



MODERNIDADE E TEORIA SOCIAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROBLEMA DA RACIONALIDADE TÉCNICA

José dos Anjos Júnior¹

RESUMO

O presente trabalho é dedicado à análise da relação existente entre Modernidade, Racionalidade Técnica e Capitalismo, provocada pelo sociólogo alemão Jürgen Habermas (1929) em sua obra “A Teoria do Agir Comunicativa” (1981/2012), em particular, no que se refere aos conceitos de razão comunicativa, técnica, modernidade, capitalismo, mundo da vida e dominação. Com efeito, a análise de Habermas provoca uma reflexão relevante do ponto de vista da teoria social, haja vista, constrói reflexões e solução para o problema da principal patologia da modernidade: a dominação do sistema sobre o mundo da vida; razão pela qual o problema desta pesquisa poder ser formulado da seguinte forma: em que sentido a racionalidade comunicativa fornece a base da solução ao problema da patologia moderna? Portanto, este trabalho de pesquisa tem o objetivo de apresentar, desde as reflexões provocadas na obra em questão, a problematização levantada pelo autor da teoria social moderna e a forma de racionalidade inerente a si.

Palavras-chave: Habermas. Modernidade. Racionalização. Técnica. Razão Comunicativa.

¹ Mestre em Filosofia (PPGF/UFS, 2015). Doutorando em Sociologia (PPGS/UFS), Professor na Universidade Federal de Alagoas, Campus Penedo. E-mail: jose.anjos@penedo.ufal.br

INTRODUÇÃO

A obra² de Habermas tem início já no começo da década de 1950 e adquire maior relevância com a publicação de seu primeiro grande trabalho intitulado *Mudança estrutural da esfera pública* (1962) e continua em construção até o presente. Desta forma, são mais de cinco décadas de produção acadêmica em forma de livros, ensaios, entre outros, nos quais o autor aborda os mais variados temas que, com o desenvolvimento de seu pensamento ao longo do tempo, ora tomam a forma de teoria da sociedade, como se pode notar em *Teoria e práxis* (1963) e na própria *Mudança estrutural*; ora de teoria do conhecimento, presente em *A lógica das ciências sociais* (1967), *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968) e *Conhecimento e interesse* (1968). Como afirma Dieter Heinrich, na década de 1970, Habermas estava apenas no começo da teoria propriamente dita (1974, p. 19 *apud* REESE-SCHÄFER, 2012, p. 10). Com efeito, é só com os dois volumes de *Theorie des kommunikativen Handelns* que existe uma forma elaborada de sua obra (REESE-SCHÄFER, 2012, p. 12). A *Teoria do agir comunicativo* sistematiza os principais temas e conceitos presentes em trabalhos anteriores, na medida em que é construída sob três eixos teóricos, a saber, o conceito de agir comunicativo, num primeiro momento; o conceito de sociedade em dois níveis; e, por fim, uma teoria da modernidade (HABERMAS, 2012, p. 10). O agir comunicativo que Habermas põe no centro de sua teoria social madura, presente na obra de dois volumes, já havia sido cogitado, em germe, no ensaio *Trabalho e interação*, de 1967. Recorrendo aos escritos do jovem Hegel de Jena e analisando suas relações dialéticas da família, do trabalho e da linguagem, põe a linguagem como a categoria fundante e originária do processo de interação, sua protoforma; já o conceito de sociedade em dois níveis aparece somente quando a teoria do agir comunicativo é formulada de forma sistemática apoiada em ampla reconstrução histórica e de época. Além disso, vale salientar que o próprio Habermas chama atenção, no prefácio de 1981, ou seja, na primeira edição de sua obra, para o fato de, já em 1967, ter prefigurado a teoria do

² Sobre a bibliografia geral de Habermas, ver CORCHIA, 2013. O autor oferece o panorama geral das obras de Habermas publicadas entre 1952 e 2013. A listagem compreende não somente livros, mas também, artigos publicados em revistas, ensaios etc., ordenados por ano de publicação. Além disso, oferece um guia para consulta de estudos publicados sobre Habermas entre 1964 e 2013.

agir comunicativo: No prefácio à *Logik der Sozialwissenschaften* [Lógica das ciências sociais], há pouco mais de uma década, prefigurei o surgimento de uma teoria do agir comunicativo (*Ibid.*, p. 9).

Nos escritos de Habermas, a problemática da modernidade está presente, como vimos, na fase anterior a 1981. No entanto, é neste período, em que grande parte de seu quadro conceitual é sistematizado, que sua teoria da modernidade ganha densidade. Sobretudo, devido ao ponto de vista que adota a partir dos três eixos teóricos dos quais advém a teoria da modernidade, haja vista que as bases dos outros dois são fornecidas por esta. Além disso, o tema também percorre sua obra posterior àquela de 1981, como pode ser observado no prefácio ao *Discurso filosófico da modernidade* (1985): Modernidade — um projeto inacabado “era o título de um discurso que pronunciei em setembro de 1980, quando recebi o Prêmio Adorno. Esse tema, controvertido e multifacetado, não mais me deixou” (HABERMAS, 2010, p. 1).

