização de um propósito, derivada de máximas e apoiada em uma interpretação da situação*” (HABERMAS, 2012a: 163)<sup>64</sup>. Para Habermas, se o processo decisório imbuído na realização de uma ação permite a ampliação do significado de sua teleologia para complexos estratégicos, normativos ou instrumentais, como concebera outrora Weber, então suas formas de manifestação também variariam segundo o repertório cognitivo responsável pela formação das motivações e expectativas de um indivíduo. Atento à relação entre os pressupostos da ação e os processos de socialização, Habermas postula que

O conceito do agir teleológico pressupõe relações entre um ator e um mundo de estados de coisas existentes. Esse mundo objetivo é definido como conjunto dos estados de coisas que subsistem ou passam a existir, ou que podem ser criados por meio de intervenções voltadas a esse fim. O modelo mune o agente de um “complexo cognitivo-volitivo”, de tal modo que, por um lado (pela mediação de percepções), ele pode formar opiniões sobre estados de coisas existentes e, por outro, pode desenvolver intenções cujo fim é conferir existência a estados de coisas desejados. [...] Em vista dos pressupostos ontológicos, podemos classificar o agir teleológico como conceito que pressupõe um mundo, a saber, o mundo objetivo. O mesmo vale para o conceito de agir estratégico. Aí tomamos como ponto de partida ao menos dois sujeitos que estejam agindo voltados a um fim e concretizem seus propósitos pela via da orientação segundo decisões de outros atores, e pela via da influência dos outros atores (HABERMAS, 2012a: 167-169).

Mantendo sua preocupação filosoficamente teleológica do trabalho em sua forma posterior à formação linguística e comunicativa como ato mediativo, em que este se constituiria racionalmente como uma relação orientada a determinado fim; enquanto que a interação, por sua vez, se constituiria essencialmente pela atividade comunicativa mediada pela linguagem, Habermas defende que a centralidade do trabalho como compreendida em

---

<sup>64</sup> A passagem marcada entre aspas anguladas duplas ‘« »’ é de responsabilidade deste autor e embasa contextualmente o debate sobre os modos de ação no qual Habermas tece suas referidas considerações.

seu aspecto ontológico deriva primeiro de uma leitura insuficiente de Marx por seus sucessores que de uma análise centrada na busca pela mediação entre o ser humano e tudo o que é externo a sua existência, inclusive entre os semelhantes de seu gênero no estabelecimento de relações sociais (HABERMAS, 2013: 591-605). O que Habermas defende neste argumento, reiterando assim sua leitura hegeliana do fenômeno ontológico, é que há uma primazia da forma cognitiva à forma metabólica de ação, mesmo que em seus escritos, como já pudemos constatar, a cognitividade seja um elemento nuclearmente forjado pela mediação social entre os seres humanos, um elemento que, apesar de ontológico pelas capacidades de fala, significação e inteligibilidade, só pode realizar seus plenos potenciais quando referenciado em contextos intersubjetivos, entre um ou mais agentes.

A contradição presente nestas considerações, como bem percebeu Fernando Haddad, não advém da tentativa de conciliar o pensamento hegeliano com o materialismo histórico ainda esboçado nos primeiros escritos de Marx, mas justamente pela sobreposição da leitura ontológica de Hegel na sistematização de uma filosofia da história, tentando justificar as particularidades assumidas pela evolução social como algo imanente à própria existência humana, como se não existissem relações sociais determinadas por conjunturas históricas para muito além da realidade imediata e dos desejos individuais (HADDAD, 1999: 5). Sobre esta relação de precedência da linguagem ao trabalho, escreve Habermas, “*assim como a linguagem infringe a imposição da intuição e ordena o caos das múltiplas sensações em coisas identificáveis, assim o trabalho infringe a imposição do desejo imediato e suspende, por assim dizer, o processo de satisfação das necessidades*” (HABERMAS, 2011: 25).

A ontologia hegeliana na leitura de Habermas apontaria, portanto, para a superação do trabalho como elemento dialético socializante do ser humano em favor da linguagem como mediação simbólica do agir. Tal argumento adquire ainda mais consistência retórica, ao mesmo tempo em que expressa sua fragilidade em relação à materialidade histórica, quando Habermas ainda toma emprestadas de Hegel outras três determinações subsequentes da precedência da linguagem ao trabalho:

Sob o título de *linguagem*, Hegel introduz com razão a utilização de símbolos representativos como primeira determinação do espírito abstracto. Com efeito, as duas determinações seguintes pressupõem necessariamente esta primeira. Na dimensão do espírito real, a linguagem adquire existência como sistema de uma determinada tradição cultural; [...] Também no tocante ao seu conteúdo, ela só num povo se transforma em verdadeira linguagem, isto é, em expressão daquilo que cada qual pensa (HABERMAS, 2011: 30).

Seguindo a lógica de Hegel, Habermas encontra sucesso ao fundamentar a linguagem como mediação em um âmbito social, mas, aderindo ao espírito abstrato hegeliano, deixa de situar a ontologia enquanto mediação do ser orgânico, retirando a historicidade das relações sociais na constituição da linguagem enquanto consequência da transformação metabólica da natureza. Novamente, como analisa Haddad, a crítica de Habermas não vai de encontro aos escritos de Marx, mas, primeiramente, às teses levantadas por Engels em *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem* e, principalmente, à continuidade da fundamentação ontológica do materialismo histórico em Lukács (HADDAD, 1995: 6).

Deste modo, analisando o conceito como uma simples mediação instrumental das relações entre a humanidade e a natureza, para Habermas, o trabalho seria apenas o uso mais adequado das ferramentas como forma de manipulação da materialidade. Assim, o aspecto socializante da vida humana estaria focado na linguagem, na comunicação desenvolvida em diferentes contextos sociais entre os indivíduos e em sua convivência. Sob esta visão, assim como o trabalho, a linguagem seria o marco diferencial entre consciência e ser, permitindo também sua interação mediativa para além da manipulação da natureza e tornando o ser humano verdadeiramente social (HABERMAS, 2011: 41-43).

Wolfgang L. Maar, pontuando esta relação, observa:

Com efeito, em *Técnica e ciência como “ideologia”*, Habermas propõe a substituição do par conceitual “forças produtivas e relações de produção” pelo par conceitual “trabalho e interação”. No ensaio intitulado *Trabalho e interação*, por sua vez, este último par conceitual seria remetido ao próprio trajeto hegeliano. Nesses termos, evidencia-se que o intuito da fundamentação metodológica na obra hegeliana tem como alvo, em última análise, a legitimação de uma determinada leitura da obra marxiana, centrada numa orientação histórico-evolutiva da história e não conforme a crítica a uma “constelação histórica”, a da alienação correspondente à socialização capitalista resultante da luta de classes (MAAR, 2000).

Por estas referências reafirmamos que a recuperação das formas de mediação social e natural que Habermas empreende da filosofia hegeliana, ao considerar apenas o potencial metabólico da mediação entre o ser humano e a natureza, despida a necessária relação entre o trabalho e a práxis social no materialismo histórico, bem como as consequências econômicas e políticas desta relação, não faz mais que ressaltar a dissolução da ação comunicativa e instrumental na redução das relações de produção a apenas mais uma dimensão da interação técnica, determinada não pelas condições históricas de desenvolvimento societal, mas pelas limitações cognitivas delas advindas na síntese de significados linguísticos e comunicativos.



A consequência da retomada desta mediação se daria, sobretudo em relação às teorizações de Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, na incorporação de uma abordagem idealista do trabalho enquanto vir-a-ser e seu papel político para a emancipação humana<sup>65</sup>. Desde sua primeira produção consistentemente orientada pela teoria crítica, *Dialética da racionalização*, de 1954, Habermas situa no centro de seu projeto intelectual a preocupação descritiva de analisar, na realidade social, como se dão os processos de reificação, seja pela atribuição de um estatuto literal de inorganicidade, de natureza bruta às relações sociais, ou ainda, de modo mais específico, como abordado detidamente pela teoria crítica, de como os processos de racionalização retiram o caráter social das relações estabelecidas entre os seres humanos para substituí-lo pela lógica da sociabilidade capitalista.

Habermas, no entanto, não dialoga apenas com os resquícios do idealismo filosófico presentes no percurso teórico desempenhado por Marx na síntese da crítica da economia política. Estendendo sua perspectiva sobre a análise da alienação como processo de separação entre o que é socialmente produzido e o que é individualmente apropriado nas relações de produção, o autor se debruça sobre a crítica de Lukács na sistematização da alienação como fenômeno consequente da organização social promovida particularmente pelo modo de produção capitalista e pela manutenção do antagonismo de classes fundamentados, sobretudo, na exploração da força de trabalho assalariada em detrimento não da socialização da produção da vida material, mas na acumulação de excedentes como um fim social em si mesmo (HABERMAS, 2000: 109-112; 369-371; 393).

Aprofundando assim a teoria da reificação da qual se tornou tributário em *História e consciência de classe*, de Lukács, Habermas associa particularmente à racionalização técnica e econômica a instituição dos bloqueios à emancipação humana, em prol das demandas societárias, pela racionalidade social, pela reprodução dos ideais capitalistas de sociabilização. As manifestações desencadeadas pela racionalidade técnica e econômica, segundo Habermas em sua resposta à tese da tecnologia como força libertadora de Marcuse<sup>66</sup>, se expressariam primordialmente sobre o trabalho e a interação enquanto formas de mediação social, prevalecendo assim a tecnocratização sistêmica na reprodução da vida material e da organização social sob o capitalismo (DUPEYRIX, 2012: 78-80).

---

<sup>65</sup> Celso Frederico aponta, em *O jovem Marx*, diversos fundamentos epistemológicos para a compreensão ontológica do ser social. Estes fundamentos, como observa o autor, são analiticamente superados por Marx quando da sua compreensão dos elementos fundamentais à crítica da economia política, dada a partir do resumo do artigo de Engels de título *Esboço para uma crítica da economia política* (FREDERICO, 2009: 127-200).

<sup>66</sup> Em retrospectiva, trata-se da crítica de Habermas à Marcuse quando este último considera que a racionalização, tal como analisada por Weber, não implicaria tão somente na consolidação de uma determinada racionalidade na orientação das ações sociais, mas, antes, de uma forma de dominação política oculta legitimada em nome de tal racionalidade (MARCUSE, 1973: 150-154; HABERMAS: 2011, 45-92).

Contra-pondo a fundamentação ontológica de Hegel e objetivando a continuidade da ontologia na crítica materialista da histórica pelos escritos de Marx e Engels, Lukács de fato fornece sustentação teórica às alegações de Habermas ao interpretar, de forma essencialista, o trabalho como uma categoria da sociabilidade humana, mas ainda com a ressalva de não apontar uma anterioridade histórica de um ou de outro elemento, como defende Haddad, mas em uma relação dialética que tange a dimensão ontológica ao mesmo tempo em que caracteriza metodologicamente a apreensão materialista da história:

No trabalho são tomadas *in nuce* todas as determinações que, como veremos, constituem a essência de quanto no ser social é novo. O trabalho, conseqüentemente, pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social; uma vez que evidenciar tais determinações significa ter um quadro preciso dos traços essenciais deste último, parece metodologicamente vantajoso começar com a análise do trabalho. É necessário, entretanto, não esquecer jamais que, considerando assim isoladamente o trabalho, se realiza uma abstração. A sociedade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. surgem assim do trabalho, não, porém, em uma sucessão temporal que seja bem determinada, mas, ao invés, quanto à sua essência, simultaneamente (LUKÁCS *apud* HADDAD, 1995: 7).

O que podemos constatar é que, em verdade, não há nenhuma primazia do trabalho sobre a linguagem na tese defendida por Lukács, apenas a explicitação da relação dialética assumida pelo trabalho enquanto forma de mediação social. E, retornando ao argumento em que Habermas aponta que a valorização da centralidade do trabalho ofusca a mediação linguística do ser social, vemos que sua acusação é simplória e infundada, já que, para Marx,

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como uma potência natural. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvencilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem (MARX, 2013: 255).

Deste modo, o trabalho se colocaria como processo imanente à persistência da vida humana, caracterizando, antes mesmo de sua forma assalariada no capitalismo, a mediação entre sua corporeidade, sua potencialidade de transformação, suas necessidades e as matérias provenientes da natureza, que seriam então modificadas metabolicamente com base em um processo teleológico, intencional e consciente, mas não estritamente racional no sentido weberiano da ação, já que o trabalho enquanto categoria de mediação não visa objetivamente a acumulação ou a transformação da natureza para o estabelecimento de riquezas, apenas possibilita que o ser humano se diferencie de outros seres de sobrevivência instintiva, na mesma medida das condições históricas em que se encontra, pelo domínio das intempéries passíveis de ameaçarem sua existência. Se o trabalho serve à dominação do ser humano e de seus congêneres, não é senão pela orientação técnica que ele recebe em sua objetivação mediativa, em que não o trabalho como mediação transformadora da natureza, mas sim as condições de produção e reprodução da vida material de uma sociedade são sustentadas por uma lógica instrumental. Lógica esta que, como analisamos pela crítica de Habermas à razão instrumental, se sustenta pela exploração da força de trabalho assalariada, pela produção social em oposição à propriedade privada dos meios de produção e à apropriação individual dos bens e riquezas socialmente produzidos.

O trabalho, nesta perspectiva, assim como o desenvolvimento da humanidade, não seria uma forma de essência pela qual os seres humanos exerceriam seu poder de dominação sobre outros de sua espécie, mas seria historicamente determinado, apresentando-se portanto sob formas singulares que se diferenciariam por seu regime socialmente organizado, tal como o trabalho cooperativo das sociedades primitivas, o trabalho escravo, o trabalho servil no feudalismo e, por fim, o assalariado no modo de produção capitalista. Sob esta análise, para Marx, o trabalho se apresenta então como partícula social da análise materialista histórica, objetivando-se também de forma social entre as relações determinadas historicamente. Observando estas transformações, Marx pontua que:

As relações sociais em que os indivíduos produzem, as relações sociais de produção alteram-se portanto, transformam-se com a alteração e desenvolvimento dos meios materiais de produção, as forças de produção. As relações de produção na sua totalidade formam aquilo a que se dá o nome de relações sociais, a sociedade, e na verdade uma sociedade num estágio determinado, histórico, de desenvolvimento, uma sociedade com caráter peculiar, diferenciado. A sociedade antiga, a sociedade feudal, a sociedade burguesa são outras tantas totalidades de relações de produção, cada uma das quais designa ao mesmo tempo um estágio particular de desenvolvimento na história da humanidade (MARX, 1982).

Habermas, no entanto, aborda a questão da evolução social em torno do trabalho por uma diferente perspectiva. O deslocamento da centralidade categórica entre trabalho, interação e linguagem na teoria habermasiana, como já apontado anteriormente, termina por também deslocar as consequências analíticas desenvolvidas pela relação dialética entre estes elementos na teoria social. Se o objetivo fixado pelo materialismo histórico a si mesmo, como pressupõe a teoria habermasiana nas páginas iniciais de *Para a reconstrução do materialismo histórico* e relembra Dupeyrix, é descrever o desenvolvimento das sociedades no curso da história considerando que o motor desse desenvolvimento reside na evolução das forças produtivas e dos meios de produção<sup>67</sup>, por outro, o que Habermas efetivamente empreende é justamente se apropriar do materialismo e da evolução social da filosofia alemã, substituindo os aspectos produtivos e econômicos por outros próprios do que vai cunhar como sendo partes constituintes das “Ciências Reconstitutivas” que, como já vimos anteriormente, pautam-se sobre a concepção emancipatória da teoria crítica em traçar diagnósticos analíticos da realidade social orientados para a transformação social fundamentada sobre as possibilidades contidas em uma conjuntura histórica, mas ainda bloqueadas em sua objetivação pelas relações de dominação racionalmente instrumentalizadas.

Toda a normatividade impressa à evolução social por Habermas, em que a elucidação dos princípios sociais de organização se orientam sempre de modo primeiro a uma forma essencialista em que estes deveriam ser, calcam-se, sobretudo, numa concepção de direcionamento da história, imputando ao progresso temporal um necessário encaminhamento das relações sociais não pela superação das contradições manifestas na história pela reorganização dos modos de produção da vida material, mas pela objetivação de formas de integração social fundamentadas em visões de mundo, em direcionamentos morais das condições materiais de reprodução social. Assim, invertendo a relação entre a teoria e a prática na apreensão da realidade social pelo materialismo histórico, o deslocamento categórico adiantado por Habermas situa o motor que impulsiona a evolução social não nas condições concretas de mediação entre o ser humano e a natureza, mas na ação que produz, reproduz e transforma a linguagem e a comunicação em mediações sociais.

