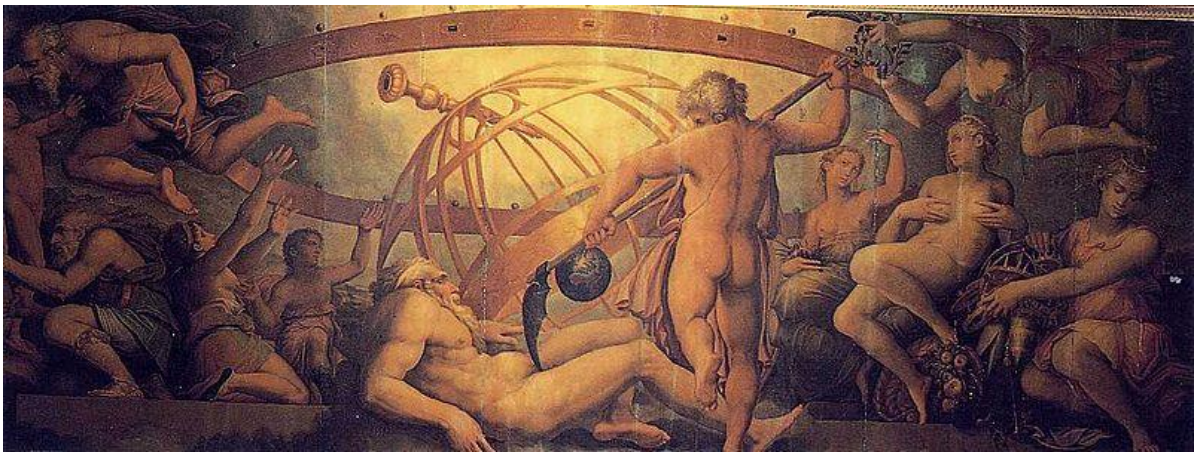
UNESP UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

"Júlio de Mesquita Filho"

Faculdade de Filosofia e Ciências/*Campus* de Marília

MARCELO LIRA SILVA

A LINGUAGEM DO CONSENSO NOS MARCOS DA *REGRESSÃO CULTURAL*: O FIM DA CONSCIÊNCIA E A CONSTRUÇÃO DO NEOCONTRATUALISMO DE JÜRGEN HABERMAS.



Cronos mutilando Urano. Giorgio Vasari (1511-1564) e Cristofano Gherardi (1508-1556)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Filosofia e Ciências/*Campus* de Marília. Sob orientação do Professor Dr. Marcos Tadeu Del Roio. Bolsista CAPES.

MARÍLIA/SP
2014

Silva, Marcelo Lira

S586l A linguagem do consenso nos marcos da *regressão cultural*: o fim da consciência e a construção do neocontratualismo de Jürgen Habermas / Marcelo Lira Silva. – Marília, 2014

560 f. ; 30 cm.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2014.

Bibliografia: f. 545-561

Orientador: Marcos Tadeu Del Roio.

1. Habermas, Jurgen – 1929-. 2. Contrato social. 3. Teoria crítica. 4. Civilização moderna. 5. Sociedade de massa. I. Título.

CDD 301.01

Banca Examinadora:

Profesor Dr. Antonio Carlos Mazzeo (UNESP e PUC/SP)

Professor Dr. Gabriel Conh (USP)

Professor Dr. Jorge Grespan (USP)

Professor Dr. Marcos Tadeu Del Roio (UNESP) – Orientador

Professor Dr. Ricardo Luiz Coltro Antunes (UNICAMP)

Suplentes:

Professora Dra. Fátima Cabral (UNESP)

Professor Dr. Jair Pinheiro (UNESP)

Professor Dr. Anderson Deo (UNESP)

Data da Defesa: 07/08/2014, às 10h00, CEDEM/São Paulo.

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

Resumo: Objetiva-se demonstrar neste trabalho que existe um processo de inflexão na obra de Habermas, que se inicia com seu *Student und Politik* de 1961 e completa-se, inescapavelmente, com sua obra *Theorie des Kommunikativen* de 1981. Neste processo de inflexão, poder-se-ia observar a demarcação definitiva da ruptura de Habermas com os fundamentos da *teoria crítica* da sociedade, presentes nos pensadores da primeira geração da *Escola de Frankfurt*; e, a adesão aos princípios e fundamentos do liberalismo, como forma de delinear e demarcar o processo de construção de uma *teoria social*, bem como de uma *teoria da evolução social*, particular e autônoma, posta nos marcos do elogio da sociedade capitalista. Tratar-se-ia da afirmação de um tipo particular de *neocontratualismo* com vista a salvação de um *projeto de modernidade* e de *racionalidade* completamente esgotados na e pela sociabilidade burguesa e que, portanto, só poderia se consubstanciar sob a forma e nos marcos da *regressão cultural*. Neste processo de inflexão, uma categoria advinda dos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt* tornara-se central na *teoria social* de Habermas, na medida em que a concepção de *capitalismo de Estado* adquirira centralidade nos seus mais diversos e contraditórios *diagnósticos do tempo presente*, de tal forma que se consubstanciaria sob a forma da concepção de *capitalismo tardio* e mediaria a passagem da *centralidade da categoria trabalho*, mesmo que inscrita na esfera lógica e gnosiológica-epistêmica, para a *centralidade da categoria da política*. Tal mudança radical de paradigma passou a influenciar progressivamente a *nova teoria crítica*, inaugurada com a segunda geração de Habermas, que pouco ou nada se identificara aos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*. Assim sendo, o *diagnóstico do tempo presente*, exposto neste trabalho, fora o de que os trinta anos que separa *Student und Politik* de *Theorie des Kommunikativen*, serviram fundamentalmente para *chocar o ovo de serpente* que acabaria por fundamentar uma *ética do discurso*, bem como forjar os princípios necessários a constituição do *consenso liberal* no último quartel do século, o que inexcapavelmetne convertera-se em elogio ao processo em curso de *regressão cultural*, diagnosticado por Adorno e Horkheimer em *Dialektik der Aufklärung*.