No entanto, este trabalho é delimitado elegendo somente a *Teoria do agir comunicativo* como o principal marco teórico de Habermas, a partir do qual se pretende abordar sua teoria da modernidade. A escolha dá-se, primeiramente, tanto pela complexidade da obra quanto por sua sistematicidade. A obra é complexa no sentido de reunir, sob seus três principais eixos teóricos, o conjunto de temas tomado como o todo coerente, embora tratados minuciosamente em suas especificidades. Um destes temas é a modernidade como pano de fundo ora do conceito de agir comunicativo, ora do conceito de sociedade em dois níveis e, por fim, em forma de teoria. Além disso, Habermas condensa e sistematiza os principais conceitos de sua teoria expressos como agir comunicativo, sistema, mundo da vida, razão comunicativa, dentre outros, ao passo que oferece o panorama da sociologia e, principalmente, da teoria da sociedade, por meio da releitura dos clássicos da teoria social (Lukács, Adorno, Horkheimer, Mead, Parsons, Durkheim), sobretudo, tomando como fio condutor o conceito de racionalização social de Weber.

Com efeito, Max Weber (1864-1920) é o principal teórico a partir do qual Habermas constrói e desenvolve sua teoria da modernidade, na obra em questão. De seu pensamento, ele concentra-se principalmente no conceito de racionalização enquanto processo histórico-social por meio do qual Weber explicar a gênese e o

desenvolvimento das sociedades modernas. Isso pode ser observado pela atenção que lhe é dispensada na *Teoria do agir comunicativo*: Habermas dedica-lhe toda a segunda parte do primeiro volume da obra e, ao tratar de outros teóricos, como Lukács, e também Adorno e Horkheimer, o faz a partir da teoria weberiana da racionalização, ao passo que constrói sua própria teoria da modernidade. No mais, é estampado, como subtítulo do primeiro volume de seu maior trabalho, racionalidade da ação e racionalização social em clara referência a Weber.

Para Habermas, a teoria weberiana da modernidade é tematizada a partir da reflexão sobre o processo de racionalização e é expressa em termos de patologias, as quais são compreendidas sob a formulação das teses da perda de sentido e da perda da liberdade. No centro do processo de racionalização está, segundo Habermas, o conceito restrito de razão, que se efetua como racionalidade com respeito a fins (*Zweckrationalität*). Justamente por deixar conduzir-se por essa ideia restrita (*Ibid.*, p. 266) na análise do fenômeno do surgimento e do desenvolvimento das sociedades modernas, Weber é levado ao diagnóstico parcial das patologias da modernidade. Thomas McCarthy, nos passos de Habermas, observa esse conceito de racionalidade inerente ao processo weberiano de racionalização, relacionando à racionalidade formal, à técnica e ao cálculo: Max Weber viu o processo de racionalização social como uma crescente hegemonia de *Zweckrationalität*, de técnica e cálculo, de organização e administração (MCCARTHY, 1984, p. 177, tradução nossa). É nesse ponto que reside a principal crítica de Habermas ao diagnóstico weberiano de época.

Diferentemente do diagnóstico weberiano da modernidade centrado num modo restrito de racionalidade, Habermas constrói sua teoria da modernidade fornecendo as bases de um conceito de racionalidade capaz de oferecer tanto o diagnóstico das patologias da modernidade quanto sua terapia. Esse tipo de racionalidade consiste na racionalidade comunicativa. Para Habermas, as análises das sociedades modernas e de seus problemas, realizadas por Weber, resultaram em diagnósticos unilaterais, porque orientados somente pelo conceito reduzido de racionalidade formal [*Zweckrationalität*] (HABERMAS, 2012, p. 266). Habermas propõe solução relativamente otimista que, em sua opinião, é capaz tanto de libertar a sociedade ocidental prisioneira com uma vida sem sentido e sem liberdade da

gaiola de ferro weberiana, quanto do domínio do dinheiro e do poder, presentes nas relações mercadológicas reificantes identificadas por Lúkacs com o fenômeno da reificação. Com o conceito de razão comunicativa, Habermas pretende fundamentar sua teoria da modernidade, conferindo à razão o poder regenerativo perdido desde as primeiras críticas da modernidade, com Weber e passando por Lukács, até a Teoria Crítica da *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer.

O conceito de racionalidade comunicativa fundado em sua teoria da modernidade requer, por sua vez, o pano de fundo que constitua o contexto no qual se realize a ação comunicativa. É neste contexto que entra em cena o conceito fundamental de mundo da vida. Esta categoria assegura ao processo de comunicação o contexto em que a linguagem estabeleça-se como o *medium*, por excelência, do modo de interação social. É o mundo da vida concebido como pressuposto básico do processo comunicativo que garante a interação simbólica da linguagem livre de dominação (BUBNER, 1982, p. 42).

1. MODERNIDADE E RAZÃO COMUNICATIVA: UMA CRÍTICA À RACIONALIDADE TÉCNICA NA TEORIA SOCIAL.

Segundo a interpretação habermasiana do diagnóstico weberiano de época, a racionalidade que define a modernidade é a *Zweckrationalität*, ou seja, racionalidade com respeito a fins. A partir dessa definição, Weber formula sua teoria identificando duas patologias modernas as quais são expressas nos seguintes termos: perda de sentido e perda da liberdade. Dessa forma, para Habermas, ele elabora um diagnóstico pessimista e unilateral da modernidade. Pessimista porque no centro de sua investigação encontram-se o processo de racionalização e o fenômeno do desencantamento. Unilateral porque, para analisar a racionalização social conceito central e fio condutor de sua teoria deixa-se guiar pela ideia restrita de *Zweckrationalität*. Nesse aspecto, reside a inconsistência ou fragilidade teórica de Weber (HABERMAS, 2012, p. 267).