---

<sup>67</sup> Relembra Dupeyrix que é “*Descrever o desenvolvimento das sociedades no curso da História considerando que o motor desse desenvolvimento reside na evolução das forças produtivas (isto é, dos meios de produção), dependendo ela mesma da inovação técnica; cada novo tipo de forças produtivas induz certo tipo de relações de produção (isto é, de relações de propriedade, de repartição dos meios de produção) e, portanto, de organização econômica e social; e cada tipo de relação de produção implica, por sua vez, certo tipo de superestrutura jurídica e política, e com ela formas de consciência específicas que se exprimem na religião, na arte, na filosofia, na vida intelectual e cultural em geral*” (DUPEYRIX, 2012: 81). O entendimento que emprestamos de Dupeyrix é parcial, visto que, mesmo em sua interpretação, como na de Habermas, há o equívoco analítico em considerar a expressão fenomênica das categorias como a própria expressão da estrutura social da realidade histórica e do desenvolvimento das relações econômico-políticas.

Em síntese, o que é possível concluir dos apontamentos tratados até aqui é que a teoria comunicativa, como uma das resultantes da reconstrução do materialismo histórico, não é senão uma teorização das novas formas de sociabilidade presentes em formações sociais muito específicas. Propondo então uma nova compreensão teórica para a contemporaneidade, como também aponta Andrew Edgar, a reconstrução do materialismo histórico apenas se completa no plano intelectual habermasiano quando sua compreensão passa também a abranger dialogicamente a crítica da modernidade e do capitalismo tardio sob a evolução social (EDGAR, 2006: 8, 17-21, 89-91, 127-131, 142-143, 148-149). Se por um lado o capitalismo tardio se apresenta, como já esboçamos em alguns apontamentos analíticos, como uma condição sistêmica em crise, por outro, a modernidade se apresenta como um estado do mundo da vida ainda inacabado, como um projeto ainda por se completar na objetivação de uma racionalidade normativa capaz de organizar as estruturas linguísticas na constituição de comportamentos críticos orientados para a emancipação humana. Cabe aqui mais uma vez a ressalva de que a emancipação proposta por Habermas, apesar de supor a existência de condições que permitam à humanidade compreender e transformar a realidade pela ciência e tecnologia, bem como organizar suas relações sociais de modo livre da opressão e da exploração, não é concebida pela análise dos entraves históricos a estas condições, mas pela expectativa de identificar, desbloquear e efetivar possibilidades no devir histórico, no vir-a-ser ainda por se realizar das sociedades capitalistas (EDGAR, 2006: 48-49).

Elencados os principais elementos históricos e teóricos presentes na constituição de sua teoria comunicativa pela reconstrução do materialismo histórico, permanece ainda a necessidade de análise do movimento de sistematização teórica proposto por Habermas, que nos permitirá cumprir um objetivo duplo - compreender histórica e socialmente a relação existente entre o capitalismo tardio e a teoria da modernidade e, ainda, traçar um diagnóstico mais amplo de como a emancipação por comportamentos críticos simbolicamente mediados é, em grande parte, sintetizada a partir de uma série de apropriações e propostas categóricas de Habermas na revisão dos escritos de Marx e Engels e de determinadas influências marxistas.

Pontuados os elementos reconstitutivos do materialismo histórico em conjunção à criterização sucinta de sua normativização sob a teoria social, bem como a relação dialógica entre o sistema e o mundo da vida em sua teoria da modernidade, resta-nos prosseguir à compreensão de uma questão fundamental: tendo suprimido a dialética entre as relações de produção e as forças produtivas, bem como a sustentação teórica da luta de classes de sua teoria, de que forma Habermas compreende o encontro da mediação entre o ser social e a materialidade histórica com o simbolismo da ação e da razão comunicativa?

Estabelecendo o plano de socialização dos indivíduos pela linguagem, categoria que recapitula a cognitividade e a interação na mediação entre o mundo natural e o mundo social, Habermas parte finalmente para a síntese da razão comunicativa enquanto método de apreensão histórica. Novamente, para a reconstrução do materialismo histórico em convergência com o humanismo emancipatório da teoria crítica, Habermas nos apresenta também três propostas de reconsideração das categorias críticas da economia política para o desenvolvimento de seu projeto reconstutivo: a) a de se estabelecer os “conceitos básicos” objetivados no agir comunicativo; b) a de reconhecer as influências das estruturas normativas de justificação, a fim de se ter clareza da possível idealização de suas próprias postulações; e c) o caráter contributivo que a teoria da comunicação teria em relação ao materialismo histórico renovado, incluindo aí o papel nuclear da interação e da natureza na reprodução da sociedade e na socialização de seus membros (HABERMAS, 1983: 12-13). No entanto, como já vimos, a filosofia normativa defendida em seu projeto demonstra sua fundamentação em bases imensamente contraditórias quando confrontada com o materialismo histórico presente nas obras de Marx e Engels. Se vistas sob uma perspectiva argumentativa mais ampla, além destas três possíveis reconsiderações no seio da teoria marxista, há também, de forma indireta, pela implicação que a normatividade comunicativa impõe ao materialismo histórico enquanto método epistemológico da crítica da economia política na análise da produção e da reprodução da sociedade, a explicitação de categorias que já não mais se sustentariam frente à própria ação comunicativa como condição emancipatória. Assim sendo, podemos destacar meio às inconsistências desta relação entre o projeto reconstutivo e a teoria social, a necessidade de verificarmos como se dá o encontro das proposições de Habermas com pelo menos mais três elementos que devem ser analisados nesta mesma reconsideração das bases que compõem a perspectiva da teoria social marxista, ou seja, devemos ainda analisar como Habermas empreende suas considerações sobre: 1. a revisão dos elementos constituintes da crítica da economia política, isto é, do desenvolvimento das forças produtivas; 2. a revisão dos pressupostos que definem a constituição da superestrutura enquanto perspectiva de análise social; e, por fim, 3. a própria conceituação de superestrutura.

Esclarecendo a primeira necessidade apresentada em sua constatação, Habermas argumenta que a compreensão da racionalização, componente do método de abordagem utilizado não só por Marx na fundamentação da economia política, mas também adotado por Weber, Horkheimer e Adorno no estabelecimento normativo de uma justificação filosófica do que é o social, é também insuficiente para a apreensão de todos os aspectos presentes na definição das forças produtivas como objeto de análise (HABERMAS, 2012a: 266-268).

A apreensão deste *todo* para Marx e Engels, no entanto, não se dá idealizadamente como concebe Habermas pela crítica do paradigma da totalidade presente na leitura de Lukács em *História e consciência de classe*<sup>68</sup>, mas primeiramente pela concepção material da história, ou seja, pela categorização das relações que poderiam ser tomadas como parte da composição desta pretensa totalidade, como podemos ver a seguir:

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência - religião, filosofia, moral etc. etc. - e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (MARX; ENGELS, 2007: 42-43).

Acerca da segunda necessidade apresentada, Habermas afirma que, para além da perspectiva adotada por Marx em sua apropriação crítica do materialismo feuerbachiano, o gênero humano se conservaria pelo trabalho e pela interação, atribuindo aspectos evolutivos até então não considerados no desenvolvimento histórico das forças produtivas. Sendo assim, esta dupla composição justificaria novas proposições normativas para a teoria da comunicação (HABERMAS, 1983: 12-13). Novamente, ilustrando o reducionismo que Habermas atribui à Marx, é clara a amplitude da compreensão que este último dispensa à categorização da totalidade como uma perspectiva de análise social, contemplando elementos da sociabilidade para muito além do trabalho como mero instrumento de transformação da natureza:

No próprio ato da reprodução não se alteram apenas as condições objetivas, por exemplo, a vila se torna cidade, o agreste, campo desmatado etc., mas os produtores se modificam, extraindo de si mesmos novas qualidades, desenvolvendo a si mesmos por meio da produção, se remodelando, formando novas forças e novas concepções, novos meios de comunicação, novas necessidades e nova linguagem (MARX, 2011b: 405).

---

<sup>68</sup> Lukács, categórico no esforço do estudo das origens da ideologia na organização social, escreve que “*Seja qual for o tema em discussão, o método dialético trata sempre do mesmo problema: o conhecimento da totalidade do processo histórico*” (Lukács, 2003: 117). O problema implícito no aceite desta postura está na generalização das especificidades presentes na realidade social pela apreensão do método materialista histórico. O pensamento de Marx e Engels, tratando sobre esta mediação do pensamento, defendem sim a totalidade, mas como uma síntese posterior à abstração mediativa da realidade concreta, não como postura *a priori* da análise social. Para mais detalhes, conferir também MUSSE, Ricardo. *A dialética como discurso do método*. Tempo Social, São Paulo, vol.17, n.1, jun. 2005.

Na concepção de Marx, seus argumentos não se sustentam apenas sobre a sociabilidade capitalista decorrente da evolução social em sua forma objetivada através da produção material, mas também sobre a compreensão da linguagem, da cognitividade e sua valoração consciente e moral e ainda de tantas outras instâncias interacionais, tal como a posse e as relações daí consequentes, como elementos inerentes à organização dos modos de produção, sobretudo o capitalista, quando afirma que

A linguagem como produto de um indivíduo singular é um absurdo. Mas o mesmo vale para a propriedade. A própria linguagem é o produto de uma comunidade, do mesmo modo que, de outra perspectiva, ela própria é a existência da comunidade e a existência evidente dela mesma (MARX, 2011b: 402).

Em decorrência desta argumentação, considerando que as transformações materiais das forças produtivas também carregam em si aspectos desta dupla composição, a terceira necessidade apontada para verificação se sustentaria para Habermas pela constatação, já indicada anteriormente em nosso tópico 2.2 *A reconstrução crítica do materialismo histórico*, quando de nossa incursão pelo mapeamento do percurso teórico e reconstutivo de que,

[...] na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social<sup>69</sup>, em novas relações de produção, que são as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego de novas forças produtivas (HABERMAS, 1983: 13-14).

Sobre esta dimensão, é válido mencionar novamente que Habermas ainda indica que “[...] a cultura permanece um fenômeno superestrutural, embora na passagem para novos níveis de desenvolvimento ela pareça ter um papel mais preeminente do que o supuseram até agora muitos marxistas”, o que reforçaria o deslocamento da dialética entre as relações de produção e as forças produtivas de seu eixo de análise para as meras expressões fenomênicas das relações de classes em um panorama cultural (HABERMAS, 1983: 14). Em contraponto, se nos voltarmos mais uma vez para Marx, podemos encontrar as bases teóricas sobre as quais Habermas baliza suas críticas, que se demonstram, de modo sucinto, amplamente persistentes na definição de materialismo histórico da qual se propõe a reconstrução.

---

<sup>69</sup> O uso da expressão “sob formas mais maduras de integração social” implica muitas interpretações. Entre elas, destacamos a possível concepção democrática de sanção e execução jurídica por parte do Estado na estabilização de conflitos políticos presente em *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (HABERMAS, 1997a: 170-190), que pode ser diretamente relacionada à negação da existência ou pelo menos à tentativa de arrefecimento dos conflitos presentes na luta de classes, principalmente àqueles colocados no *Manifesto do Partido Comunista* por Marx e Engels.



Nos escritos de Marx, as forças produtivas se conceituariam pela argumento de que,

[...] na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas sociais de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina sua consciência. (MARX, 2003: 5).

Pela explicitação das conclusões de Marx, os pressupostos conscientes da normatividade presente da análise da economia burguesa, sem as quais não se pontuaria a mercadoria, o dinheiro ou a circulação simples e o capital em geral, incluindo também a propriedade e o trabalho assalariado em sua relação com o Estado, o comércio exterior e o mercado mundial<sup>70</sup>, demonstram de forma clara a apreensão dos múltiplos elementos que definem as forças produtivas; e, colocando à prova a crítica de Habermas, esta mesma apreensão também se mostra capaz de compreender as transformações decorrentes do desenvolvimento das forças produtivas, mesmo nos fenômenos que se demonstrariam independentes à vontade humana. Convém também pontuar que, nesta mesma conclusão, há também sínteses que não só afirmam a constituição da superestrutura enquanto perspectiva de análise social, mas também a conceituam como sendo a categoria fundante de tudo o que é social, tanto a reprodução da sociedade quanto a socialização dos indivíduos nela presente, seja pelo condicionamento da vida social pela reprodução geracional dos seres humanos, quanto pela determinação da consciência pelo ser social - ou seja -, da constituição do indivíduo enquanto ser social e não, como Habermas aponta na apropriação da teoria histórico-materialista pela leitura de Ulrich Oevermann<sup>71</sup>, da constituição do indivíduo como uma categoria idealizada de modo anterior à sociedade ou mesmo desvinculada dela, como uma existência apartada do social.

---

<sup>70</sup> Elementos sublinhados por Marx como objetos de um exame do sistema da economia burguesa. (MARX, 2008: 45). Temos que considerar que, se este mapeamento parece simplista em uma primeira comparação aos abordados em *O Capital*, de 1867, é porque a própria *Contribuição à crítica da economia política* se deu 8 anos antes, em 1859, fruto de uma sistematização mais elaborada dos esforços impressos nos três manuscritos econômicos desenvolvidos entre 1857 e 1858 e posteriormente reunidos, nos *Grundrisse*, em 1859.

<sup>71</sup> Trata-se da revisão dos programas de pesquisa desenvolvidos principalmente por Sigmund Freud, George Herbert Mead, Jean Piaget e Noam Chomsky, tratados por U. Oevermann em *Zur theorie der individuelle bildungsprozess*, manuscrito do Max Planck Institut für Bildungsforschung publicado em Berlim em 1974 (HABERMAS, 1983: 12).

Mesmo por uma recuperação dos escritos de Marx, as críticas de Habermas não se invalidam por uma análise tão simples quanto a mera comparação das referências anteriormente colocadas. Habermas, constituindo uma ampla e contínua sequência de publicações, ainda reúne em suas justificativas fundamentos de Hegel, Heidegger, Michel Foucault, Lukács e de Adorno e Horkheimer, além de outros autores, na elaboração de um novo diagnóstico de tempo da modernidade, constituindo também sua base de argumentação para uma nova normatividade - a da autocertificação da modernidade enquanto elemento consciente<sup>72</sup> - no reconhecimento da racionalidade e sua dupla categorização no diagnóstico analítico da realidade social. Esta dualidade da racionalização, incidente também sobre a releitura das categorias de apreensão dos fenômenos sociais, para Habermas, se apresentaria sob duas formas manifestas: de um lado, pela racionalização das visões de mundo - expressa pelo desencantamento das vertentes da teologia e da metafísica -, e de outro pela racionalização societal e pela complexificação sistêmica - que justificaria a gênese do capitalismo, o mercado como instituição econômica, o Estado moderno e o direito formal.

Fundamentando o que seria então a superação desta dualidade pela revisão das tentativas de atualização dos axiomas weberianos (HABERMAS, 2012b: 548-597), Habermas apropria-se, no *Discurso filosófico da modernidade*, respectivamente de: o conceito hegeliano de modernidade<sup>73</sup>, a crítica da dialética do esclarecimento de Adorno e Horkheimer<sup>74</sup>, o posicionamento ideológico e o ceticismo da irracionalidade na estética da história nas análises de Hegel e Nietzsche<sup>75</sup>, a discussão entre racionalismo e metafísica de Heidegger<sup>76</sup>, a crítica à exatidão filosófica, aos esforços da calculabilidade das relações sociais e à contingência da inteligibilidade em Bataille e Derrida<sup>77</sup> e, por fim, mas também passando por alguns outros referenciais analíticos da modernidade filosófica, sua contra argumentação à crítica da razão foucaultiana<sup>78</sup> e, ainda, a teoria da consciência de classe de Lukács<sup>79</sup>, justificando na síntese da ação comunicativa a superação tanto das insuficiências analíticas da evolução social por parte da teoria materialista da história quanto da filosofia do sujeito centrada na racionalidade cartesiana e na fenomenologia transcendentalista.

---

<sup>72</sup> Habermas argumenta que, para a crítica da razão, tal como o projeto empreendido por Weber, há de se considerar que a razão é intrinsecamente moderna, não de modo universal, mas contingente ao desenvolvimento histórico do ocidente (HABERMAS, 2000: 3-5).

<sup>73</sup> HABERMAS, 2000: 35-63.

<sup>74</sup> *Idem*, op. cit., p. 153-186.

<sup>75</sup> *Idem*, op. cit., p. 73-186.

<sup>76</sup> *Idem*, op. cit., p. 187-225.

<sup>77</sup> *Idem*, op. cit., p. 227-332.

<sup>78</sup> *Idem*, op. cit., p. 333-372.

<sup>79</sup> *Idem*, op. cit., p. 393.