Palavras-chave: 1. Jürgen Habermas (1929 –). 2. Neocontratualismo. 3. A nova teoria crítica e seu fundamento liberal-burguês 4. Regressão cultural. 5. Modernidade.

Abstract: Objective is to demonstrate in this paper that there is a process of inflection in the work of Habermas, who is full-starts with your *Student und Politik*, 1961 and, inescapably, with his *Theorie des Kommunikativen* work of 1981 this process of inflection, power-would observe the final demarcation of the break with the foundations of Habermas critical theory of society, thinkers present in the first generation of the Frankfurt School; and adherence to the principles and foundations of liberalism as a way to delineate and demarcate the process of building a social theory and a theory of social evolution, private and autonomous, put milestones in praise of capitalist society. Would treat the claim of a particular type of neo-contractualism overlooking the salvation of a project of modernity and rationality completely exhausted and by the bourgeois sociability and, therefore, could only substantiate the form and within the framework of cultural regression . In this process of inflection, a category arising from the first generation of theorists of the Frankfurt School had become central in social theory of Habermas, in that the design of state capitalism acquired centrality in its various and contradictory diagnoses of this time, such that if consubstanciaria as designing and late capitalism mediates the passage of the centrality of work category, even inscribed in the sphere logical and epistemological-epistemic, to the centrality of the category of politics. Such a radical paradigm shift began to progressively influence the new critical theory, inaugurated with the second generation of Habermas, that little or nothing had identified the first generation theorists of the Frankfurt School. Therefore, the diagnosis of this time, exposed in this work, out of the thirty years separates *Student und Politik* of *Theorie des Kommunikativen*, served primarily to hatch the egg of a serpent that would eventually support a discourse ethics, as well as forging principles required the constitution of the liberal consensus in the last quarter of the century, which was converted into inexcapavelmetne compliment to the ongoing process of cultural regression, diagnosed by Adorno and Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung*.

Keywords: 1. Jurgen Habermas (1929 -). 2. Neo-contractualism. 3. A new critical theory and its liberal-bourgeois basis 4. Cultural regression. 5. Modernity.

Os ombros suportam o mundo

Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus.
Tempo de absoluta depuração.
Tempo em que não se diz mais: meu amor.
Porque o amor resultou inútil.
E os olhos não choram.
E as mãos tecem apenas o rude trabalho.
E o coração está seco.
Em vão mulheres batem à porta, não abrirás.
Ficaste sozinho, a luz apagou-se,
mas na sombra teus olhos resplandecem enormes.
És todo certeza, já não sabes sofrer.
E nada esperas de teus amigos.
Pouco importa venha a velhice, que é a velhice?
Teu ombros suportam o mundo
e ele não pesa mais que a mão de uma criança.
As guerras, as fomes, as discussões dentro dos edifícios
provam apenas que a vida prossegue
e nem todos se libertaram ainda.
Alguns, achando bárbaro o espetáculo,
prefeririam (os delicados) morrer.
Chegou um tempo em que não adianta morrer.
Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação.

Carlos Drummond de Andrade

Agradecimentos:

Aos amigos-mestres: Alice Vicente, Alvaro Quelhas, Anderson Deo, Angélica Lovatto, Antonio Carlos Mazzeo, Claudinei Cássio Rezende, Emerson Correia da Silva, Erika Batista; Fábio Kazuo Ocada, Fátima Cabral, Francisco Luiz Corsi, Henrique Tahan Novaes, Jair Pinheiro, Jefferson Rodrigues Barbosa, José Carlos Bruni, José Marangoni Camargo, Laura Carolina Ferreira Braga do Carmo, Lúcia Arrais Morales, Marcos Tadeu Del Roio, Maria Orlanda Pinassi, Maria Ribeiro do Valle, Maria Valéria Barbosa, Mariana Lopes Morais, Meire Mathias, Patrizia Piozzi, Paulo Barsotti, Paulo Ribeiro da Cunha, Romulo de Castro, Pedro Geraldo Aparecido Novelli, Ricardo Alves de Lima, Rúbia Martins e Sueli Mendonça, com os quais aprendi o valor da humanidade, da importância da crítica radical e rigorosa, devido aos constantes diálogos, debates e reflexões em conjunto. Mais do que mestres tive o prazer de conviver cotidianamente, com alguns mais, com outros menos, mas sempre buscando cultivar o valor da humanidade e a ética, que só poderiam surgir a partir de outra forma de sociabilidade, que fosse capaz de emancipar a humanidade.