Habermas coloca como parte integrante de sua teoria um conceito de razão não restrito, a saber, o de razão comunicativa. Assim, sua teoria da modernidade

precede seu conceito de racionalidade; esta é apresentada como pano de fundo daquela, como resposta às patologias modernas. Com efeito, o problema da modernidade, na esfera da obra *Teoria do agir comunicativo*, é o ponto de partida de sua teoria da sociedade e, a partir da formulação do problema, o agir comunicativo, enquanto fundado na racionalidade comunicativa, segundo as palavras de nosso autor, deve possibilitar uma conceitualização do contexto social da vida que se revele adequada aos paradoxos da modernidade (*Ibid.*, p. 11). Noutras palavras, as patologias da modernidade que constituem seu paradoxo devem ser sanadas por meio da terapia de seu conceito de racionalidade e, sendo assim, a teoria habermasiana da modernidade traz consigo o elemento da razão comunicativa.

Portanto, Habermas não parte da questão da racionalidade em direção à formulação de uma teoria da modernidade, pelo contrário, parte do problema da modernidade, desde a análise societária. Ou seja, por meio de sua teoria da sociedade, com a finalidade de construir a solução ao problema das patologias modernas que não seja consequência de análise unilateral ou parcial do problema, mas, que, por sua vez, seja capaz de apresentar uma resposta mais ampla levando em consideração a concepção de sociedade em dois níveis, o sistema e o mundo vivido. De forma crítica, Habermas identifica a patologia da modernidade em termos de colonização do mundo da vida pelo sistema e, com isso pretende apresentar, não somente um diagnóstico que se sobreponha ao de Weber, mas também que se coloque além das patologias indicadas por eles. Desde a interpretação habermasiana do diagnóstico moderno de Weber, depreende-se que este é dado por duas formas de patologias sociais as quais são sustentadas nas teses da perda de liberdade e na da perda de sentido, como se pode observar nas palavras do próprio Habermas:

Em sua análise do presente, Weber atém-se mais estritamente do que nunca à perspectiva teórica a partir da qual a modernização se apresenta como continuidade do processo universal-histórico de desencantamento. A diferenciação de esferas de valor culturais autônomas, importante para a fase de *surgimento* do capitalismo, e a autonomização dos subsistemas de agir racional-teleológico, que desde a fase final do século XIX caracteriza o *desdobramento* da sociedade capitalista, são as duas tendências que Weber vincula a uma crítica existencial-individualista do presente. O primeiro componente pode ser verificado na *tese da perda de sentido*, o segundo, na *tese da perda de liberdade*. As duas teses tomadas em

conjunto determinam até hoje uma ideologia cética ante o progresso (HABERMAS, 2012, p. 427, grifo do autor).

Sendo assim, Habermas demonstra que as duas teses weberianas estão relacionadas entre si e que constituem as partes essenciais do processo de racionalização. Além disso, entende que cada uma das patologias está vinculada a âmbitos específicos desse processo. Segundo ele, a tese da perda de sentido aparece como consequência da racionalização cultural (arte, moral, ciência) enquanto a tese da perda de liberdade surge como resultado da racionalização social (economia e política). O que isso significa? Significa que aquele mesmo processo pelo qual, por um lado, desenvolve-se a modernidade cultural no ocidente é também, por outro lado, o responsável pelo surgimento das patologias modernas.

Da dissolução realizada por meio do desencantamento há a sobreposição da racionalidade teleológica à racionalidade substantiva ao passo que acontece a passagem de uma forma de sociedade para a outra. A patologia weberiana da perda de sentido surge desse processo justamente porque aquela forma de racionalidade sobrepondo-se a esta, não se apresenta capaz de substituí-la, exercendo o papel de referencial de orientação e de princípio norteador impregnado de sentido. Como percebe McCarthy: este desencantamento do mundo, como Weber o chamou, não substitui as cosmovisões religiosas tradicionais por nada que possa cumprir as funções de, por exemplo, dar sentido e unidade à vida (1998, p. 457).

Portanto, a tese da perda de sentido como consequência da racionalização cultural pode ser entendida no contexto da dissolução das imagens de mundo e suas respectivas formas de racionalidade. A diferenciação das esferas de valor culturais, como a arte, a ciência, a moral, racionalizadas nos moldes da racionalidade formal, adquirem lógica interna própria por meio da qual independem de algo externo para certificar sua legitimação e, portanto, passam a ter capacidade e critério de legitimidade próprios.

A patologia da perda de liberdade ocorre no âmbito da racionalização social. Habermas enquadra nesse entorno as esferas economia e política. Identifica esta com o Estado moderno e aquela com o capitalismo. No processo moderno de racionalização, ambos, como esferas racionalizadas, também se diferenciam e autonomizam-se de modo a se institucionalizarem em sistemas com suas

respectivas lógicas internas próprias interferindo diretamente na vida social, de modo a colocar o capitalismo como o poder que determina o destino de nossa vida moderna (WEBER, 1987, p. 14). A perda de liberdade vincula-se aos dois subsistemas porque ambos exercem o domínio sobre todas as esferas da vida social na modernidade. Jessé Souza, interpretando a leitura habermasiana de Weber observa esse fenômeno de ocupação do contexto social por parte tanto da economia capitalista quanto do Estado moderno da seguinte forma:

A tese da perda de liberdade afirma que os espaços de ação individuais reduzem-se crescentemente no mundo moderno, como consequência da intensa burocratização da sociedade produzida, antes de tudo, pelas esferas da economia e da política. Uma lógica estranha e externa aos homens impõe-se no mundo institucional e passa a dominar a totalidade das esferas da vida. Nesse contexto, as relações sociais perdem cada vez mais, seja no mundo do trabalho, nas relações de poder ou nas esferas da cultura, o conteúdo ético que possuíam no mundo tradicional o que precisamente pretende expressar a tese da perda do sentido (SOUZA, 1997, p. 105-106).