## 2.5. A síntese metodológica do reconstrutivismo habermasiano

Sintetizando a sequencialidade lógica do reconstrutivismo habermasiano, a análise das condições históricas de formação societal e da normatividade organizacional das sociedades contemporâneas pela racionalização encontra sua continuidade na integração sistêmica e social (HABERMAS, 2002: 31). A esta sequencialidade analítica Habermas dá o título de teoria da modernidade, que em seu diagnóstico encontra-se como projeto historicamente inacabado nos planos temporais, estéticos, filosóficos, discursivos e em todos os outros níveis constituintes da vida sociocultural na justificação de sua organização sob a lógica capitalista.

A categorização do mundo da vida e do sistema, seguindo a historicização filosófica empreendida por Habermas, não se apresenta como conceituação meramente abstrata da realidade, como já vimos em outras passagens de sua sistematização teórica. Antes disso, estas duas categorias fundamentais ao desenvolvimento da teoria da ação comunicativa se fundamentariam immanentemente à análise do capitalismo sob uma forma de compreensão específica durante os anos 1970 e, em conjunto com esta especificidade, em confronto a um alegado reconhecimento da insuficiência das teorias marxistas em se sustentar frente ao esvaziamento de suas categorias fundamentais como a centralidade do trabalho, a compreensão da dinâmica social pelo conflito dos interesses classistas e, principalmente, pela insuficiência da teoria do valor em pautar a conflagração das crises econômicas expressas na crise dos modelos tayloristas e fordistas de produção.

Se antes o que Habermas identificava como objetivo do materialismo histórico era analisar a dinâmica de organização das forças produtivas e das relações de produção de uma sociedade ao longo de seu desenvolvimento histórico, sendo assim insuficiente para apreender a complexidade colocada em questão pelas transformações do capitalismo na passagem da segunda metade do século XX, a reconstrução habermasiana do materialismo histórico mantém a proposta analítica de se orientar por uma teoria da evolução social, mas pautada sobre os aspectos de aprendizagem, de entendimento e de compreensão de sentidos em uma relação sociocognitiva.

Habermas, no entanto, ao pontuar em seu horizonte teórico o deslocamento da compreensão materialista da história para uma vertente mais filosófica da linguagem, não deixa também de situar o reconhecimento que atribui às condições concretas de reprodução social. Neste sentido, se a aprendizagem é, por um lado, um processo de socialização ontofilogenética e imanente à existência humana em sociedade, por outro, é também expressão de modos técnicos, instrumentais, científicos e procedimentais desta reprodução.

Assim, a equiparação categórica das forças produtivas e das relações de produção à ação comunicativa se daria, na constituição da teoria do agir comunicativo, pelo reconhecimento de que as relações interacionais entre a linguagem e a objetivação dos significados e sentidos sociais pela aprendizagem seriam tão determinantes quanto quaisquer outras formas interventivas de transformação das condições históricas de produção da vida material socialmente organizada. Aproximando então a apreensão da realidade social pelas categorias que acredita ter reconstruído no método materialista histórico pela consideração do trabalho, da interação e da linguagem na comunicação, Habermas argumenta, em *Progresso técnico e mundo social da vida*, que entende “por técnica a disposição cientificamente racionalizada sobre processos objetivados”, referindo-se assim “ao sistema em que a investigação e a técnica se encontram com a economia e a administração e são por elas retro-alimentadas” (HABERMAS, 2011: 101). Mais uma vez, se nos escritos de Marx as tendências da evolução social pela história se dão pela complexificação dos modos de produção e sua relação dialética com a organização social em distintas classes pela lógica de acumulação imbuída na sociabilidade capitalista, para Habermas, estas mesmas tendências de evolução social se dariam pela constituição de identidades coletivas orientadas pela mediação entre o indivíduo e a sociedade, culminando normativamente na reciprocidade entre a consciência social dos indivíduos no desempenho de suas ações e o estado institucional das estruturas sistêmicas reprodutoras da sociedade, tais como o direito, as regras morais, a jurisprudência do Estado e o contrato social firmado constitucionalmente nas sociedades civis.

Orientado primariamente pela iniciativa teórico-crítica de identificar e analisar as diferentes patologias desencadeadas por tipos específicos de sociabilidade nas formações sociais que tiveram espaço na história, o autor elenca, em *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, os princípios gerais de organização e as dinâmicas presentes na integração social e sistêmica destas disfunções na ilustração do que seria a objetivação de uma teoria da evolução social manifesta de modo dialético na superação de crises estruturais.

De modo sintético, listando as formações sociais primitivas, tradicionais, capitalistas e pós-capitalistas, Habermas coloca em discussão os ideais da pós-modernidade e o que seriam seus desdobramentos rumo à superação da modernidade enquanto termo histórico a ser ultrapassado. Recuperando o papel que as relações de parentesco, conjuntamente com a idade e o sexo, cumpriam na organização da formação social primitiva, seu deslocamento posterior no cumprimento deste mesmo papel para a dominação de classe em sua forma política na formação social tradicional, composta por sua vez pela diferenciação socioeconômica e, por fim, seu descentramento para a dominação apolítica de classe pelas relações de assalariamento

na formação social do capitalismo em sua fase liberal, Habermas explicita que as contribuições reconstrutivas de sua proposta específica de compreensão da evolução social, à guisa da tradição teórica marxista, não se dá funcionalmente pela ideia de progresso evolutivo, mas, antes, por relações historicamente mais complexas que não se limitam tão somente ao plano imediato dos sujeitos (HABERMAS, 2002: 30-38).

Neste ponto, a normatividade do reconstrutivismo habermasiano se diferencia decisivamente da hermenêutica tradicional do que Habermas pontua como as Ciências Sociais Compreensivas. Ao desenvolver sua teorização da evolução social pela contextualização da modernidade, de modo a apreender as consequências dos relacionamentos supraindividuais em diferentes instâncias - cada qual em seu tempo histórico, como as ilustram as formações sociais primitivas e as organizações de parentesco, bem como as formações sociais modernas e a sociabilidade do capital, seja pela organização socioeconômica ou pela integração apolítica das classes -, a abordagem das intersubjetividades contextualmente presentes nestas formas específicas de sociabilidade se desdobra pela categorização da racionalidade presente nos processos de integração ou diferenciação social. Esta categorização, como também já apontada em nossos apontamentos anteriores, se dá de maneira central pela análise da relação entre sistema e mundo da vida em seu plano material, sintetizando então uma compreensão objetiva do que Habermas toma por materialismo histórico.

Diferenciando-se assim da teoria social de bases marxistas, ao propor analiticamente a substituição de categorias fundamentadas em planos mediativos da objetividade e da subjetividade, Habermas também separa teoricamente a história da modernidade em dois planos analíticos: 1) a modernização societária, que seria expressa pelas formas de organização social em torno dos elementos objetivos que compõe a racionalidade do sistema; e 2) a racionalização cultural, entendida sob o mundo da vida, que teria por sua vez expressão nas pretensões de validade e justificação da veracidade sobre uma alegada objetividade, na normatividade ética e na estética enquanto percepção subjetiva.

A mudança final de curso que Habermas imprime à reconstrução do materialismo histórico termina, deste modo, por deslocar totalmente a teoria da evolução social como supostamente concebida por Marx, retirando da apreensão histórica a materialidade presente em seu desenvolvimento social (HABERMAS, 2002: 30-31; 37-38). Se, para Habermas, as formações societárias encontrariam suas formas evoluídas pela caracterização de diferentes formas de integração entre os indivíduos e as estruturas sociais normativas, para Marx,

Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. Ao considerar tais alterações é necessário sempre distinguir entre a alteração material - que se pode comprovar de maneira cientificamente rigorosa - das condições econômicas de produção, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito, levando-o às últimas consequências (MARX, 2003: 5).

Enquanto Marx situa no materialismo histórico tanto a infraestrutura e suas condições materiais de transformação social quanto a superestrutura e suas formas jurídicas, culturais e, em suma, tantas outras manifestações ideológicas, Habermas atribui a este mesmo movimento de transformação histórica a primazia da normatividade ao conceber que a evolução social só poderia ser apreendida pela abstração de seus princípios de organização. Mesmo reconhecendo a centralidade das forças produtivas e das relações de produção no desencadeamento de crises, Habermas insiste que a superação das contradições sistêmicas não se dão senão pela indução de novos arranjos comunicativos na socialização dos indivíduos, sendo assim produzidas por meio da consolidação de novos consensos ou estruturas normativas sistemicamente estáveis (HABERMAS, 2002: 30-31). O que Habermas mais uma vez deixa de lado, no entanto, é justamente o condicionamento que a materialidade historicamente alocada na infraestrutura social exerce sobre o desenvolvimento dos fenômenos superestruturais na organização social. Se a evolução social depende da organização normativa dos indivíduos em torno da vida socialmente constituída, como então se sustentaria a produção desta vida social? Marx, na síntese do materialismo histórico já desvinculado de sua tradição hegeliana no idealismo alemão, responde que

Assim como não se julga um indivíduo pela ideia que ele faz de si próprio, não se poderá julgar uma tal época de transformação pela mesma consciência de si; é preciso, ao contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Uma organização social nunca desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela é capaz de conter; nunca relações de produção novas e superiores se lhe substituem antes que as condições materiais de existência destas relações se produzam no próprio seio da velha sociedade (MARX, 2003: 5-6).

Do mesmo modo, enquanto Habermas fundamenta sua teoria da evolução social pela normatividade do aprendizado linguisticamente estruturado, atribuindo ao peso dos processos de socialização a determinação da realidade social, este também desconsidera os limites históricos de desenvolvimento de cada forma de organização societal na reprodução de uma sociabilidade organizada em torno de pressupostos normativos socialmente compartilhados. A homologia de sustentação da teoria habermasiana não se apresenta pela reciprocidade entre a infra e a superestrutura social, mas na sobredeterminação de uma centralidade categórica dos princípios organizativos comunicacionais e normativos sobre as condições materiais de desenvolvimento. O que se perde na abstração reducionista e na normativização da materialidade histórica de Habermas é que são justamente as condições materiais que proporcionam à organização social novos modos de desenvolvimento histórico (HABERMAS, 2002: 31-38). Novamente, a síntese metodológica do materialismo histórico nos escritos de Marx evita este mesmo tipo de idealização normativa ao justificar que

É por isso que a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver e assim, numa observação atenta, descobrir-se-á que o próprio problema só surgiu quando as condições materiais para resolvê-lo já existiam ou estavam, pelo menos, em vias de aparecer (MARX, 2003: 6).

Tendo mapeado criticamente as principais categorias sobre as quais Habermas estrutura a teoria da razão e do agir comunicativo pela reconstrução do materialismo histórico, nos encaminharemos agora para uma análise mais conclusiva do desenvolvimento de suas teses. Como já descrevemos anteriormente, se a teoria habermasiana se vincula estritamente à reconstrução do materialismo histórico, não deixa também de ser fruto de uma análise da realidade social contemporânea sob o despoite da crise do sistema capitalista entre os anos 1960 e 1970 que se estende não só aos aspectos econômicos do capitalismo enquanto estrutura sistêmica, mas também aos aspectos da vida sociocultural na caracterização de um estado de crise, na apreensão racional de suas manifestações e na legitimação de diagnósticos e causalidades sistêmicas dos fatos responsáveis pela gênese e possível continuidade deste mesmo estado de crise. No entanto, como já pontuamos, este não é o único pilar sobre o qual Habermas fundamenta a emancipação simbolicamente mediada. No debate encampado ao redor dos significados encarnados pela virada linguística da filosofia e expressos em uma possível interpretação anti ou pós-modernista da contemporaneidade e da significação da modernidade cultural, há ainda algumas questões que, sempre em convergência, permeiam a trajetória percorrida pelo autor e que representam passos fundamentais para nossa conclusão.

### 3. A emancipação entre o capitalismo tardio e a modernidade inacabada

Tecendo suas preocupações analíticas para a análise da realidade material diante da qual se encontrava, Habermas descreveu, em *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, seus primeiros apontamentos em direção à elucidação das insuficiências que a teoria marxista apresentaria na leitura das dinâmicas sociais engendradas por um tipo específico de reprodução da sociabilidade capitalista. A própria consideração de que o capitalismo se apresentaria por etapas e estaria então situado, particularmente neste contexto, em um estágio tardio, por si só, já traduz alguns dos muitos pressupostos dos quais o autor se apropria para realizar seu diagnóstico de tempo pelas vias da teoria crítica.

Elaborando sua análise a partir de uma tradição teórica já consolidada em torno do que recupera na compreensão de um modelo de capitalismo organizado, saltando assim a consideração das transitoriedades históricas apresentadas pelo desenvolvimento do capitalismo liberal, Habermas justifica sua delimitação não pela simplista desconsideração das particularidades sistêmicas anteriores às formas organizadas do capitalismo, mas pela já ampla produção bibliográfica referente a este contexto que, a exemplo da ampla produção de Hobsbawm, se destacou principalmente na análise do período de liberalização em que culminou a Revolução Francesa, em 1789, à convergência das múltiplas transformações que tomaram lugar na Primavera dos Povos, em 1848 (HABERMAS, 2002: 47).<sup>80</sup>

A escolha de se tomar as bases do capitalismo organizado, ou avançado, como também considerado por Habermas, se justifica pelo fato de que foi neste período que se deram as primeiras transformações que tiveram maior persistência e impacto no desencadeamento das crises estruturais do século XX. Antes mesmo da consolidação do Estado de bem-estar social, como Habermas identifica em seu modelo descritivo, os processos de acumulação e de concentração econômica, tal como se apresentavam pela expansão nacional e multinacional das empresas, bem como a organização dos mercados em torno de definições mais racionalizadas e tecnicizadas na produção de bens, de capitais e na exploração do trabalho, foram decisivos na sistematização do que se passou a considerar histórica e teoricamente como a organização tardia do capitalismo pela superação da lógica industrial de produção, manutenção e reprodução da sociabilidade capitalista (HABERMAS, 2002: 47-48).

---

<sup>80</sup> Há ainda muitos outros autores que podem ser referenciados neste contexto. Dentre estes, destacamos os que, como explícita Leo Huberman, se direcionaram pelos esforços da compreensão materialista e dialética da história ao não simplesmente sistematizarem análises históricas ou econômicas destas transformações, perfazendo antes a disposição de conceber “[...] a história pela teoria econômica e a teoria econômica pela história” (HUBERMAN, 1981: 7). Entre estes, podemos citar como expoentes os historiadores Maurice Dobb, Edward Thompson e Perry Anderson.



Como apontamos, esta primeira etapa de intensificação dos processos de acumulação e de concentração econômica foram apenas alguns dos fenômenos que precederam a consolidação das economias expressas pela forte intervenção e regulação estatal. Entre os outros fatores presentes nesta transição do capitalismo tipicamente liberal, como Habermas também aponta, estão também outros elementos característicos da organização das relações capitalistas, a saber - a sistematização econômica trissetorial entre os setores privados, os setores públicos e as relações de mercado coordenadas pelos interesses de investidores e empresários dos segmentos possibilitados por estas relações, como os de armamentos e de tecnologias altamente avançadas; a sistematização administrativa em uma perspectiva global que, enquanto regularia os ciclos econômicos pela compensação dos hiatos de ascensão e declínio dos ciclos de desenvolvimento, também criaria e ofereceria melhores condições de aproveitamento dos excessos de capitais acumulados; a formulação de um novo discurso de legitimação da ideologia burguesa, repolitizando assim os ideais liberais de livre competição e justificando a intervenção estatal pela tecnocratização das funções públicas e pela criação de espaços legítimos de interação entre os interesses privados e as ações governamentais; e, por fim, a despolitização das vias explícitas dos conflitos de classes pela integração das práticas reformistas e trabalhistas na pauta dos esforços estatais, arrefecendo e mantendo latentes as disputas que possibilitariam a centralização de tendências de ruptura, como greves gerais e contestações de maior ordem da organização vigente (HABERMAS, 2002: 48-56).

Se, por um lado, Habermas trata mais pontualmente destes elementos conseguintes à intensificação dos processos de acumulação e de concentração de renda na primeira metade do século XX, por outro, não considera as especificidades históricas sobre as quais se deu o desenvolvimento da sociabilidade tipicamente capitalista nas relações de produção contemporâneas, fazendo com que seja necessário procedermos à análise das bases teóricas sobre as quais se conceituam o capitalismo tardio. Para tanto, em um primeiro momento, buscaremos abordar as particularidades engendradas pela complexificação das relações de produção na superação do capitalismo liberal e suas consequências analíticas expressas pelas teorias que primeiramente fundamentaram a compreensão destas transformações, sob a égide dos processos de modernização social, como resultantes de expressões culturais, ideológicas e estéticas. Posteriormente, compreendendo os meios de justificação e de legitimação destas expressões, prosseguiremos à análise da pós-modernidade e seu enfrentamento na teoria habermasiana como síntese da práxis reconstrutiva do materialismo histórico, como o horizonte reconstruído de possibilidades emancipatórias capaz de orientar a produção de novos diagnósticos e comportamentos críticos pela teoria comunicativa.

### 3.1. O deslocamento normativo: da economia política à filosofia social

A consideração de existência de um capitalismo situado tardiamente na organização social, apesar de amplamente localizada em sua problematização e levantamento historiográfico, de modo algum se demonstra original em Habermas, tendo sua percepção conceitual primeiramente formulada por Werner Sombart, no início do século XX, para descrever as possíveis etapas de consolidação da lógica capitalista nas relações sociais tidas como próprias de uma modernidade histórica. Dentre as etapas analisadas por Sombart, o capitalismo teria seu desenvolvimento, considerando as condições históricas delimitadas pelo declínio das relações feudais, a partir de um estado de juventude, ou pré-capitalista, na fundação de suas relações pelo trabalho assalariado (*Frühkapitalismus*), para posteriormente se desenvolver em uma maturidade avançada pela expansão hegemônica de sua lógica produtiva (*Hochkapitalismus*), culminando em sua retração pela intensificação da produção industrial e o esgotamento de sua capacidade de renovação no que seria o capitalismo propriamente tardio (*Spätkapitalismus*) (SILVA, 2012: 19-20; NOGUEIRA, 2004: 23).

A consideração dos escritos de Sombart na sociologia e sua historiografia contemporânea são um tanto obscuras, a não ser pela continuidade e pela crítica de suas teses na contemporaneidade por meio de referências bibliográficas e temáticas sobre a história das teorias econômicas<sup>81</sup>. Suas contribuições no sentido de descrever a referida modernidade histórica e cultural pela racionalização produtiva, sobretudo em seu impacto no sentido de uma espiritualidade do ser humano econômico moderno, acompanharam em seu contexto as intuições que levariam Weber a descrever, na ascese protestante, o providencialismo do desenvolvimento da sociabilidade capitalista pela racionalização comportamental dos indivíduos na produção de sua vida material e, conseqüentemente, social. Se, como muitos autores afirmam pela análise de Sombart, os exageros na concepção sombartiana do espírito capitalista erraram ao pressupor que as origens destes comportamentos se deram na Alemanha, pela formação de um empresariado claramente organizado em torno de estratégias racionalizadas de negócios e investimentos, acertaram incisivamente ao pontuar que os negócios burgueses levados adiante por grupos de origem judaica, e mesmo laica, também exerciam grande peso na conformação de relações de mercado altamente especializadas no seio do desenvolvimento econômico alemão (SOMBART, 1902: 195-217; GRAÇA, 1995).

---

<sup>81</sup> Em parte ofuscado pela constituição dos grandes clássicos teóricos, Sombart observou grande repercussão de sua obra ainda em vida, tendo realizado também importantes contribuições e exercido relevantes influências nos trabalhos de Weber. Maiores referências e detidas considerações sobre sua produção foram feitas por Parsons e também publicadas sob o verbete *Capitalism* na *Encyclopedia of the social sciences*, da companhia Macmillan.

Desenvolvendo as teses de Sombart, os processos de modernização da lógica capitalista foram consecutivamente traduzidas por Joseph Schumpeter no reconhecimento de que o capitalismo, em suas consequências políticas, seria capaz de promover os modos representativos de governabilidade pela representação política, mas, de modo sucinto, não os exigiria - como reafirmado pela manutenção da economia de mercado em conjunção à suplantação dos direitos políticos ocasionados pelo totalitarismo alemão em meados de 1930. Culminando no reconhecimento de suas teses como as bases de referência para a análise das conjunturas keynesianas na consolidação dos Estados de bem-estar social, Schumpeter também descreveu variadas constatações de como se dão as possibilidades de relacionamento entre os interesses capitalistas nos setores privados e estatais, demonstrando assim a flexibilidade de adaptação com que a sociabilidade capitalista se implantaria através das concepções culturais e das compreensões psicológicas dos papéis das empresas e dos Estados na vida pública. O limite apontado por Schumpeter neste horizonte, no entanto, se daria pela insustentabilidade dos núcleos lógicos de manutenção do capitalismo, principalmente frente à insolubilidade dos problemas econômicos estruturais e expressamente recorrentes em diversos modelos de mercado que, apesar de significarem melhorias progressivas nas condições materiais de grande parte das populações nas sociedades capitalistas, já teriam aprofundado a desigualdade distributiva das riquezas socialmente produzidas pelos contínuos e cumulativos processos de apropriação privada (SCHUMPETER, 1997: 74; 201).

A recorrência destas crises, pela análise de Schumpeter, se daria pela inevitável flutuação econômica causada pelo mercado de créditos. Em síntese, o cerne estrutural da estabilidade do capitalismo, pela leitura de Schumpeter, não se sustentaria pelas relações finais de consumo, quando se objetiva a aquisição de um produto e assim se conclui o propósito produtivo deste mesmo. Esta leitura, como o autor aponta por meio da consideração da teoria do valor de Marx e pelos escritos sobre o desenvolvimento econômico de Sombart, não é inédita e nem explicaria o que se esconde por trás das relações de produção, como a pretensa equivalência entre valores de uso e de troca impressos à mercadoria, a de consideração dos sistemas fiduciários como legítimos à isonomia econômica ou, ainda, a sustentação do livre mercado como princípio de liberdade e igualdade entre os indivíduos modernos. Ao levantar a hipótese de que as relações econômicas e políticas não se dão apenas pelas relações de mercado, Schumpeter retoma da crítica da economia política o vislumbre das dinâmicas e dos impactos assumidos pelo mercado monetário, dando continuidade à análise de algumas das consequências que a insustentabilidade da lógica de acumulação capitalista projeta sobre a recorrência das flutuações financeiras na teoria do valor.

Desta forma, a elucidação da relação nuclear entre o mercado monetário e a produção de excedentes como forma de acumulação se daria primeiramente de modo circular e não com os fins puros de se suprir necessidades de consumo. Mais uma vez, como é possível constatar ainda em Marx, esta análise não é inédita, mas, em Schumpeter, engendra a crise estrutural de um desenvolvimento econômico fundamentalmente sustentado por uma contradição em que, ao se conceber nos investidores financeiros o elemento primário de um complexificado processo de acumulação, há também o deslocamento dos elementos capazes de produzirem uma crise organizacional dos modos produtivos. Assim, se um investidor emprega seu capital de modo a financiar a expansão ou a manutenção de determinados setores produtivos, em larga escala, há também a vinculação deste capital que deve gerar não só excedentes para a acumulação do proprietário dos meios de produção, mas também de montantes direcionados ao pagamento dos empréstimos e dos juros vinculados à aquisição inicial deste capital. Em suma, Schumpeter aponta que, nem os resquícios da acumulação primitiva ou da acumulação tipicamente capitalista, baseada no contínuo reinvestimento em capitais constantes e variáveis, seriam suficientes para explicitar as particularidades históricas das relações monetárias presentes na nova fase de desenvolvimento econômico das relações capitalistas (SCHUMPETER, 1997: 80-83).

A especificidade das crises nuclearmente monetárias, neste sentido, se manifestaria pelo que Schumpeter categoriza como mercado de capital. O mercado de capital seria então o desencadeador de uma relação estrutural onde, mesmo saldando seu empréstimo e conseguindo avanços produtivos, um devedor ainda assim teria comprometido sua acumulação, gerando não só valores inflados para a compensação de suas perdas, mas também injetando capitais financeiros em mercados especulativos. O não cumprimento desta relação teria um impacto ainda maior sobre a estabilidade de mercado. Ao não conseguir saldar seu empréstimo com seus credores, o possível endividamento contínuo pelos juros, a redução ou até mesmo o fechamento de uma unidade produtiva teria o potencial de causar uma retração em cadeia tanto nos setores de produção, de fornecimento, distribuição e comercialização, quanto no mercado financeiro pela não restituição dos valores e dos juros calculados sobre o empréstimo. O fenômeno descrito pelas relações presentes no mercado de capital, ademais, se apresentaria então não como somente mais uma especialização da racionalidade capitalista no processo de desenvolvimento econômico, mas também a subversão do próprio mercado como fonte de rendimentos, comprometendo assim a equivalência de valores produzidos aos valores que materialmente circulariam pela troca de bens na forma de mercadorias (SCHUMPETER, 1997: 124-127).

A retroalimentação do mercado de capital, no entanto, não se faz suficiente para exprimir a contradição da lógica de acumulação destas relações entre credores e devedores na organização produtiva. Esta relação, segundo Schumpeter, seria tão somente uma das adaptações engendradas pelo capitalismo no arrefecimento de suas próprias contradições, em suma, o que manteria a existência de economias estacionárias, mas não estagnadas, contendo sempre processos que, por mais que não apresentassem mudanças, alterações ou adaptações, ainda se reproduziriam continuamente, mantendo sua estrutura fundamental de relações. O fenômeno que, em complemento à existência, expansão e predominância dos mercados de capitais, desencadearia crises lógicas nas relações capitalistas, segundo Schumpeter, seria então a concorrência pela concentração dos processos de acumulação dos próprios mercados de capitais e as consequências tecnológicas e administrativas na inserção de novos modelos mais apropriados para a produção de divisas.

Pela característica inserção de inovações tecnológicas e reformulações administrativas na intensificação dos processos produtivos, estratégias praticamente inalteradas até então, desde a revolução industrial do século XIX na disputa concorrencial pelo monopólio de mercados, Schumpeter pontua que a introdução de novas alternativas, sustentadas pelos investimentos dos empresários dos mercados de capitais e de interesse geral por parte dos capitalistas proprietários e empreendedores na obtenção de maiores lucros, se daria em três etapas - a invenção, a inovação e a difusão ou reprodução das inovações pelos setores produtivos (SCHUMPETER, 1997: 83-99).

A primeira etapa, a invenção, seria de certa forma espontânea dentro dos limites dos interesses de obtenção de lideranças estratégicas, como a comercialização de novas tecnologias e os grandes investimentos realizados nos setores tecnológicos. A inovação, por sua vez, encontraria sua canalização nos investimentos de empresários vinculados aos setores financeiros que, proporcionando a possibilidade de acesso às quantias necessárias para a aplicação destes novos recursos tecnológicos por meios dos empréstimos, viabilizariam a implantação das novas tecnologias produtivas em questão (SCHUMPETER, 1997: 76).

A etapa de difusão, por sua vez, apresentaria uma particularidade sistêmica: a de gerar um estado inicial de ascendência, posteriormente um estado de relativa estabilidade de desenvolvimento na intensificação dos processos produtivos e, por fim, um estado de declínio em relação às explosões de intensificação ocasionadas inicialmente. A efetivação cíclica deste desenvolvimento através de diferentes estágios, que terminaria por inserir o mercado de capital na lógica produtiva tal como apreendida pela economia política, se daria então pela disparidade de acesso às fontes de capitais para investimentos em processos de inovação.

Sinteticamente, à medida em que, em um primeiro momento de inovação, a racionalização e a especialização técnica não só tecnológica, mas também administrativa e empresarial, exige altos investimentos, também acirra o cenário concorrencial entre as empresas, reduzindo os preços de mercado pela disputa entre as empresas concorrentes (SCHUMPETER, 1997: 78).

Em decorrência a este primeiro momento, em que a sustentação das empresas que seguiram a inovação tecnológica e a manutenção dos preços pela redução das taxas de lucratividade, em uma fase posterior, há a compensação dos compromissos firmados com o mercado de capitais, que ao clamarem pelo retorno de seus investimentos, afetam novamente a estabilidade dos mercados produtivos. Assim, como única alternativa, as empresas se direcionam à contínua expansão e renovação para a permanência no plano competitivo.

Em larga escala e a longos prazos, como explicita Schumpeter, a formação de cartéis, conglomerados e associações monopolistas tendem então a transcender as barreiras nacionais e a optar continuamente pelos modelos recorrentes de endividamento, reestruturação e expansão e compensação das dívidas contraídas junto aos mercados financeiros. A consequência, o limite destes modelos de desenvolvimento econômico, como já pontuado anteriormente, se daria então a partir do esgotamento destas estratégias frente às impossibilidades de expansão produtiva e comercial ou então do acesso às fontes de recursos financeiros concentrados em investidores e instituições bancárias, gerando assim uma crise iniciada não nas relações de consumo, dada a abundância produtiva e uma possível escassez nas rendas direcionadas à aquisição de produtos finais, mas nos processos de sustentação da inovação técnica e sua implantação nos âmbitos concorrenciais nos setores privados (SCHUMPETER, 1997: 201-237).

Deste modo, passando em recuperação dos pressupostos teóricos que primeiro analisaram e fundamentaram a conceituação tardia do capitalismo, sobretudo em Sombart e Schumpeter, dentre outros que igualmente não deixaram de contribuir com apontamentos minimamente tangentes à transformação da sociabilidade capitalista, tal como Durkheim e Weber, temos em síntese o que podemos pontuar como os princípios fundamentais que orientaram Habermas a sistematizar seu modelo descritivo de análise e de reconstrução do materialismo histórico. Ao analisarmos as contribuições originais de Schumpeter e sua continuidade crítica dos escritos de Sombart, em contraposição às apropriações sobre as quais a teoria crítica afirma uma certa equivalência entre capitalismo pós-industrial e tardio, principalmente pelos escritos de Adorno, podemos apontar para algumas considerações da modernização cultural que ainda se demonstram persistentes no estudo da normatização analítica da teoria social.

Neste eixo, podemos enumerar que: primeiramente, em uma perspectiva comportamental e cultural, a figura do empresário, ao contrário do que entende por sociabilidade econômica a filosofia liberal e utilitarista<sup>82</sup> e do que a teoria crítica de Adorno e Horkheimer se apropria estética e alegoricamente em a *Dialética do esclarecimento*, não combinaria de modo simplista os fatores produtivos, mas, primariamente, inovaria as relações já constituídas por meio de novas combinações adaptativas, resultando assim na produção de novos gêneros de bens de consumo e no impulso dinâmico que viabilizaria a alteração das estruturas produtivas na superação dos ciclos de estagnação econômica (GRAÇA, 1995: 27). Em segundo plano, a convergência de Sombart e Schumpeter, ao já apontarem a racionalização das relações sociais no âmbito da intensificação dos processos de acumulação e concentração de renda, apontariam também para o distanciamento da moral teológica e cultural que seria o principal fenômeno responsável pela resignificação das esferas de ação política, já adiantando assim o debate sobre a secularização e sobre a consciência moral e política encampado por Habermas em suas últimas publicações a partir dos anos 2000.

Encerrando a interpretação sistêmica do capitalismo tardio, Habermas acaba por apostar na capacidade intrínseca do Estado de bem-estar social em conter as crises que subordinaram as reestruturações dos processos de acumulação flexível do modo de produção capitalista. Ao teorizar o esvaziamento da carga política das relações classistas dos processos produtivos, pontuando a transferência dos comportamentos críticos e emancipatórios dos conflitos antagonísticos sobre os interesses econômicos para a esfera do entendimento mútuo e simbolicamente mediado, o autor delimita seu intento reconstrutivo por questões conjunturais, deixando de vislumbrar a estruturalidade com que se sustenta a sociabilidade capitalista.

No desenvolvimento de nossa reconstituição conceitual do capitalismo tardio na obra de Habermas, em continuação à sua análise enquanto categoria intrínseca dos processos desencadeados pela modernidade racional e cultural de seu projeto reconstrutivo, podemos assim concluir sinteticamente que, apesar de saltar estrategicamente a análise das transitoriedades do capitalismo liberal para o capitalismo avançado, organizado ou tardio, Habermas opta também por tomar estas transitoriedades como terminadas, dadas a partir de uma perspectiva histórica normativizada pela compreensão das relações já estabelecidas no seio do Estado de bem-estar social e no arrefecimento das contradições das relações de produção pelas intervenções estatais.

---

<sup>82</sup> A filosofia utilitarista, sobretudo a de Jeremy Bentham, Stuart Mill, Étienne Condillac e Jean-Baptiste Say, se diferencia teoricamente da filosofia econômica liberal, sobretudo a de Adam Smith, ao conceber que, para além das relações de mercado, princípios morais e éticos deveriam também conduzir o desenvolvimento econômico e social, evitando assim que os princípios produtivos afetassem negativamente a sociedade.

No entanto, para seguirmos até nosso objetivo de analisar criticamente as considerações traçadas por Habermas em torno dos conflitos de classes e sua posterior absorção pela complexificação da integração sistêmica das contradições de classe, temos ainda que considerar o desenvolvimento teórico posterior às origens conceituais do capitalismo tardio que se deram paralelamente à produção dos escritos habermasianos sobre a legitimação de uma nova ordem política, pautada pelo sincretismo entre os ideais burgueses de livre competição e de desenvolvimento econômico, e a manutenção latente de conflitos que poderiam desencadear cenários de descontinuidade ou ruptura da ordem burguesa e sua relação com os aparatos estatais.