A origem mesma do diagnóstico weberiano encontra-se principalmente na perspectiva a partir da qual é analisada a economia capitalista e, juntamente, seus desdobramentos na vida social moderna. Weber concebe o Estado e o capitalismo de maneira diferente: como subsistemas de um agir racional-teleológico nos quais o racionalismo ocidental se desenvolve socialmente (HABERMAS, 2012, p. 267). A patologia derivada daquela autonomização dos subsistemas de agir racional-teleológico ocupa o centro da crítica de Habermas. Isso porque embora Weber tenha ocupado-se também do processo de racionalização das esferas culturais de valor, a ênfase de sua análise societária recai, sobretudo, nos subsistemas que compõem o âmbito da racionalização social. Como nota William Outhwaite, comentando a supracitada passagem de Habermas: é principalmente a economia capitalista e o Estado moderno, observa Habermas, que Weber tem o objetivo de explicar em termos de racionalização (OUTHWAITE, 2009, p. 73).

Segundo a interpretação habermasiana do diagnóstico weberiano de época, a racionalidade que define a modernidade é a *Zweckrationalität*, ou seja, racionalidade com respeito a fins. A partir dessa definição, Weber formula sua teoria identificando duas patologias modernas as quais são expressas nos seguintes termos: perda de sentido e perda da liberdade. Dessa forma, para Habermas, ele elabora um

diagnóstico pessimista e unilateral da modernidade. Pessimista porque no centro de sua investigação encontram-se o processo de racionalização e o fenômeno do desencantamento. Unilateral porque, para analisar a racionalização social conceito central e fio condutor de sua teoria deixa-se guiar pela ideia restrita de *Zweckrationalität*. Nesse aspecto, reside a inconsistência ou fragilidade teórica de Weber (HABERMAS, 2012, p. 267).

Habermas coloca como parte integrante de sua teoria um conceito de razão não restrito, a saber, o de razão comunicativa. Assim, sua teoria da modernidade precede seu conceito de racionalidade; esta é apresentada como pano de fundo daquela, como resposta às patologias modernas. Com efeito, o problema da modernidade, na esfera da obra *Teoria do agir comunicativo*, é o ponto de partida de sua teoria da sociedade e, a partir da formulação do problema, o agir comunicativo, enquanto fundado na racionalidade comunicativa, segundo as palavras de nosso autor, deve possibilitar uma conceitualização do contexto social da vida que se revele adequada aos paradoxos da modernidade (*Ibid.*, p. 11). Noutras palavras, as patologias da modernidade que constituem seu paradoxo devem ser sanadas por meio da terapia de seu conceito de racionalidade e, sendo assim, a teoria habermasiana da modernidade traz consigo o elemento da razão comunicativa.

Em sua análise do presente, Weber atém-se mais estritamente do que nunca à perspectiva teórica a partir da qual a modernização se apresenta como continuidade do processo universal-histórico de desencantamento. A diferenciação de esferas de valor culturais autônomas, importante para a fase de *surgimento* do capitalismo, e a autonomização dos subsistemas de agir racional-teleológico, que desde a fase final do século XIX caracteriza o *desdobramento* da sociedade capitalista, são as duas tendências que Weber vincula a uma crítica existencial-individualista do presente. O primeiro componente pode ser verificado na *tese da perda de sentido*, o segundo, na *tese da perda de liberdade*. As duas teses tomadas em conjunto determinam até hoje uma ideologia cética ante o progresso (HABERMAS, 2012, p. 427, grifo do autor).

Sendo assim, Habermas demonstra que as duas teses weberianas estão relacionadas entre si e que constituem as partes essenciais do processo de racionalização. Além disso, entende que cada uma das patologias está vinculada a âmbitos específicos desse processo. Segundo ele, a tese da perda de sentido aparece como consequência da racionalização cultural (arte, moral, ciência) enquanto a tese da perda de liberdade surge como resultado da racionalização

social (economia e política). O que isso significa? Significa que aquele mesmo processo pelo qual, por um lado, desenvolve-se a modernidade cultural no ocidente é também, por outro lado, o responsável pelo surgimento das patologias modernas.

Da dissolução realizada por meio do desencantamento há a sobreposição da racionalidade teleológica à racionalidade substantiva ao passo que acontece a passagem de uma forma de sociedade para a outra. A patologia weberiana da perda de sentido surge desse processo justamente porque aquela forma de racionalidade sobrepondo-se a esta, não se apresenta capaz de substituí-la, exercendo o papel de referencial de orientação e de princípio norteador impregnado de sentido. Como percebe McCarthy: este desencantamento do mundo, como Weber o chamou, não substitui as cosmovisões religiosas tradicionais por nada que possa cumprir as funções de, por exemplo, dar sentido e unidade à vida (1998, p. 457).

Portanto, a tese da perda de sentido como consequência da racionalização cultural pode ser entendida no contexto da dissolução das imagens de mundo e suas respectivas formas de racionalidade. A diferenciação das esferas de valor culturais, como a arte, a ciência, a moral, racionalizadas nos moldes da racionalidade formal, adquirem lógica interna própria por meio da qual independem de algo externo para certificar sua legitimação e, portanto, passam a ter capacidade e critério de legitimidade próprios.