### **3.2. A síntese reconstrutiva enquanto projeto incompleto de modernidade**

Como proferido por Habermas em uma conferência organizada em Berkeley, em 1980, e transcrito para o capítulo *Ciências Sociais Reconstrutivas versus Ciências Sociais Compreensivas* na obra *Consciência moral e agir comunicativo*, o projeto reconstrutivo do materialismo histórico, ao mesmo tempo em que se fundamentaria sobre determinadas alegações das limitações da teoria social, se pautaria também sobre uma revisão das perspectivas interpretativas das Ciências Sociais.

Esta revisão, levada adiante na sistematização de uma teoria da interpretação possivelmente livre dos vícios da compreensão instrumental, seria então sustentada pelo embate de duas objeções de raízes essencialmente filosóficas: a primeira, pontuada principalmente por Gadamer, teria sua disposição pela incompatibilidade normativa entre a adequação da hermenêutica a uma questão metodológica, ou seja, de que haveria um desajuste entre a compreensão de modos interpretativos e a fundamentação dos axiomas metodológicos das Ciências Sociais; a segunda objeção, por sua vez, se daria pela afirmação de que não haveria, nas Ciências Sociais, um problema na fundamentação metodológica para a apreensão da realidade social, mas apenas uma questão de operacionalização criteriosa na validação dos instrumentos utilizados, evitando assim a possível mistificação na produção de análises sociais (HABERMAS, 2013a: 37).

Toda esta problematização, como justifica Habermas, teve sua origem no deslocamento do caráter hermenêutico nas Ciências Sociais entre os anos 1960 e 1970 que, deixando seu estatuto filosófico, passou a ser considerado como um modelo paradigmático de pesquisa, sobretudo pela antropologia, pela sociologia e pela psicologia social.



Esse deslocamento, ainda segundo o autor, teria ocorrido em consequência do debate entre Karl Popper e Thomas Kuhn em torno do estatuto nomológico das ciências, particularmente sobre os axiomas que presidem a explicação racional dos fenômenos naturais e sociais. Deste modo, a implicação deste debate teria se dado pela consolidação das teorias pós-empiricistas<sup>83</sup> frente à invalidação do funcionalismo epistemológico, bem como pelo alegado fracasso de diversas representações teóricas e sistemáticas em predizer e controlar a dinâmica social. Ilustrações desta crise teórica teriam se dado, sob a avaliação de Habermas, pelas falhas do funcionalismo estrutural de Parsons na busca da estabilidade social, pelo fracasso do keynesianismo na regulação dos ciclos econômicos e, por fim, pela funcionalização universalista do behaviorismo na logicização do comportamento humano como unidade de análise psicossocial (HABERMAS, 2012b: 359-427).

Assim, dado o esvaziamento dos paradigmas que se colocavam diante dos desafios das pesquisas sociológicas, novas abordagens que se voltavam à fenomenologia, à linguística, à hermenêutica filosófica renovada, à teoria crítica e a muitas outras correntes, como ainda expõe Habermas, passaram a despontar no cenário intelectual. Estas novas propostas de abordagem, longe de se pautarem na superação das limitações que as teorias mais tradicionais apresentavam até então, teriam simplesmente abdicado aos desafios analíticos das Ciências Sociais convencionais, passando assim a contemplar, em contraposição aos possíveis elementos de uma racionalidade mediativa, as estruturas simbólicas da realidade social em sua significação representativa, isto é, teriam passado a se debruçar sobre os fenômenos tidos como culturais por meio de uma compreensão universal da própria significação da cultura como manifestação social (HABERMAS, 2013a: 38-39).

Este diagnóstico habermasiano pode parecer precipitado ao dispensar taxativamente um julgamento reducionista aos projetos teóricos surgidos a partir desta conjuntura, mas esta mesma análise também expressa mais um importante marco na historiografia de seu projeto reconstrutivo. Ao contrapor os posicionamentos assumidos pelas Ciências tidas como Compreensivas e as tidas como reconstrutivas, Habermas também propõe a reconstrução hermenêutica da própria história, entendendo que a razão, enquanto mediação de interpretação da realidade social, teria sido abandonada em prol da tautologia cultural assumida pelas vias metodológicas alternativas da filosofia linguística e do desconstrucionismo.

---

<sup>83</sup> Ressaltamos a influência exercida por Rorty na síntese dos limites do funcionalismo epistemológico, como por exemplo a concepção de que a mente, enquanto recipiente da razão científica, seria um reflexo, um espelho da natureza. O autor, em contraponto a esta disposição funcionalista, aponta a tautologia cartesiana na atribuição da razão a si mesma, ou seja, de que a própria mente, enquanto recipiente da racionalidade humana, justifica sua própria racionalidade. Neste sentido, a hermenêutica seria a superação das limitações lógicas da epistemologia na compreensão das chaves interpretativas da Filosofia e das Ciências Sociais (RORTY, 1994: 311-312).

Objeto de discurso em seu reconhecimento como pesquisador pela cidade de Frankfurt, em setembro de 1980, na ocasião de entrega do prêmio Theodor W. Adorno, tal proposta de reconstrução foi elucidada em seu discurso proferido, compilado posteriormente em texto sob o título *Modernidade - um projeto inacabado*.

Partindo da premissa de que as novas vanguardas estéticas, a exemplo das frequentadoras da Primeira Bienal de Arquitetura de Veneza, em 1980, teriam abandonado a tradição da modernidade em prol de uma nova perspectiva histórica, Habermas aponta que esta mesma concepção estética teria já sido diagnosticada sinteticamente pela análise de W. Pehnt, um crítico do jornal alemão *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, que, esmiuçando a historicidade, a carga filosófica e os projetos estéticos apresentados por estas novas vanguardas, afirmou que a pós-modernidade se apresentaria claramente como não mais que expressão de um antimodernismo, descrevendo por sua manifestação uma tendência sentimental que teria permeado todas as esferas da vida intelectual e dado lugar ao desenvolvimento de teorias adjacentes, tal como o pós-iluminismo e a pós-historicidade (HABERMAS, 1997b: 37-38).

A preocupação de Habermas em torno deste debate entre modernidade e pós-modernidade, ultrapassando o mero revisionismo teórico, representa também a constância de seu posicionamento crítico na retomada do projeto de modernidade como contraposição ao contexto intelectual que tomava corpo dentre os esforços analíticos da conjuntura histórica em questão, bem como o apelo à retomada da compreensão histórica da racionalidade nele imbuído. Como já vimos, o materialismo que dá corpo ao eixo analítico do modelo crítico e da teoria comunicativa de Habermas se dispõe inseparavelmente a uma normatividade postulada pela modernidade, não como conceito universal de uma periodização histórica, mas, uma modernidade bem específica, à luz da razão moderna que, como vimos, defendia uma postura ideológica de organização societal emancipada de formas de coerção e dominação social. Por sua disposição filosófica tributária da teoria crítica, Habermas não constitui uma teoria da modernidade aos moldes dos compêndios filosóficos da tradição escolástica, mas antes, a desenvolve por diversas análises filosóficas, estéticas e sociológicas solidamente ancoradas em uma teoria da evolução social mais ampla e completamente indissolúvel de seu modelo crítico. Esta diferenciação é trabalhada de forma mais clara quando, novamente no traçado de sua proposta à modernidade enquanto projeto inacabado, Habermas contrapõe as posições estéticas e filosóficas adotadas por Adorno na explicitação das diferenças entre a modernidade histórica e o mero modernismo enquanto expressão de um diagnóstico de tempo na imediatividade da vida cotidiana.

Tal como o autor aponta, Adorno, como muitos outros estudiosos, destacadamente Georges Bataille, Foucault e Derrida, teria concebido a modernidade a partir do surgimento de uma vanguarda artística logo na segunda metade do século XIX, tomando por movimento histórico o que teria sido uma idealização da própria representação estética de história. Em outras palavras, conforme argumenta Habermas, esta concepção se sustentaria pelo reducionismo teórico de que a modernidade seria uma autoproclamação de sua própria racionalidade, de uma idealizada superação categórica sem bases materiais e históricas, apenas estéticas, o que viria a contradizer o posicionamento da teoria crítica na elaboração de um *Zeitgeist*, de um diagnóstico crítico de tempo das sociedades contemporâneas enquanto análise social (HABERMAS, 1997b: 39).

Neste sentido, os descaminhos de se conceber a modernidade pelo modernismo - como artífices de uma renovação histórica descolada da evolução social -, teriam expressão na idealização estética da própria história: ao funcionalizar a modernidade como uma mera interpretação valorativa entre o novo e o velho enquanto comparações temporais, o modernismo descartaria as mediações históricas e a materialidade sobre as quais seria possível analisar a realidade sob o discurso racional, relativizando também as formas de apreensão dos fenômenos sociais. Para Habermas, os problemas levantados pela compreensão estética da história não manifestam somente sínteses das determinações sociais expressas pelo contexto de crise do sistema capitalista durante os anos 1970, mas também, como veremos adiante, a insuficiência que determinadas categorias analíticas da teoria social apresentariam diante do esvaziamento político que os discursos filosóficos projetariam sobre a explicação das transformações materiais que tomavam corpo meio às reestruturações produtivas do mesmo período.

### **3.3. O enfrentamento do espelho quebrado da pós-modernidade**

A modernidade como projeto inacabado, espectro que perpassa praticamente toda a obra de Habermas a partir de suas publicações originais de 1968, objetiva um importante marco referencial na compreensão de todo o esforço empreendido pelo autor na tentativa de redefinir a perspectiva crítica da razão na própria concepção de modernidade. A terminologia referenciada, de um projeto social que se encontra suspenso, mas não abandonado, rebate a pretensa condição pós-moderna pela constatação de seu estado enquanto experiência estética:

Os ‘jovens conservadores’ recapitulam a experiência básica da modernidade estética. Reivindicam como suas as revelações de uma subjetividade descentrada, emancipada dos imperativos do trabalho e da utilidade e, com esta experiência, evadem-se do mundo moderno. Com base em atitudes modernas, justificam um antimodernismo irreconciliável. Removem da esfera longínqua e do arcaico os poderes da imaginação, da auto-experiência e da emocionalidade. À razão instrumental, justapõem de modo maniqueísta um princípio somente acessível através da evocação, seja por vontade ou soberania, o próprio Ser ou a força Dionisíaca para a poética (HABERMAS, 1997b: 53).<sup>84</sup>

O que Habermas apresenta, sucintamente, é que a condição pós-moderna constituiria instrumentalmente a descentralização da subjetividade produzida pelas relações sociais, retirando da objetividade as restrições cognitivas presentes na inteligibilidade da realidade material. Sua colocação, relativamente desconexa em um discurso, encontra fundamentação nas alegações utilizadas por Jean-François Lyotard em sua publicação *A condição pós-moderna*, emblemática por ter sido historicamente a primeira a empregar academicamente a terminologia de superação da modernidade. Justificando o neologismo e introduzindo o objetivo de sua obra, o autor elucida também as raízes que o levaram a adotar tal concepção:

Este estudo tem por objetivo a posição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se chamá-la de “pós-moderna”. A palavra é usada, no continente americano, por sociólogos e críticos. Designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX (LYOTARD, 2013: XV).

Postulando sua hipótese central, Lyotard argumenta que “[...] *o saber muda de estatuto ao mesmo tempo em que as sociedades entram na idade dita pós-industrial e as culturas na idade dita pós-moderna.*” (LYOTARD, 2013: 3). Assim, estabelecendo que há uma transformação recíproca entre as tecnologias de produção e a estética que estabelece os valores culturais das sociedades ocidentais hegemônicas sob o capitalismo, o autor define também o vínculo dialético entre a estrutura econômica, as relações de produção, de consumo e de mercado vigentes em seu seio e, por fim, os aspectos culturais que norteiam o comportamento destas sociedades.

---

<sup>84</sup> Tradução livre do inglês. No original, temos: “*The Young Conservatives essentially appropriate the fundamental experience of aesthetic modernity, namely the revelation of a decentred subjectivity liberated from all the constraints of cognition and purposive action, from all the imperatives of labour and use value, and with this they break out of the modern world altogether. They establish an implacable opposition to modernism precisely through a modernist attitude. They locate the spontaneous forces of imagination and self-experience, of affective life in general, in what is most distant and archaic, and in Manichaean fashion oppose instrumental reason with a principle accessible solely to evocation, whether this is the will to power or sovereignty, Being itself or the Dionysian power for the poetic.*”.

Sob o aspecto produtivo, no marco da passagem das sociedades para a então chamada idade pós-industrial, Lyotard identifica na flexibilidade de tratamento informacional a condição cultural para que o saber passe a ser o instrumento de transformação da realidade social. Dentro desta flexibilidade, com a possibilidade do saber ser expresso por variadas formas de linguagem, o conhecimento científico seria então apenas mais uma espécie de discurso, resultando no debate central da obra em análise: o de que todas as correntes filosóficas em questão até o período seriam apenas discursos quantificáveis, dada a multiplicidade de seus possíveis significados em diferentes enunciados retóricos.

Explorando esta questão, Lyotard recorre ao conceito de “*jogos de linguagem*” proposto por Wittgenstein. Lançando mão da capacidade explicativa deste conceito, o autor justifica a condição pós-moderna pelas múltiplas formas diferenciadas de saberes, ações, intenções e sentidos que norteiam a ação social, compondo um cenário onde o consenso não é mais possível para além de um mesmo jogo de linguagem, onde nem mesmo um narrador tem domínio total sobre os significados de suas próprias ações. Constatando a impossibilidade de construção argumentativa sobre a invariabilidade de significados, pontua Lyotard:

Três observações precisam ser feitas a respeito dos jogos de linguagem. A primeira é que suas regras não possuem legitimação nelas mesmas, mas constituem objeto de um contrato explícito ou não entre os jogadores (o que não quer dizer toda via que estes as inventem). A segunda é que na ausência de regras não existe jogo, que uma modificação, por mínima que seja, de uma regra, modifica a natureza do jogo, e que um “lance” ou um enunciado que não satisfaça as regras, não pertence ao jogo definido por elas. A terceira observação acaba de ser inferida: todo enunciado deve ser considerado como um “lance” feito num jogo (LYOTARD, 2013: 17).

Em outras palavras, a consolidação de grupos delimitados que concorrem entre si pelo significado de uma mesma objetividade acabaria por gerar uma relativização da própria materialidade enquanto produto da subjetividade humana, estabelecendo uma infinidade de possíveis padrões estéticos para o estabelecimento de valores culturais e ações sociais. Estes padrões, valores e ações, por sua vez, seriam interpretados e direcionados conforme a multiplicidade cultural dos agentes que os compartilham, sendo considerados de acordo com a perspectiva própria de um indivíduo ou agrupamento, não necessariamente possuindo o mesmo significado em comum, mas reivindicando a mesma legitimidade que quaisquer outros enunciados colocados em discussão. Desta forma, quando da transformação de seus desejos subjetivos em ações objetivas por meios instrumentais, os indivíduos estariam fadados a estabelecer significados isolados, carentes de uma compreensão socialmente compartilhada.

Em síntese, delimitando a conceituação feita pelo autor, é possível constatar o seguinte cenário: como diferenciação à modernidade, Lyotard ressalta a quebra dos valores tradicionais estruturantes do período inaugurado pela filosofia cartesiana e parcialmente esgotado pelo apogeu da Terceira Revolução Industrial por um novo estado da cultura. Substituindo este antigo estado, pela contínua expansão dos valores das então sociedades pós-industriais, novas estruturas estéticas passariam a vigorar na subjetividade das relações. Estas mudanças, geradas no seio da revolução tecnológica que introduziu a cibernética, não só transformariam as tecnologias de produção em massa, mas também possibilitariam, filosoficamente, a operacionalização dos saberes descentrados da materialidade histórica, o que relativizaria então a legitimidade de qualquer postulado filosófico, atribuindo-lhes o caráter metanarrativo.

Sucintamente, poderíamos ainda entender esta síntese da seguinte maneira:

Simplificando ao extremo, considera-se 'pós-moderna' a incredulidade em relação aos metarrelatos. [...] A função narrativa perde seus atores, os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos, etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*. Cada um de nós vive em muitas destas encruzilhadas. Não formamos combinações de linguagem necessariamente estáveis, e as propriedades destas por nós formadas não são necessariamente comunicáveis (LYOTARD, 2013: XVI).

Ilustrando este movimento, Lyotard defende ainda a multiplicidade de significados da objetividade e exemplifica sua lógica pela desconstrução do constante aumento produtivo possibilitado pelas técnicas gerenciais, alegando até mesmo a incapacidade do materialismo histórico conceber, pela crítica da economia política, uma análise objetiva da realidade:

Esta lógica de melhor desempenho é, sem dúvida, inconsistente sob muitos aspectos, sobretudo no que se refere à contradição no campo socioeconômico: ela quer, simultaneamente, menos trabalho (para baixar os custos da produção) e mais trabalho (para aliviar a carga social da população inativa). Mas a incredulidade resultante é tal que não se espera destas contradições uma saída salvadora, como pensava Marx. A condição pós-moderna é, todavia, tão estranha ao desencanto como à positividade cega da deslegitimação. Após os metarrelatos, onde se poderá encontrar a legitimidade? O critério de operatividade é tecnológico; ele não é pertinente para se julgar o verdadeiro e o justo (LYOTARD, 2013: XVII).