A patologia da perda de liberdade ocorre no âmbito da racionalização social. Habermas enquadra nesse entorno as esferas economia e política. Identifica esta com o Estado moderno e aquela com o capitalismo. No processo moderno de racionalização, ambos, como esferas racionalizadas, também se diferenciam e autonomizam-se de modo a se institucionalizarem em sistemas com suas respectivas lógicas internas próprias interferindo diretamente na vida social, de modo a colocar o capitalismo como o poder que determina o destino de nossa vida moderna (WEBER, 1987, p. 14). A perda de liberdade vincula-se aos dois subsistemas porque ambos exercem o domínio sobre todas as esferas da vida social na modernidade. Jessé Souza, interpretando a leitura habermasiana de Weber observa esse fenômeno de ocupação do contexto social por parte tanto da economia capitalista quanto do Estado moderno da seguinte forma:

A tese da perda de liberdade afirma que os espaços de ação individuais reduzem-se crescentemente no mundo moderno, como consequência da intensa burocratização da sociedade produzida, antes de tudo, pelas esferas da economia e da política. Uma lógica estranha e externa aos homens impõe-se no mundo institucional e passa a dominar a totalidade das esferas da vida. Nesse contexto, as relações sociais perdem cada vez mais, seja no mundo do trabalho, nas relações de poder ou nas esferas da cultura, o conteúdo ético que possuíam no mundo tradicional o que precisamente pretende expressar a tese da perda do sentido (SOUZA, 1997, p. 105-106).

Como nota William Outhwaite, comentando a supracitada passagem de Habermas: é principalmente a economia capitalista e o Estado moderno, observa Habermas, que Weber tem o objetivo de explicar em termos de racionalização (OUTHWAITE, 2009, p. 73).

Para Habermas, no centro da teoria weberiana da modernidade, cujos desdobramentos culminam nas duas referidas patologias está o processo de racionalização. E na base desse processo está o conceito limitado de racionalidade formal. Embora Habermas reconheça que Weber recorra a um conceito complexo de racionalidade quando de suas considerações sobre racionalização cultural; ao analisar o processo de racionalização social, Weber deixa-se conduzir pela ideia bastante restrita de racionalidade teleológica (HABERMAS, 2012, p. 266). É a partir tanto desse conceito quanto somente da racionalização destas esferas, segundo Habermas, que Weber identifica o racionalismo ocidental e constrói seu diagnóstico de época.

2. SISTEMA E MUNDA DA VIDA: O CAPITALISMO, TÉCNICA E A DOMINAÇÃO.

Os subsistemas econômico e político racionalizados e institucionalizados apresentam-se, segundo a leitura habermasiana de Weber, como meios reguladores do entorno social. Essa regulação ora se dá por meio do dinheiro, ora pelo poder expresso na burocracia estatal. Os dois subsistemas integram-se e dessa integração o Estado e o capitalismo institucionalizam o Sistema detentor tanto do poder — no sentido de autoridade — quanto do controle social por meio da economia. Sendo assim, ocorre a diferenciação entre poder e instrumento de controle hipostasiados nos dois sistemas e o contexto social — como um dos aspectos do que Habermas

chama de mundo da vida — sobre o qual aquele exerce domínio. No entanto, o ponto ao qual sua crítica dirige-se principalmente é o fato de Weber, situando sua teoria da ação em uma via por demais estreita, não ter reconhecido no dinheiro e no poder meios de comunicação que, *ao substituírem a linguagem*, tornam possível a autonomização e diferenciação de sistemas parciais do agir racional teleológico (HABERMAS, 2012, p. 589, grifo do autor).

Habermas enfatiza o fato de, diante da diferenciação entre sistema e o complemento social do mundo da vida, o *medium* de interação ou de comunicação não se dá pela linguagem, mas por instrumentos que, conseqüentemente, impedem a integração social e causam a disjunção sistema e mundo da vida da qual deriva o fenômeno da colonização. Colonização porque enquanto mediação sujeitada aos meios de controle do sistema social burocrático, o mundo da vida é desintegrado e marginalizado incorrendo em relação de dominação, sendo instrumentalizado. Isto é, quando os meios interativo-sociais cristalizam-se unicamente dispostos em formas parciais e instrumentais em detrimento da forma comunicativa por meio da linguagem, não ocorre relação dialógica em que existam entendimento e consenso entre as partes envolvidas no processo de interação, pelo contrário, acontece relação monológica em que o interesse dos subsistemas sociais se sobrepõe aos do mundo vivido, colonizando-o.

Se introduzirmos tal interpretação da teoria weberiana em nosso complexo explicativo, o paradoxo da racionalização social que transparece nos fenômenos da burocratização poderá ser interpretado de outro modo. A perda de liberdade atribuída por Weber à burocratização já não pode ser entendida como fruto de uma mudança ocorrida na racionalidade prática e racional-teleológica (*wertrational*), a qual se transforma em racionalidade teleológica destituída de raízes éticas. Em nosso modelo, os respectivos fenômenos já não podem ser descritos como orientações altamente racionalizadas da ação. Eles são interpretados como *efeitos de uma disjunção entre mundo da vida e sistema* (HABERMAS, 2012, II, p. 575, grifo do autor).

Aquilo que em Weber é consequência da burocratização, em Habermas, conceitualmente, é identificado como efeito da disjunção (*Entkoppelung*) entre ambos. Essa reformulação consiste basicamente em afirmar que a principal patologia da modernidade não é a perda da liberdade como efeito da racionalização societária, nem a perda de sentido causada pelo processo de racionalização cultural,

mas, sobretudo, a penetração de formas da racionalidade econômica e administrativa em esferas de ações que resistem à transferência para os meios “dinheiro e poder” (*Ibid.*, p. 597). Essas esferas significam justamente o âmbito das ações no contexto do mundo da vida realizadas com base no entendimento. Dessa forma, para Habermas, os fenômenos do desencantamento e da racionalização transparecidos na secularização das cosmovisões e na diferenciação estrutural da sociedade não significam em si mesmos, causas de patologias. Estas consistem, antes de tudo, na racionalização do mundo da vida realizada pelo sistema social econômico-burocrático. Portanto, o Estado moderno e a economia capitalista racionalizados, ou seja, institucionalizados como sistema, segundo Habermas, por mais burocráticos (poder) que se apresentem e por mais economicamente instrumentais e controladores (dinheiro) que sejam, por si, não constituem a verdadeira patologia moderna, mas sim, o que essa institucionalização implica na esfera do mundo da vida. A unilateralidade da análise weberiana dá-se por estar baseada na perspectiva apenas do sistema; noutras palavras, em seu processo de racionalização social são levados em consideração apenas os subsistemas político e econômico e, com isso, a esfera do mundo da vida e sua segmentação em ciência, moral e arte, são disjungidas de toda a integração social (*Ibid.*). Dessa disjunção, através dos meios de controle, o sistema social invade as esferas que compõem o mundo vivido, instrumentalizando-o e colonizando-o. Isso porque enquanto leva-se em consideração, como no caso da racionalização social weberiana, que aqueles dois subsistemas parciais representam o todo do sistema social em sua integralidade, abstraindo-se a esfera do mundo vivido, torna este, além de desintegrado do contexto societário, sem significado, como observa Habermas citando Andrew Arato: à medida que o sistema se cobre com as vestes do mundo da vida, este é devorado (*aufgesogen*) pelo sistema (*Ibid.*, p. 695, grifo nosso).

A reformulação habermasiana da tese da perda da liberdade nos termos da colonização não somente analisa criticamente o diagnóstico unilateral de Weber, já que este investiga a racionalização dos sistemas de ação apenas sob o ângulo da racionalidade teleológica (*Ibid.*, p. 548); nem pretende unicamente afirmar que Weber, em seu diagnóstico de época, reduz a racionalização social em geral ao padrão capitalista de modernização (*Ibid.*, p. 549). No tocante ao problema da

modernidade em *Teoria do agir comunicativo* percebendo esses problemas na teoria weberiana o objetivo principal de Habermas é reformular tal teoria para que possa oferecer não somente um diagnóstico diferente, cujas patologias sociais são detectadas na integralidade do sistema e do mundo da vida entendido como dois níveis integrados da sociedade, mas, sobretudo, oferecer uma terapia através de seu peculiar conceito de razão comunicativa. A partir disto, entram em cena um dos principais objetivos da obra *Teoria do agir comunicativo*:

Construir, nesta base (*num conceito de sociedade em dois níveis: que integre mundo da vida e o paradigma do sistema*), uma teoria crítica da sociedade moderna que reconceitualize *reificação* como colonização do mundo da vida por forças que emanam dos subsistemas econômicos e políticos, ou seja, entenda as patologias sociais da vida moderna como subordinação do mundo da vida aos imperativos sistêmicos da reprodução material (MCCARTHY, 1990, p. 120, grifo nosso).

O mundo da vida constitui o contexto ou lugar onde o processo de interação intersubjetiva, intermediada linguisticamente, acontece e por meio do qual os mundos objetivo, subjetivo e social são integrados. Em formas de interações em que os três tipos de mundos são concebidos isoladamente, existe uma visão parcial da ação, ora sendo privilegiada a ação do mundo objetivo (teleológica), ora a do mundo social (normativa) ou ainda a ação do mundo subjetivo (dramatúrgica). Ao propor o conceito de racionalidade comunicativa, Habermas tem em mente o objetivo de superar os tipos de ação, cujas formas de interação são unilaterais. E, ao propor o conceito de mundo da vida, oferece o conceito de mundo no qual possam ser integrados os diversos tipos de mundo e seus respectivos modos de ação. Para Habermas, o agir comunicativo depende de um processo de interpretação cooperativo em que os participantes se referem simultaneamente a algo no mundo subjetivo, no mundo social e no mundo objetivo (HABERMAS, 2012, II, p. 221). No entanto, mais adiante, adverte: por conseguinte, o *status* da categoria mundo da vida não coincide com o dos conceitos formais de mundo analisados há pouco (*Ibid.*, p. 230). *Grosso modo*, no contexto da práxis social cotidiana, mundo da vida refere-se ao modo como os atores vivenciam e percebem seu entorno social. Habermas, ao afirmar o agir comunicativo em detrimento dos tipos de ação daquelas três relações ator-mundo, não exclui estes do processo de interação, mas apenas

retira-os do centro da teoria social clássica que teve seu ponto de partida em Weber (*Ibid.*, p. 3). Pelo contrário, ao colocar a racionalidade comunicativa no centro desse processo, não somente são levadas em consideração as pretensões inerentes a cada uma das formas de agir de cada um dos atores-mundos, mas, principalmente, agrega o agir próprio ao mundo da vida aos três. Logo, àqueles três mundos e suas relações ator-mundo, Habermas interpõe o mundo da vida; e, àquelas três formas de agir referentes a cada um dos três mundos; entremeia o agir comunicativo. Sendo assim, o agir comunicativo está para o mundo da vida, como aquelas três formas de agir estão para cada um de seus respectivos mundos: objetivo, social e subjetivo. Em si mesmos, os três primeiros visam objetivos isoladamente e, por isso, a comunicação não obedece à lógica da intersubjetividade, mas da relação sujeito-objeto presa ao paradigma da filosofia da consciência. Porém, no contexto da interação da racionalidade comunicativa cada uma das formas de agir passa a ter pretensões que superam seus interesses próprios por meio do entendimento intersubjetivo entre os atores que compõe o mundo da vida e que visa aquilo que Habermas chama de consenso (*Einverständnis*).