No que concerne a Habermas, tanto em seu projeto inacabado de modernidade quanto na reconstrução da concepção histórica do materialismo, faz-se necessária a negação da pós-modernidade como superação dos paradigmas de estudo da sociedade.

Se as teses que sustentam a pós-modernidade, a exemplo da inaugurada por Lyotard, se afirmassem de fato na realidade material e histórica, como Habermas considera, então a teoria social não mais trataria dos fenômenos socialmente constituídos, mas reforçaria a filosofia do sujeito pela manutenção das aporias da filosofia da consciência, reproduzindo pela crítica da razão instrumental, à luz dos modelos emancipatórios mais clássicos, a crítica da ideologia no esclarecimento da subjetividade dos indivíduos formados a partir de si mesmos. Somente a síntese da razão e da ação comunicativa em detrimento da não mais persistência da crítica da economia política diante da realidade expressa pelo capitalismo tardio, para Habermas, é que possibilitaria a saída destas aporias pela validação e justificação argumentativa estruturada pelo entendimento mútuo, crítica e emancipatoriamente mediada entre os indivíduos (HABERMAS, 2000: 473; PINZANI, 2009: 118).

Em outras palavras, em contraposição à relativização metanarrativa da apreensão da materialidade, Habermas faz a crítica da filosofia pós-moderna por seus próprios argumentos internos, ou seja, coloca à luz da história as origens estéticas de sua lógica para demonstrar que suas teses se esgotam em si mesmas, não oferecendo alternativas de compreensão da realidade senão pela idealização da materialidade histórica. O desdobramento desta contra argumentação adquire um significado particular no projeto crítico de sua teoria comunicativa, colocando em questão não só a necessidade de revisão do projeto de modernidade tido como inacabado, mas também a necessária reconstrução da modernidade para além da filosofia, compreendendo as determinações do capitalismo na produção da vida material e das relações sociais daí desencadeadas em um sentido até mesmo pós-metafísico. E, para a conclusão de seu projeto sobre a modernidade filosófica, a apropriação de determinadas teses da crítica da economia política também se demonstra de modo particularmente relevante para superação da condição pós-moderna, fundamentando em sua obra novas categorias de mediação como a linguagem e a interação pela comunicação que, como já vimos, exigem também a reconstrução de outros pressupostos fundamentais para o desenvolvimento do agir e da razão comunicativa enquanto operadores de uma transformação social por se constituir historicamente (HABERMAS, 2000: 5-6).

## Conclusão

Como pretendemos ter explicitado ao longo da análise feita nesta pesquisa, os procedimentos reconstrutivos apresentados por Habermas, ao proporem a refundamentação metodológica do materialismo histórico, se demonstram contraditórios em muitos aspectos quando levamos em conta que, em sua produção teórica, a crítica da economia política termina por convergir com um paradigma comunicativo, em uma teoria da evolução social primordialmente fundamentada sobre a constituição de uma racionalidade fundada centralmente na linguagem e sobre a construção de novas formas interacionais pelo entendimento comunicativo. Perfazendo nosso objetivo de analisar a fundo como se dão os movimentos teóricos responsáveis por tal refundamentação metodológica, buscamos confrontar o materialismo histórico reconstruído por Habermas sob a teoria social de bases marxistas, identificando criticamente na estruturação das categorias habermasianas os encaminhamentos aos quais os elementos da crítica da economia política foram submetidos.

Do mesmo modo, cabe ressaltar que nossa proposta sobre a análise da teoria comunicativa não se desenvolveu pela tentativa de extrair uma filosofia da história orientada a determinados horizontes emancipatórios ou uma coletânea de apontamentos metodológicos na revisão da economia política do pensamento marxista, mas pela explicitação crítica das teses habermasianas sobre as quais a teoria do agir e da razão comunicativa supostamente teria reconstruído o materialismo histórico, expressando também a carga normativa defendida por Habermas na retomada do vínculo entre a teoria e a práxis social.

Destarte, podemos considerar que, na leitura habermasiana, a teoria comunicativa se apresenta não propriamente como a negação ou como uma contradição à crítica da economia política pela análise materialista e dialética da história, mas como um possível complemento em sua interpretação reconstrutiva pelos modelos críticos emancipatoriamente orientados. Ao conduzir seu intento reconstrutivo pelo conceito de evolução, Habermas pretende assim demonstrar que, apesar de econômica e politicamente dependentes em sua constituição, manutenção e expressão na realidade, as tradições culturais e as transformações institucionais passaram, após as reestruturações produtivas do capitalismo tardio, a desempenhar um papel de maior proeminência no desenvolvimento social das sociedades, principalmente se considerarmos seu envolvimento nas dinâmicas de valoração cultural e constituição moral dos indivíduos e nos papéis desempenhados por estes na constituição de seu interrelacionamento subjetivo em sociedade (HABERMAS, 1983:14; PINZANI, 2009: 72-73).



A constatação apresentada por Habermas não significa apenas que, na crítica da economia política, os fenômenos superestruturais teriam se autonomizado em relação aos infraestruturais, desfazendo o vínculo dialético da apreensão materialista histórica, mas que esta mesma dialética teria se realocado, na realidade social, em outras formas de afirmação do gênero humano que não diretamente pelas relações de produção. Tais formas de objetivação do relacionamento social entre os indivíduos teriam então, pela afirmação do autor, se condicionado pela própria evolução histórica da humanidade ao situar nas crises institucionais o elemento constitutivo de seu progressivo desenvolvimento. Desde a regulamentação das instituições normativas do direito e da moralidade pelas democracias capitalistas no Estado de bem-estar social que as relações de produção teriam deixado de se colocar como mecanismos de condicionamento político, relegando às estruturas intersubjetivas linguisticamente produzidas a possibilidade de constituição de comportamentos criticamente orientados para a ação emancipatória (HABERMAS, 1983: 14-21; 2002: 45).

A retomada do vínculo entre a teoria e a prática por meio da práxis em seu modelo crítico de comunicação, portanto, se daria pela consideração de que, no tecido social contemporâneo, teria lugar não mais a disputa classista pela garantia de interesses econômicos e políticos, já que este antagonismo social teria se dissolvido pela reconfiguração institucionalizada da vida cotidiana de capitalistas e trabalhadores, mas a formação individual das personalidades dentro dos limites mediativos da linguagem e da ação como formas de interação (HABERMAS, 1983: 24-25). O movimento de transformação social, deste modo, não se daria mais pelo embate entre diferentes projetos políticos e econômicos socialmente constituídos, como fundamentado outrora no seio da crítica da economia política, mas pelo desenvolvimento de consciências morais integradas às realidades naturais e sociais em que cada indivíduo se situa durante sua vivência e em seu desenvolvimento enquanto personalidade, enquanto síntese de diversos processos de socialização tão confinados quanto potencializados, de acordo com seu nível de integração sistêmica, pelo restante da sociedade.

Tomando como princípio a necessária superação da sociabilidade capitalista em um estágio avançado, tardio em termos de sua configuração relacional, Habermas pressupõe como necessária a reorientação da teoria social em sua capacidade de produzir diagnósticos emancipatórios. Para o autor, portanto, se a análise materialista histórica da realidade pela crítica da economia política não se demonstra mais capaz de analisar o desenvolvimento social pelo desenvolvimento das forças produtivas, que estariam condicionadas e restritas aos saberes técnicos e científicos e à sua reprodução ideológica, o apelo à orientação crítica das formas de integração se disporia então como a única via restante de transformação social.

Em reciprocidade à formação identitária dos sujeitos históricos, não mais concebíveis enquanto sujeitos portadores de interesses classistas em sua perspectiva econômica e política, assim determinados e determinantes do desenvolvimento das relações de produção, o que Habermas propõe por sua teoria reconstrutiva é a elaboração de um modelo crítico que questione não só a formação das individualidades, mas também da própria identidade de uma organização social. Assim, por meio dos processos de aprendizagem e de superação de crises sistêmicas, tanto os indivíduos quanto os sistemas sociais se aperfeiçoariam segundo um arcabouço de referências comunicativas, socialmente mediadas para além do paradigma produtivo, sustentado ciclicamente pela intervenção dos Estados e pela estetização cultural dos conflitos sociais, que orientariam a ação individual por uma moral discursiva, jurídica e democraticamente mediada e justificada por uma legitimidade igualmente discursiva, em que o entendimento, o consentimento social e mútuo, seriam as chaves emancipatórias na fundamentação de relacionamentos que possibilitassem a superação da sociabilidade tipicamente capitalista (HABERMAS, 1983: 138-148, 152-153; PINZANI, 2009: 75-76).

Desenvolvidas nossas considerações analíticas, podemos também pontuar que a razão comunicativa, enquanto síntese da reconstrução do materialismo histórico, não pressupõe apenas uma teoria da evolução social e de diagnóstico do capitalismo tardio, mas dá sentido a todo o seu projeto intelectual, por mais que este se apresente de modo mais prismático nos últimos anos. Apesar de sua publicação *Teoria do agir comunicativo* compor uma sistematização mais detida de sua teoria comunicativa, podemos perceber que esta tem suas raízes já nos primeiros escritos de Habermas, quando este inaugura seu intento de constituir um modelo crítico próprio, capaz de enfrentar as transformações históricas que tomavam lugar e de contrapor o abismo que separava a teoria e a prática no pensamento crítico frankfurtiano. Ademais, a sustentação da orientação emancipatória dentro de uma leitura muito particular do legado marxista referencia um debate imensamente importante em relação aos escritos de Lukács e ao debate fundamentado sobre a consciência de classe, em que Habermas firma seu posicionamento ao apontar para a necessidade dos esforços teóricos em se relacionarem de forma mais incisiva com as instituições burocráticas e jurídicas que ocuparam uma posição decisiva na reconfiguração do capitalismo em seu estágio avançado (ARAGÃO, 1992: 129; PINZANI, 2009: 78).

Por mais que muitos estudos ainda apontem para a teoria comunicativa como uma síntese das teses durkheimianas, weberianas e parsonianas, em estreita relação com a filosofia cognitiva pelos escritos de Mead, Piaget e Kohlberg, concluímos que suas bases epistemológicas estão localizadas, de fato, em sínteses teóricas muito anteriores.

Desde *Teoria e Práxis*, passando por *Conhecimento e interesse*, *Técnica e ciência como "ideologia"*, *A crise de legitimação do capitalismo tardio* e finalizando em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, com uma breve retomada em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas demonstra que sua teoria comunicativa se coloca como o princípio, o fio de desenvolvimento e o objetivo conclusivo de um diagnóstico de tempo para a contemporaneidade. Permeando os debates sobre o poder e a ideologia, a propagação interessada de ideias para a práxis social, sua teoria da evolução social, a pragmática universal, o direito, a moral e a ética discursiva, chega ao limite da incongruência constatarmos que, em seu intento de superar a metafísica filosófica, Habermas justamente permanece preso à filosofia da história e da modernidade. Talvez por isso é que sua teoria comunicativa tenha se desligado, sem delongas, do intento de reconstruir o materialismo histórico no início dos anos 1980 para se voltar à teoria da racionalização weberiana, deixando assim de lado sua motivação em conceber um modelo crítico de teoria vinculado à filosofia da história vestigial de seus flertes com o idealismo alemão em Hegel e com os primeiros escritos de Marx reunidos nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

A pretensão de diagnóstico da descentralização da dialética entre as relações de produção e as forças produtivas preconizada por Habermas em função de um paradigma comunicativo, por mais que tenha se colocado como um esforço alternativo do pensamento crítico em contrapor as teses estéticas dos fenômenos culturais, as triunfalistas do fim da história pela autonomização cada vez maior da sociabilidade capitalista e as filosóficas da pós-modernidade, em muito pouco contribui com a recuperação da práxis no seio da teoria social. A idealização normativa do consenso e do entendimento mútuo pela democracia institucionalizada como modo de comportamento crítico emancipatoriamente orientado até poderia se constituir como um diagnóstico plausível caso a realidade social fosse outra que não a ainda persistente perspectiva dos conflitos classistas. As idealistas incursões comunicativas nada mais fazem do que confirmar que as disputas de interesses econômicos e políticos entre os proprietários dos meios de produção e os proprietários de nada senão de sua própria força de trabalho ainda fundamenta a sociabilidade contemporânea, mesmo que arrefecidas pelas mudanças estruturais do modo de produção capitalista.

Ilustração destas ainda latentes expressões da crise civilizatória encampadas pelo capitalismo é que o próprio Habermas, diante do episódio de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, teria se questionado se sua teoria comunicativa, ao postular a busca do consenso para o progressivo desenvolvimento e evolução da vivência dos indivíduos em sociedade, não estaria "*prestes a cair no ridículo*" (HABERMAS *apud* BENSÄID, 2008: 11).

Assim, o projeto habermasiano de constituição de uma sociedade emancipada pela razão e pela ação comunicativa se pretenderia como uma possível resolução dos conflitos sociais que foram absorvidos burocraticamente pelo Estado. No entanto, se o capitalismo tardio teria se demonstrado como um sistema social capaz até mesmo de internalizar suas próprias contradições estruturais para sua perpetuação, o que restaria aos sujeitos históricos senão contestar a legitimidade de suas próprias razões e ações em sua vivência cotidiana?

Por mais que tente se colocar como uma superação pela refundamentação interna do método crítico da economia política, a reconstrução do materialismo histórico e sua síntese enquanto teoria comunicativa não enfrenta, de fato, as transformações históricas pelas quais passaram as relações de produção, apenas as ofusca em um segundo plano enquanto se concentra em suas expressões mais imediatas, como sua reduzida forma sob os movimentos sociais por causa efêmeras ou à formalidade dos partidos e sua representatividade política no jogo eleitoral. Nossa análise, de modo análogo à análise apresentada por Daniel Bensaïd em *Os Irredutíveis*, assim sustenta que a luta de classes seria irredutível às identidades comunitárias, tanto quanto a discórdia social seria insolúvel diante da pretensa harmonia comunicacional. Como Bensaïd ainda coloca, a questão do antagonismo de interesses, por mais que se expresse pela formação das subjetividades individuais, não é senão uma expressão das condições objetivas sobre as quais se formam estas subjetividades e, portanto, o consenso é tão impossível quanto o apaziguamento dos conflitos que tomam lugar no cotidiano social, cultural, econômico e político da realidade histórica contemporânea:

Enquanto os sujeitos consensuais da comunidade comunicacional ideal aparecem como anjinhos etéreos e ectoplasmas sem emoções nem paixões, a língua é um lugar em que os “falantes” se enfrentam: o discurso peremptório dos dominadores e a palavra subalterna dos dominados. “O agir comunicacional” não escapa dos conflitos e das relações de força. Há palavras que ferem e palavras que matam (BENSAÏD, 2009: 44).

Concluimos daí que, se para Habermas a teoria comunicativa é uma saída contra o fim da história, ela também só se mantém como alternativa em seu modelo crítico se quebrar seu vínculo com a própria história do desenvolvimento social pela transformação das relações de produção. Se, para Habermas, a sociedade do trabalho se encerrou pela capacidade de autorreprodução do capital, então a sociedade emancipada só poderia se constituir enquanto tal se tivesse uma fundamentação linguística e, portanto, anterior ao próprio trabalho enquanto mediação social. Mas o que seria a linguagem senão um produto social, uma relação igualmente constituída através da mediação metabólica entre os seres humanos e a natureza?

Ao instrumentalizar o materialismo histórico para a concepção praxiológica de sua teoria comunicativa, situando a evolução social das sociedades e dos indivíduos por meio de processos cumulativos de aprendizagem, Habermas incorre também em uma contradição metodológica prenunciada há pouco mais de um século. Benedetto Croce, com o intuito semelhante de analisar o significado historiográfico do materialismo histórico ainda no fim do século XIX, definiu em *Materialismo histórico e economia marxista*, pela crítica a Antonio Labriola, que

o materialismo histórico não é, não pode ser uma nova filosofia da história, nem um método; é, porém, e deve ser precisamente isto: uma soma de novos dados, de novas experiências, que penetram na consciência do historiador (CROCE, 2007: 20).

Se, analogamente ao intento de Habermas sobre os sujeitos históricos, aceitássemos o pressuposto de Croce como um axioma da prática científica da teoria social, o que seria então o historiador senão um ser predestinado à evolução da historiografia? E de qual historiografia se o historiador, ele mesmo parte constituinte da história de uma sociedade, não se desse a analisar a história social, mas o espírito absoluto da história universal? Do mesmo modo, como seria possível atribuir algum sentido, ou mesmo a inexistência de sentidos à história senão pelo exercício de uma síntese a partir de relações sociais e condicionada à ação material dos seres humanos na produção de sua vida cotidiana? A práxis positivista objetivada por Croce, tanto quanto a comunicativa defendida por Habermas, só se mostra possível se os indivíduos fossem seres genéricos, idealizados em sua concepção como agentes sociais totalmente autônomos e independentes de toda e qualquer determinação histórica!

O posicionamento conclusivo e sintético que adotamos em relação à teoria comunicativa de Habermas, tal como Gramsci observou no caráter contraditório dos argumentos de Croce, é o de que o materialismo histórico, como primeiramente analisado por Labriola a partir dos textos de Marx, não se apresenta como um método funcional e instrumental para a análise social, mas “*como um modo particular de conceber e resolver, ou melhor, de superar o problema do pensamento e do ser*” (GRAMSCI, 1999: 340, 479).

O que Croce deixou de lado em sua sistematização, e daí a contradição em sua análise conceitual que também nos predispomos a esclarecer na análise da razão e da ação comunicativa, é que tanto o problema do pensamento quanto do ser não são questões colocadas pela humanidade a si mesma em sua existência natural, como se pairasse uma consciência histórica sobre a existência biológica de seu gênero; mas questões colocadas pela humanidade socialmente organizada, constituída de relações supraindividuais e imersa historicamente em seu tempo pelas possibilidades e limitações socialmente desenvolvidas.

Portanto, a interpretação materialista da história como a concebemos, antes de ser um instrumental metodológico para a análise social, como não deixou de pontuar Labriola e suscitou Gramsci no primeiro volume de seus *Cadernos de cárcere*, não é senão a tentativa de se refazer metodologicamente, pelo pensamento abstrato da materialidade, a gênese e o complexo desenvolvimento da vida humana através dos séculos<sup>85</sup>.

Deste modo, nossos objetivos não se reduziram apenas à crítica filosófica das bases epistemológicas do materialismo histórico, mas foram orientados também a conceberem um diagnóstico social que exprime, na análise da reconstrução habermasiana do materialismo histórico, tanto a posição metodológica do reconstituvismo de Habermas quanto a historicidade social em que esta foi sintetizada; assim como a concepção em que a relação entre sujeito e realidade, dialeticamente analisados, também expressa que a crítica do conhecimento é tanto uma crítica da sociedade que o produziu quanto seu movimento contrário e recíproco, em que a crítica da sociedade é também uma crítica das relações sobre as quais os conhecimentos são, sob diferentes perspectivas, continuamente produzidos<sup>86</sup>.

Importante ainda ressaltar que, sob este mesmo posicionamento metodológico, a análise da reconstrução habermasiana do materialismo histórico como aqui pretendida não se posicionou na atribuição de possíveis papéis do pensamento social à transformação utópica da realidade histórica e social pela crítica de Habermas. Se o materialismo histórico já serviu como fundamento do devir, do exercício profético, como Gramsci também observou, foi antes pela predestinação da história à vontade social que pela construção abstrata da materialidade pelo pensamento metodológico; foi antes pelo descompasso entre a ideia e a materialidade histórica que pela apreensão objetiva de sua conjuntura (GRAMSCI, 1976).

A leitura dispensada por Habermas ao materialismo histórico assim se revela ao postular que este, enquanto método de compreensão da realidade, é apenas uma resposta descritiva, isto é, um modo de análise social que apenas descreve como devem se dar as passagens evolutivas da humanidade pelos conflitos, movimentos e choques políticos, em suma, pela luta de classes (HABERMAS, 1983: 123-128). Para o autor, portanto, a insuficiência do materialismo histórico se daria por sua compreensão mecanicista, por sua apreensão determinista dos fenômenos econômicos e políticos presentes nas relações sociais.

---

<sup>85</sup> Parafrazeando Labriola em tradução livre. No original, temos: “[...] *il materialismo della interpretazione storica non è se non il tentativo di rifare nella mente, con metodo, la genesi e la complicazione del vivere umano sviluppatosi attraverso i secoli.*” (LABRIOLA, 1963: 4)

<sup>86</sup> Analisando os fundamentos epistemológicos da teoria crítica e do materialismo dialético, Adorno argumenta que “*Somente a tomada de consciência do social proporciona ao conhecimento a objetividade que ele perde por descuido enquanto obedece às forças sociais que o governam, sem refletir sobre elas. Crítica da sociedade é crítica do conhecimento, e vice-versa.*” (ADORNO, 1995: 189).

Para Habermas, o materialismo histórico e a compreensão das sociedades pelo par categórico de estrutura e superestrutura não seria suficiente para explicar a motivação que moveria tais passagens evolutivas ao longo da história da humanidade. Tanto quanto não seria suficiente para explicar os motivos pelos quais os antagonismos motores da luta de classes poderiam continuar coexistindo, como se efetivou no capitalismo tardio, com formas cada vez mais desenvolvidas de integração social. Daí sua defesa da teoria comunicativa em conseguir sistematizar analiticamente tanto o desenvolvimento técnico e científico das forças produtivas quanto o desenvolvimento de uma moralidade prática pela consciência que pudesse orientar crítica e emancipatoriamente as formas de interação social (HABERMAS, 1983: 128).

Assim como Croce, Habermas se demonstra incapaz de conceber a práxis social pela dialética entre as dimensões objetivas e subjetivas da história, recorrendo ao mesmo apelo da idealização do gênero humano. No entanto, se Croce resguarda na historiografia os vestígios do positivismo que permeava a entrada do século XX, Habermas reveste sua teoria comunicativa com a crítica da virada linguística que se consolidava na segunda metade do mesmo século, apresentando uma versão sofisticada de crítica ideológica que, quando se volta à objetividade, deixa de lado a dialética e, quando se volta para a subjetividade, deixa de lado o materialismo. Em referência a Croce, caberia também a Habermas a consideração de Gramsci em não mais diferenciar a realidade social entre estrutura e superestrutura senão enquanto diferentes momentos de uma mesma síntese, de um mesmo processo histórico (COSPITO, 2001; GALASTRI, 2014: 14).

Isto porque, para Gramsci, a força de determinação histórica das individualidades, ao mesmo tempo em que limitaria as possibilidades de vivência social dos indivíduos pela coerção econômica, libertaria também a única possibilidade destes em se posicionarem ético-politicamente, colocando-se como o ponto de partida de toda e qualquer práxis concebida e referenciada pela realidade material e histórica. A este movimento Gramsci aferiu a noção de catarse, como um momento de identificação, de dialetização entre a objetividade material e histórica que determina a subjetividade humana e que, neste movimento de síntese, perfaz a mediação criativa e consciente que também referencia esta mesma subjetividade humana em sua constituição social, isto é, dialetiza a subjetividade humana na materialização de uma objetividade igualmente humana, processo mediado pelas capacidades metabólicas e teleológicas dos indivíduos (GRAMSCI, 1999: 314-315).

Por esta concepção, a crítica da economia política se demonstra plenamente persistente em relação à teoria comunicativa como síntese da reconstrução habermasiana do materialismo histórico, compreendendo também as mediações simbólicas presentes nas relações sociais.

Em conclusão, ressaltamos que, por meio da análise da teoria comunicativa e da reconstrução habermasiana do materialismo histórico, não visamos apenas contemplar o aspecto filosófico de um projeto intelectual, mas sintetizar, por sua crítica sob a teoria social, um diagnóstico que também levou em consideração as transformações que tomaram lugar na história a partir dos anos 1970 e que ainda se mantêm como motivação para a crítica das sociedades capitalistas. Destacando a persistência do materialismo histórico como método de crítica das relações de produção das condições de existência social, sejam elas materiais, imateriais, concretas ou simbólicas, consideramos que a teoria comunicativa, ao pressupor de forma idealizada uma necessária evolução social por meio de processos de aprendizagem no plano subjetivo, perde seu potencial crítico e emancipatório ao situar a constituição econômica e política dos indivíduos em um segundo plano no seu diagnóstico de tempo.

Neste sentido, não tomamos o ideal da emancipação crítica como premissa da reconstrução habermasiana do materialismo histórico, mas concebemos que, seja a transformação social possível ou não frente ao estado contemporâneo de organização do capitalismo, somente a compreensão material e dialética da realidade histórica é que será capaz de nos fornecer as sínteses necessárias para sua concepção praxiológica.



## **Bibliografia**

ADORNO, T. W. **Palavras e sinais. Modelos críticos 2**. Petrópolis. Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ALTHUSSER, L. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

ALVES, G. **Trabalho e mundialização do capital**. Londrina: Práxis, 1999.

\_\_\_\_\_. **O novo (e precário) mundo do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 2000.

\_\_\_\_\_. **Dimensões da reestruturação produtiva**. Londrina: Práxis, 2007.

\_\_\_\_\_. **Trabalho e subjetividade**. São Paulo: Boitempo, 2011.

AMORIM, H. **Teoria social e reducionismo analítico**. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

\_\_\_\_\_. **Trabalho imaterial**. São Paulo: Annablume - FAPESP, 2009.

\_\_\_\_\_. Valor-trabalho e trabalho imaterial nas ciências sociais contemporâneas. In: **Cadernos CRH**, Salvador, v. 23, n. 58, 2010a. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792010000100012](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792010000100012) >. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. Centralidade e imaterialidade do trabalho. Classes sociais e luta política. In: **Trabalho, Educação e Saúde**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, 2010b. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-77462010000300002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-77462010000300002)>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. Teoria do valor-trabalho e trabalho imaterial. In: GALVÃO, A.; AMORIM, E.; SOUZA, J. G.; GALASTRI, L. (Orgs.). **Capitalismo: crises e resistências**. São Paulo: Outras Expressões, 2012, pp. 317-337.

ANDERSON, P. **O fim da história - de Hegel a Fukuyama**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre o marxismo ocidental. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANDREWS, C. W. **Emancipação e legitimidade**. São Paulo: Unifesp, 2011.

\_\_\_\_\_. Jürgen Habermas: sobre revolução e “fim da história”. In: Simpósio Nacional de História, XXVI, 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**, 2011. Disponível em: <[www.pucsp.br/margem/pdf/m17cw.pdf](http://www.pucsp.br/margem/pdf/m17cw.pdf)>. Acesso em: 15 out. 2014.

ANTUNES, J. Marx, Engels e a origem do etapismo na teoria da história marxista. In: Colóquio Internacional Marx - Engels, IV, 2005, Campinas. **Anais do IV Colóquio Internacional Marx - Engels**, 2005. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT2/gt2m5c7.pdf>>. Acesso em: 29 jan. 2014.

ANTUNES, R. **Os sentidos do trabalho**. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. **Adeus ao trabalho?** São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_; BRAGA, R. **Infoproletários**. São Paulo: Boitempo, 2009.

ARAGÃO, L. M. C. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

ARNASON, J. P. Perspectivas e problemas do marxismo crítico no leste europeu. In: Hobsbawm, Eric J. **História do marxismo - Vol. XI**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

ASSÊNCIO, Sandro. **Trabalho e comunicação: a categoria fundante da sociabilidade humana em Marx e Habermas**. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP, 2007. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27154/tde-23072009-203822/publico/3664448.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2013.

BANNWART JR., C. J. **Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas**. Tese de doutorado. Campinas: UNICAMP, 2008. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000439786>>. Acesso em: 25 ago. 2013.

BENSAÏD, D. **Os irreduzíveis**. São Paulo: Boitempo, 2009.

BRAGA, R. **A restauração do capital**. São Paulo: Xamã, 1997.

\_\_\_\_\_. **A nostalgia do fordismo**. São Paulo: Xamã, 2003.

\_\_\_\_\_. Trabalho e tecnologias informacionais. In: **ComCiência**, Campinas, v. 1, n. 54, 2004a. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/200405/reportagens/15.shtml>>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. O trabalho na trama das redes. In: **Eptic**, Aracajú, v. VI, n. 3, 2004b. Disponível em: <[www.eptic.com.br/arquivos/Revistas/Vol.VI,n.3,2004/RuyBraga.pdf](http://www.eptic.com.br/arquivos/Revistas/Vol.VI,n.3,2004/RuyBraga.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. Infotaylorismo. In: **Eptic**, Aracajú, v. VIII, n. 1, 2006. Disponível em: <[www.eptic.com.br/arquivos/Revistas/VIII,n.1,2006/RuyBraga.pdf](http://www.eptic.com.br/arquivos/Revistas/VIII,n.1,2006/RuyBraga.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2014.

CAMARA, M. R. G. A instabilidade do capitalismo: a visão de Keynes e Schumpeter. In: **Semina - Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, vol. 12, n. 3, p. 146-154, 1991. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/9281>>. Acesso em: 05 set. 2013.

CAMARGO, S. Capitalismo e utopia na teoria social de André Gorz. In: SILVA, J. P.; RODRIGUES, I. J. (Orgs.). **André Gorz e seus críticos**. São Paulo: Annablume, 2006.

\_\_\_\_\_. Trabalho imaterial, cultura e dominação. In: **Liinc em Revista**, Rio de Janeiro, v. 6, n.1, p. 6-23, 2010b. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/liinc/index.php/liinc/article/view/324/224>>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre o conceito de trabalho imaterial. In: **Pensamento Plural**, Pelotas, v. 9, n. 1, p. 37-56, 2011a. Disponível em: <<http://pensamentoplural.ufpel.edu.br/edicoes/09/2.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. **Trabalho Imaterial e Produção Cultural**. São Paulo: Annablume, 2011b.

CASSIRER, E. **A filosofia do iluminismo**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

COLLIOT-THELÈNE, C. Habermas, leitor de Marx e de Max Weber. In: **Crítica marxista**, São Paulo, vol. 1, n. 12, 2001. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/contador\\_revista\\_item.php?arquivo\\_pdf=arquivos\\_biblioteca/artigo72Artigo%202.pdf&idItem=72&nomeTabela=tb\\_artigos](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/contador_revista_item.php?arquivo_pdf=arquivos_biblioteca/artigo72Artigo%202.pdf&idItem=72&nomeTabela=tb_artigos)>. Acesso em: 20 set. 2014.

CORCHIA, L. Jürgen Habermas. **A Bibliography: works and studies**. Pisa: Arnus, 2013.

COSPITO, Giuseppe. **Struttura sovrastruttura**. Roma: Seminario sui Quaderni del cárcere, 2001. Disponível em: <<http://www.gramscitalia.it/html/strutt.htm>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

COSTA NETO, P. L. Uma hegemonia bloqueada: sobre algumas vicissitudes do marxismo na Europa Oriental. In: Encontro Anual da ANPOCS, 34º, 2010, Caxambu. **Anais do 34º Encontro Anual da ANPOCS**, 2010. Disponível em: <[http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_view&gid=1314&Itemid=350](http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=1314&Itemid=350)>. Acesso em: 05 jul. 2014.

CROCE, B. **Materialismo histórico e economia marxista**. São Paulo: Centauro, 2007.

DEWS, Peter. **Autonomy & Solidarity**. London - New York: Verso, 1992.

DOURAMANIS, D. **Mapping Habermas from german to english: a bibliography of primary literature (1952-1995)**. Sydney: University of Sydney, 1995. Disponível online em: <<http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/autori/HABERMAS-BIB.pdf>>. Acesso em: 20 fev. 2014.

DUMENIL, G.; LÖWY, M.; RENAULT, E. **Ler Marx**. São Paulo: Unesp, 2011.

DUPEYRIX, A. **Compreender Habermas**. São Paulo: Loyola, 2012.

DURÃO, A. B.; DURÃO, A. B. A. Habermas sobre a comunicação sistematicamente distorcida. In: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 24, n. 34, p. 23-48, 2012. Disponível em: <[www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=6151&dd99=view](http://www2.pucpr.br/reol/index.php/RF?dd1=6151&dd99=view)>. Acesso em: 20 set. 2014.

EDGAR, A. **Habermas: The Key Concepts**. London & New York: Routledge, 2006.

ENGELS, F. **A origem da família, da propriedade privada e do estado**. São Paulo: E. P., 2012.

FEYERABEND, P. **Contra o Método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

FONTANA, J. **História depois do fim da história**. Bauru: EDUSC, 1998.

FREDERICO, C. **O jovem Marx; 1843-1844**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FREITAG, B. **Teoria crítica ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. Habermas e a teoria da modernidade. In: **Caderno CRH**, Salvador, n. 22, pp. 138-163, jan.-jun. 1995. Disponível em: <<http://www.cadernocrh.ufba.br/include/getdoc.php?id=1423&article=326>>. Acesso em: 30 jan. 2014.

FUKUYAMA, F. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GAGNEBIN, J. M. Resistir às sereias. In: **Revista Cult**, Online, n. 72, mar. 2010. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/resistir-as-sereias/>>. Acesso em: 07 jul. 2014.