Tais relações ator-mundo reaparecem nos tipos puros do agir orientado pelo entendimento. A análise dos modos de utilização da linguagem permite esclarecer o que significa o fato de um falante, ao realizar um ato de fala padrão, entabular uma relação pragmática: - com algo no mundo objetivo (enquanto totalidade das entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros); - com algo no mundo social (enquanto totalidade das relações interpessoais reguladas legitimamente); e, - com algo no mundo subjetivo (enquanto totalidade das vivências às quais os falantes tem acesso privilegiado e que ele pode manifestar de modo veraz diante de um público). De sua parte, os referentes do ato de fala revelam-se ao falante como algo objetivo, normativo ou subjetivo (HABERMAS, 2012, II, p. 220-221).

No contexto da ação orientada pelo paradigma da comunicação linguística, as pretensões isoladas que, ora visam a realização de um dado objetivo, ora se referem a orientações de ações a valores comuns ou ainda que almejem a autorrepresentação subjetiva, assumem caráter de amplitude. Isso ocorre porque, alheia a uma pretensão específica e realizada linguisticamente, a racionalidade comunicativa não visa objetivos unilaterais. O mundo da vida significa justamente o local onde (lugar transcendental, que, na verdade, está em lugar algum) acontece esse processo de interação. Nesse caso, significa, por um lado, —o espaço social

em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa calcada no diálogo e na força do melhor argumento em contextos interativos, livres de coação (FREITAG, 2005, p. 165); ou, por outro lado, como o define Axel Honneth: Habermas chama de mundo da vida 'um horizonte de suposições de fundo intersubjetivamente partilhadas, no qual todo processo de comunicação está previamente inserido (1991, p. 288). E deste último, depreende-se que o mundo da vida, mesmo sendo espaço social, é também horizonte de suposições de fundo, ou seja, está além da definição que o relaciona somente com o contexto social. O entendimento como o *medium* e o consenso como propósito do processo de interação do processo de racionalidade comunicativa, possibilitam que os interesses particulares presentes em cada tipo de pretensão daqueles três mundos sejam subsumidos em pretensões universais geradas consensualmente. Por entendimento, Habermas entende a união dos participantes da comunicação sobre a validade da exteriorização (2012, II, p. 221); e por consenso entende que tem a ver com o reconhecimento intersubjetivo da pretensão de validade que o falante une a uma exteriorização (*Ibid.*). Sendo assim, no contexto do mundo da vida, a pretensão dos atores é a validade de suas exteriorizações. Inerente a essa pretensão, segundo Habermas, existem outras pretensões: inteligibilidade, verdade, correção e veracidade (HABERMAS, 2012, p. 57). Portanto, a racionalidade comunicativa enquanto orientada para o entendimento e visando o consenso, transpassando as pretensões das outras três formas de agir, constitui referência reflexiva a todos os mundos.

O mundo da vida constitui, pois, de certa forma, o lugar transcendental em que os falantes e ouvintes se encontram; onde podem levantar, uns em relação aos outros, a pretensão de que suas exteriorizações condizem com o mundo objetivo, social ou subjetivo; e onde podem criticar ou confirmar tais pretensões de validade, resolver seu dissenso e obter consenso. Numa palavra, no que tange à linguagem e à cultura, os participantes não conseguem atingir *in actu* o mesmo distanciamento possível em relação à totalidade dos fatos, das normas e das vivências, os quais podem ser objeto de um possível entendimento (*Verständigung*) (HABERMAS, 2012, II, p. 231).

O sistema, enquanto um dos substratos da concepção habermasiana da sociedade, corresponde, diferentemente do mundo da vida, à forma de interação social obtida por meios não comunicativos. Noutras palavras, diz respeito ao modo

de interação baseado na racionalidade teleológica institucionalizada tanto na economia capitalista, quanto no Estado burocrático, cujos meios de controle, como vimos são o dinheiro e o poder. Dessa forma, a distinção entre ambos enquanto dois níveis constitutivos da sociedade como categorias complementares, torna-se o ponto chave para a análise da teoria crítica da modernidade de Habermas ao afirmar que *as linhas de pesquisas de cunho histórico e social*, em suas análises comparativas da sociedade, justamente por não levar em consideração a sociedade em dois níveis, são incapazes de perceber as patologias da modernidade desde a perspectiva bilateral:

Seguindo as pegadas de Weber e, em parte, da historiografia marxista, formou-se uma *linha de pesquisa de cunho histórico e social*, de orientação comparativa e tipificadora, caracterizada como *história da sociedade (Gesellschaftsgeschichte)* [...] É que nela [a linha de pesquisa, JA] os processos de modernização são referidos ao nível de diferenciação estrutural [...] Sem dúvida alguma, as ramificações da modernização da sociedade são analisadas; porém, certas dimensões do processo global de diferenciação estrutural não são levadas na devida conta. Passe-se por alto o fato de que ele constitui um processo de diferenciação de segunda ordem em que se dá uma disjunção progressiva entre o mundo da vida e o sistema, fazendo com que os subsistemas controlados por meios consigam, após ter atingido um suficiente nível de desenvolvimento, influenciar os mundos da vida, que também atingiram um nível de diferenciação estrutural. É por isso que essa linha de pesquisa não consegue tematizar as patologias da modernidade enquanto tais; falta-lhes um instrumentário conceitual adequado para captar as diferenças entre: a) a diferenciação estrutural do mundo da vida, especialmente a de seus componentes sociais, b) autonomização de sistemas de ação diferenciados através de meios de controle, bem como a diferenciação interna desses subsistemas, e c) os processos de diferenciação que desdiferenciam ao mesmo tempo esferas de ação integradas socialmente no sentido de uma colonização do mundo da vida (HABERMAS, 2012, II, p. 675, grifo do autor).