GALASTRI, L. Gramsci, luta de classes e a questão estrutura versus superestrutura. In: Seminário Nacional de Teoria Marxista, 2014, Uberlândia. **Anais do Seminário Nacional de Teoria Marxista 2014**, Uberlândia: UFU, 2014. Disponível em: <<http://www.seminariomarx.com.br/eixo03/Gramsci,%20luta%20de%20classes%20e%20a%20questao%20estrutura%20versus%20superestrutura.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

GIDDENS, A. **Capitalismo e moderna teoria social**. Lisboa: Presença, 2005.

\_\_\_\_\_; TURNER, J. (Orgs.). **Teoria Social Hoje**. São Paulo: UNESP, 1999.

GÖRTZEN, R. Jürgen Habermas: a bibliography. In: RASMUSSEN, David M. (Org.). **Reading Habermas**. New Jersey: Blackwell, 1991.

GOULDNER, A. **The coming crisis of western sociology**. Chicago: Equinox, 1970.

GRAÇA, J. **Werner Sombart e o homem econômico moderno**. Lisboa: Socius, 1995. Disponível em: <<https://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/997/1/wp395.pdf>>. Acesso em: 06 set. 2013.

GRAMSCI, A. A revolução contra O Capital. In: **Revolución Rusa y Unión Soviética**. Barcelona: Ediciones R. Torres, 1976. pp. 21-26. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/gramsci/1917/04/24.htm>>. Acesso em: 12 jan. 2013.

\_\_\_\_\_. **Cadernos do cárcere**. Vol. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. A nova intransparência: A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. In: **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 18, pp. 103-114, set. 1987. Disponível em: <[http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/52/20080623\\_a\\_nova\\_intransparencia.pdf](http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/52/20080623_a_nova_intransparencia.pdf)>. Acesso em: 23 out. 2014.

\_\_\_\_\_. **On the logic of the social sciences**. Cambridge: MIT, 1988.

\_\_\_\_\_. **Direito e democracia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. Vol. I.

\_\_\_\_\_. Modernity: an unfinished project. In: D'ENTREVES, Maurizio P.; BENHABIB, Seyla. **Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity**. Cambridge: MIT Press, 1997b. Disponível em: <[postcolonial.net/@Backfile/\\_entries/4/file-pdf.pdf](http://postcolonial.net/@Backfile/_entries/4/file-pdf.pdf)>. Acesso em: 06 set. 2013.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

\_\_\_\_\_. **A lógica das Ciências Sociais**. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 2011.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**. Vol. I. São Paulo: WMF: 2012a.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**. Vol. II. São Paulo: WMF: 2012b.

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Teoria e práxis**. São Paulo: UNESP, 2013b.

\_\_\_\_\_. **Mudança estrutural na esfera pública**. São Paulo: UNESP, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e interesse**. São Paulo: UNESP, 2014b.

HADDAD, F. Habermas leitor de Weber e a economia neoclássica. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 38, pp. 147-174, 1996. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/fq4hvjv>>. Acesso em: 24 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. Trabalho e linguagem: para a redialetização do materialismo histórico. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 48, pp. 5-31, 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n48/a02n48.pdf>>. Acesso em: 24 fev. 2014.

HALL, S. Life and times of the first new left. In: **New Left Review**, Online, n. 61, January-February, 2010. Disponível em: <<http://newleftreview.org/II/61/stuart-hall-life-and-times-of-the-first-new-left>>. Acesso em: 29 nov. 2013.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 2012.

HERRERO, F. X. Racionalidade comunicativa e modernidade. In: **Síntese - Revista de Filosofia**, Online, n. 13, fev. 2013. Disponível em: <<http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/1969/2271>>. Acesso em: 24 fev. 2014.

HOBBSAWM, E. **A Era dos Extremos**. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **Pessoas extraordinárias**. Resistência, Rebelião e Jazz. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: \_\_\_\_\_. ADORNO, T. W. **Textos escolhidos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HUBERMAN, L. **A história da riqueza do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

IANNI, O. A crise de paradigmas na Sociologia. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 32, 1991, pp. 19-215. Disponível em: <[http://poderdesenvolvimentolocal.files.wordpress.com/2011/02/octavio\\_ianni\\_-\\_a\\_crise\\_de\\_paradigmas\\_na\\_sociologia.pdf](http://poderdesenvolvimentolocal.files.wordpress.com/2011/02/octavio_ianni_-_a_crise_de_paradigmas_na_sociologia.pdf)>. Acesso em: 10 dez. 2013.

\_\_\_\_\_. O mundo do trabalho. In: **Revista Perspectiva**, São Paulo, vol. 8, n. 1, 1994. Disponível em: <[http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v08n01/v08n01\\_01.pdf](http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v08n01/v08n01_01.pdf)>. Acesso em: 05 nov. 2014.

INGRAM, D. **Habermas e a dialética da razão**. Brasília: UNB, 1993.

JAY, M. **A imaginação dialética**. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KELLNER, D. **Cultural Marxism and Cultural Studies**. L.A.: UCLA, 2004. Disponível em: <<http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/culturalmarxism.pdf>>. Acesso em: 05 jul. 2014.

KOHAN, N. **Marx en su (Tercer) Mundo**. Buenos Aires: Biblios, 1998.

KONDER, L. **Em torno de Marx**. São Paulo: Boitempo, 2010.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LABRIOLA, A. **Del materialismo storico**. Roma: Editori Riuniti, 1963.

LEITE, M. M. Análise comparativa do diagnóstico e terapia do processo de modernização formulados por Max Weber e Jürgen Habermas. In: **Revista Eletrônica de Direito PUC Minas**, Serro, v. 1. n. 5, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/DireitoSerro/article/view/1972>>. Acesso em: 20 set. 2014.

LÊNIN, V. **Relatório sobre a Revolução de 1905**. Online: MIA, 2007. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/lenin/1917/01/22.htm>>. Acesso em: 29 jan. 2014.

LIMA, H. P. **Racionalidade e emancipação: uma leitura da teoria da modernidade de Jürgen Habermas**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - CCHLA, Universidade Federal da Paraíba, 2000. Disponível em: <[http://gephisnop.weebly.com/uploads/racionalidade\\_e\\_emancipao\\_-\\_uma\\_leitura\\_da\\_teorica\\_da\\_modernidade\\_\\_de\\_jurgen\\_habermas.pdf](http://gephisnop.weebly.com/uploads/racionalidade_e_emancipao_-_uma_leitura_da_teorica_da_modernidade__de_jurgen_habermas.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2014.

LOUREIRO, I. Herbert Marcuse - Anticapitalismo e emancipação. In: **Trans / Form / Ação**, São Paulo, v. 28, n. 2, 2005. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/mt48ck>>. Acesso em: 05 nov. 2014.

LÖWY, M. Habermas e Weber. In: **Crítica marxista**, São Paulo, nº 9, 1999. Disponível em: <[www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos.../artigo61Artigo3.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos.../artigo61Artigo3.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2014.

LUBENOW, J. A. A teoria crítica da modernidade de Jürgen Habermas. In: **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**. v. 1. n. 1. Brasília, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/7087>>. Acesso em: 20 set. 2014.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. Carta sobre o Stalinismo. In: **Revista Temas**, São Paulo, n. 1, 1977. Disponível em: <<http://www.bibliotecadafilo.files.wordpress.com/2013/11/cartas-sobre-o-stalinismo-do-lukacs3.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

LYOTARD, J. **A condição pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

MAAR, W. L. O 'primeiro' Habermas: trabalho e interação na evolução emancipatória da humanidade. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 23, n. 1, 2000. Disponível em: <[www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/814/709](http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/814/709)>. Acesso em: 21 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Habermas e a questão do trabalho social. In: **Lua Nova**, São Paulo, n. 48, 1999. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/ln/n48/a03n48.pdf](http://www.scielo.br/pdf/ln/n48/a03n48.pdf)>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. A perspectiva dialética em Adorno e a controvérsia com Habermas. In: **Trans / Form / Ação**. Marília, v. 25. n. 1, 2002. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732002000100007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131732002000100007&script=sci_arttext)>. Acesso em: 20 set. 2014.

MAGEE, G. A. **The Hegel dictionary**. Londres: Continuum, 2010.

MANDEL, E. O movimento estudantil revolucionário. In: \_\_\_\_\_. **Os estudantes, os intelectuais e a luta de classes**. Lisboa: Edições Antídoto, 1979. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/mandel/1968/09/21.htm>>. Acesso em: 29 nov. 2013.

MARCUSE, H. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.

\_\_\_\_\_. **Eros e Civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

\_\_\_\_\_. **A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARX, K. **Trabalho assalariado e capital**. Lisboa: Avante, 1982. Disponível em: <<http://www.dorl.pcp.pt/images/classicos/trabalho%20assalariado%20e%20capital.pdf>>. Acesso em: 09 ago. 2013.

\_\_\_\_\_. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **A guerra civil na França**. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse**. São Paulo: Boitempo, 2011b.

\_\_\_\_\_. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011c.

\_\_\_\_\_. **Crítica do Programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **O Capital - Livro I**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.



\_\_\_\_\_. **Lutas de classes na Alemanha**. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. **As lutas de classes na França de 1848 a 1850**. São Paulo: Boitempo, 2012.

\_\_\_\_\_. **Lutas de classes na Rússia**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MELO, R. S. A crítica de Habermas ao paradigma “produtivista” como orientação emancipatória da esquerda. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**, São Paulo, n. 10, 2010. Disponível em: <[www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/64779/67396](http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/64779/67396)>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. In: **Cadernos CRH**. Salvador, v. 24, n. 62, 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792011000200002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-49792011000200002&script=sci_arttext)>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. Crítica e contradição: qual herança marxista. In: **Novos Estudos**. São Paulo, n. 90, 2011. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010133002011000200003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010133002011000200003)>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. A teoria da emancipação de Karl Marx. In: **Revista Filosofia Alemã**. São Paulo, n. 18, 2011. Disponível em: <<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:CbMtwwOidCOJ:www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64845>>. Acesso em: 20 set. 2014.

\_\_\_\_\_. **Marx e Habermas**. São Paulo: Saraiva, 2013.

MILLS, W. C. Letter to the New Left. In: **New Left Review**, n. 5, September-October, 1960. Disponível em: <<http://www.marxists.org./subject/humanism/mills-c-wright/letter-new-left.htm>>. Acesso em: 29 nov. 2013.

MUSSE, R. A dialética como discurso do método. In: **Tempo Social**, São Paulo, vol. 17, n. 1, jun. 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v17n1/v17n1a15.pdf>>. Acesso em: 28 jan. 2014.

NETTO, J. P. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

NOBRE, M. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papius, 2011

\_\_\_\_\_.; REPA, L. (Orgs.). **Habermas e a reconstrução**. Campinas: Papius, 2012.

NOGUEIRA, A. V. Werner Sombart (1863-1941): apontamento biobibliográfico. In: **Análise Social**, vol. XXXVIII (169), 2004. Disponível em: <<http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218651140W1vYN9cb0Dw02MR6.pdf>>. Acesso em: 26 ago. 2013.

NOGUEIRA, P. H. **Habermas e a não centralidade formativa do trabalho, uma crítica filosófica ao marxismo**. Disponível em: <[http://www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/habermas04.pdf](http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/habermas04.pdf)>. Acesso em: 26 ago. 2013.

NOVACK, G. **Pragmatism versus marxism**. New York: Pathfinder, 1975.

OFFE, K. **Capitalismo desorganizado**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BOTTOMORE, T. **Dicionário do pensamento social do Século XX**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

PARKER, I. **Revolution in psychology**. Alienation to emancipation. London: Pluto Press, 2007.

PEREIRA, L. J. H. **A noção de capitalismo tardio na obra de Jürgen Habermas: em torno da tensão entre capitalismo e democracia**. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2012. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?view=000881446>>. Acesso em: 26 ago. 2013.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: **Revista brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 13, n. 37, 1998. Disponível em: <<http://ref.scielo.org/9wkkk3>>. Acesso em: 24 jul. 2014.

PINZANI, A. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PRADO, E. F. S. Habermas contra Marx: crítica e crítica da crítica / Pacificação do conflito de classes? In: **Desmedida do valor: crítica da pós-grande indústria**. São Paulo: Xamã, 2005.

PUSEY, Michael. **Jürgen Habermas**. New York: Routledge, 2003.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2012.

ROCKMORE, T. **Habermas on historical materialism**. Indianapolis: IUP, 1989.

RODRIGUES, I. J. Transformações no mundo do trabalho e dilemas do sindicalismo. In: Josué Pereira da Silva; Iram Jácome Rodrigues. (Orgs.). **André Gorz e seus críticos**. São Paulo: Annablume, 2006, pp. 203-219.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ROUANET, Sérgio P. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SALLUM JR., B. O futuro das Ciências Sociais: a sociologia em questão. In: **Sociologia, Problemas e Práticas**. Oeiras, n. 48, 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?pid=S0873-65292005000200003&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?pid=S0873-65292005000200003&script=sci_arttext)>. Acesso em: 21 nov. 2014.

SCHUMPETER, J. **Teoria do desenvolvimento econômico**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

SEMERARO, G. **Neomarxismo e neopragmatismo em embate no século XXI**. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/cemarx/ANAIS%20IV%20COLOQUIO/comunica%E7%F5es/GT2/gt2m5c2.pdf>>. Acesso em: 20/09/2014.

SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

SILVA, A. A. **O capitalismo tardio e sua crise: estudo das interpretações de Ernest Mandel e de Jürgen Habermas**. Dissertação de mestrado. Campinas: UNICAMP, 2012. Disponível em: <<http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2012/07/AristotelesdeAlmeida-SILVA-capitalismo-Tardio-Mandel-e-Habermas.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2013.

SILVA, A. O. O dilema da social-democracia: Reforma e revolução: Bernstein, Rosa Luxemburgo e Karl Kautsky. In: **Revista Espaço Acadêmico**, Maringá, n. 118, pp. 123-130, mar. 2011. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/12682>>. Acesso em: 29 jan. 2014.

SILVA, F. C. Jürgen Habermas e o projecto de uma teoria crítica da sociedade. In: NEVES, J.; RAMALHO, F. **Pensamento Crítico Contemporâneo**. Lisboa: Edições 70, 2013. Disponível em: <[www.filipecarreiradasilva.net/papers/FCS\\_Habermas.pdf](http://www.filipecarreiradasilva.net/papers/FCS_Habermas.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2014.

SILVA, J. P. **Alienation, work, and utopia: a study of the thought of André Gorz**. Tese de Ph.D. New York: New School for Social Research, 1993. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n48/a09n48.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. A crise da sociedade do trabalho em debate. In: **Lua Nova**, São Paulo, n.35, pp. 167-181, 1995a. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/ln/n35/a08n35.pdf](http://www.scielo.br/pdf/ln/n35/a08n35.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Trabalho e teoria social: Habermas, Gorz e o conceito de sociedade dual. In: **Ideias**, São Paulo, v. II, n.2, pp. 127-149, 1995b.

\_\_\_\_\_. A quem fala a teoria crítica? Reflexões sobre o destinatário de um discurso. In: Leopoldo Waizbort. (Org.). **A ousadia crítica**. Ensaios para Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

SOMBART, W. **Der Moderne Kapitalismus**. Leipzig: Verlag von Duncker & Humboldt, 1902. Disponível em: <<http://archive.org/stream/dermodernekapit01sombgoog#page/n4/mode/2up>>. Acesso em: 23 ago. 2013.

STIELTJES, C. **Jürgen Habermas**. A desconstrução de uma teoria. São Paulo: Germinal, 2001.

THERBORN, G. **Do marxismo ao pós-marxismo?** São Paulo: Boitempo, 2012.

TODOROV, Tzvetan. **Poética da Prosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TONET, I. Modernidade, pós-modernidade e razão. In: **Temporalis: Revista da Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social**, Brasília, vol. 5, n. 10, pp. 5-21, 2005. Disponível em: <[http://ivotonet.xpg.uol.com.br/arquivos/MODERNIDADE\\_POS-MODERNIDADE\\_E\\_RAZAO.pdf](http://ivotonet.xpg.uol.com.br/arquivos/MODERNIDADE_POS-MODERNIDADE_E_RAZAO.pdf)>. Acesso em: 21 nov. 2014.

TROTSKY, L. **A Revolução de 1905**. Online: MIA, 2006. Disponível em: <[www.marxists.org/portugues/trotsky/1907/rev\\_1905/prefacio.htm](http://www.marxists.org/portugues/trotsky/1907/rev_1905/prefacio.htm)>. Acesso em: 29 jan. 2014.

VARON, J. The dreadful concatenation: modernity and massacre in Todorov, Adorno and Horkheimer. In: **New German Critique**, Online, n. 59, spring-summer 1993. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/488228](http://www.jstor.org/stable/488228)>. Acesso em: 07 jul. 2014.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.