Diante dessa passagem, pode-se observar que, no centro do problema moderno da disjunção entre sistema e mundo da vida, encontra-se o processo de racionalização como colocado por Weber e as linhas de pesquisa sociológicas que desenvolveram teorias da sociedade de forma a enfatizarem somente um dos aspectos da racionalização, ou seja, de forma unilateral, seguiram, os mesmos passos de Max Weber. Habermas entende esse modo de pesquisa como história da sociedade que, na análise do processo histórico-social de racionalização, leva em consideração apenas um de seus aspectos incorrendo, com isso, numa visão unilateral do processo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese habermasiana da colonização consiste na hipótese de que, por conta do processo de racionalização tomado unilateralmente, as instituições sociais Estado e mercado exercem o domínio sobre o *Lebenswelt*. Esse domínio ocorre através dos meios de controle pelos quais o sistema, na forma institucionalizada da economia capitalista e do Estado burocrático, exerce poder sobre todo o contexto vital da sociedade. Sendo assim, no âmbito das sociedades modernas centradas no sistema econômico capitalista e no Estado moderno-burocrático, o dinheiro e o poder são as formas por excelência de integração social sistêmica. Por isso, Habermas atribui a esses meios, uma vez que são meios de controle do sistema sobre o mundo da vida, o caráter de categorias reificantes: o padrão capitalista da modernização deforma as estruturas simbólicas do mundo da vida, submetendo-as aos imperativos de subsistemas que se diferenciam e se autonomizam por meio do dinheiro e do poder, o que equivale a uma reificação (*Ibid.*, p. 512). Assim sendo, a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema operada pelo dinheiro e o poder (meios capitalistas) assemelha-se à tese lukácsiana da reificação. No entanto, ele propõe a retomada do problema da reificação num novo contexto em que o mesmo será retraduzido em termos de *patologias do mundo da vida induzidas pelo sistema* (*Ibid.*, p. 355, grifo do autor).

Para Habermas, os diagnósticos weberiano, embora presente, sob determinados aspectos, contribuições à teoria social, sofre de um mal, o qual pretende superar por meio de seu próprio diagnóstico. Esse mal refere-se à forma de abordar o problema da modernidade que, desde Weber, ocorre a partir do processo de racionalização tomado de forma fragmentária, por estar em dívida com a filosofia da consciência e, conseqüentemente, preso ao tipo de racionalidade inerente e essa forma de pensamento.

A partir disso, Habermas oferece, além do diagnóstico e de identificar a patologia, uma solução diferenciada para o problema em questão. No cerne dessa solução está seu conceito peculiar de racionalidade comunicativa que, por sua complexidade, apresenta-se como capaz de superar tanto o paradigma da consciência e, assim, fundamentar a forma de pensamento na intersubjetividade

comunicativa, quanto desfazer a disjunção entre mundo da vida e sistema e, dessa forma, libertar este das amarras reificantes do dinheiro e do poder imposto por aquele. Nessa solução oferecida por Habermas, consiste sua proposta de mudança de paradigma na teoria social da modernidade.

A Teoria habermasiana da modernidade, portanto, na medida que fornece as bases da racionalidade comunicativa, fundamentada em seu peculiar instrumentalismo conceitual que envolve o mundo da vida e suas características, apresenta-se, como uma teoria diferenciada da própria modernidade e, ainda, como uma terapia capaz de reformular seus diagnósticos e suas patologias. É diferenciada porque, em relação à teoria de Weber que apresenta diagnóstico unilateral, é formulada desde uma perspectiva que leva em consideração o conceito de sociedade em dois níveis em que é possível a integração social entre sistema e mundo da vida sem disjunção. Esta é desfeita por meio da razão comunicativa na medida que se orienta pelo entendimento e pelo consenso linguístico como *medium* de interação diferentemente do imperativo sistêmico. A racionalidade comunicativa apresentar-se-ia, portanto, como terapia diferenciada e abrangente de época.

REFERÊNCIAS

BUBNER, R. Habermas's concept of critical theory. In: THOMPSON, J. B.; HELD, D. (Org.). *Habermas: critical debates*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1982. p. 42-56.

CORCHIA, L. *Jürgen Habermas: a bibliography: works and studies (1952-2013)*. Pisa: Il campano, Arnus University Books, 2013.

FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

GIDDENS, A. Labour and interaction. In: THOMPSON, J.; HELD, D. (Orgs.). *Habermas: critical debates*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1982. p. 149-161.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 2v.

HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1991.

MCCARTHY, T. Complexity and democracy: or the seducements of systems theory. In: HONNETH, A.; JOAS, H. (Orgs.). *Essays on rgen abermas's the theory of communicative action*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1990. p. 119-139.

_____. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1998.

_____. Reflections on rationalization in the Theory of communicative action. *Praxis International*, Oxford, G.B., n. 2, p. 177-191, 1984.

OUTHWAITE, W. *Habermas: a critical introduction*. 2nd. ed. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2005.

REESE-SCHÄFER, W. *Compreender Habermas*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

REPA, L. S. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica*. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

SCHLUCHTER, W. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Unesp. 2011.

SCHLUCHTER, W.; ROTH, G. *Max Weber's vision of history: ethics and methods*. Berkeley: University of California Press, 1979.

SOUZA, J. *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ensaio de sociologia*. 4ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987.