Um agradecimento especial aos amigos: Anderson Deo e Ricardo Alves de Lima, que abriram as portas de suas casas para me receber de forma generosa, em momentos de travessias conturbadas; e, a querida Mariana Lopes de Morais.

Aos amigos da UEM: Alex Willian Leite; Alexandre Pinto; Francieli Martins Batista; João Vicente Nascimento Lins; Nicolle Montalvão; Rodolfo Sanches; Rodrigo Bischoff Belli; e, Thais Pimentel.

Aos amigos da FAMEMA: Daniela Menezes; Grazi Casteluci; Ingrid Woerle de Souza; Isabela Walder Galiano; Luiz D' Elia Zanella; Miriane Borges Marques; Rafael Romero; Rondinelli Salvador Silva; Thiago Tavares; Tiago Cherbo; Vinicius Spazzapan e Yuri Barnabé.

À todos os membros da Revista Aurora, em particular à Danielle Ribeiro; Inês Santos; e, Vanessa Capistrano.

Aos funcionários dessa Instituição, sem os quais esta tese não seria possível. Em especial ao Benedito Mercho, Dirceu Antonio Mielo, Durvalina Marques Alves, Norico Higa Kuboyama e Silvio Aparecido Malan.

Aos meus familiares. Meus irmãos Márcio Daniel Lira Silva, Naidiana da Silva Siqueira e Vanessa Lira Silva. Aos meus sobrinhos queridos: Júlio, Matheus e Nádine. A minha mãe, Maria de Fátima da Silva. E, ao meu pai, Liracio de Lira, que se não tivesse tido suas primaveras interrompidas prematuramente orgulhar-se-ia deste trabalho.

À Universidade Estadual Paulista, na qual desenvolvi toda minha formação acadêmica e política. Em particular à Faculdade de Filosofia e Ciências/*Campus* de Marília, espaço oxigenado de discussão e reflexão crítica acerca da emancipação humana. Uma qualidade que deveria ser própria as Universidades, mas cada vez menos é encontrada nos espaços acadêmicos.

À Universidad Nacional de La Plata, na qual fui recebido gentilmente pelos professores doutores: Angel Pablo Tello e Jorge Claudio Szeinfeld; para realizar atividades relativas ao doutorado sandwich.

Ao Grupo de Pesquisa Cultura e Política do Mundo do Trabalho e ao Núcleo de Estudos de Ontologia Marxiana, a partir dos quais organizamos diversos trabalhos de formação, nos a partir dos quais fora forjada uma consciência crítica que em larga medida consubstancia este trabalho.

À Capes, pelo apoio financeiro à realização deste trabalho.

Aos Professores Antonio Carlos Mazzeo e Pedro Geraldo Aparecido Novelli, pela leitura acurada e rigorosa da primeira versão deste trabalho – apresentada no Exame de Qualificação –, que a partir das críticas valiosíssimos, apontamentos e sugestões colaboraram demasiadamente para o amadurecimento deste trabalho.

A Banca de Defesa, composta pelos professores doutores: Anderson Deo (UNESP); Antonio Carlos Mazzeo (UNESP e PUC/SP); Gabriel Conh (USP e UNIFESP); Jorge Grespan (USP); Marcos Tadeu Del Roio (UNESP); que através de suas intervenções críticas e rigorosas, mas sobretudo, genorosas, apontaram e ajudaram a esclarecer algumas fragilidades apresentadas no trabalho.

Sou especialmente grato ao Prof. Dr. Marcos Tadeu Del Roio, pelo exemplo que foi e é da crítica radical e pela maneira séria e rigorosa com a qual me orientou nos primeiros passos deste trabalho, que se deram ainda na graduação e que onze anos depois assume a forma dessa tese de doutorado. Com a dedicação de sempre soube conciliar a crítica generosa ao estímulo exigente. Todavia, os desvios e equívocos que possam vir a ser

apontados neste trabalho não são de sua responsabilidade, mas única e exclusivamente minha.

Dedicatória:

À Laura.

Viver é negócio muito perigoso [...].
Porque aprender a viver é que é o viver
mesmo [...]. Travessia perigosa, mas é
da vida. (Guimarães Rosa)

Sumário:

Introdução: p.15

Capítulo I: A construção da hegemonia civil da cultura política liberal no último quartel do século XX.

Introdução: ..... p. 23
Parte I: A tessitura social do nascimento e recomposição do liberalismo..... p. 24
Parte II: O *Welfare State* como interstício de uma nova ofensiva liberal-burguesa..... p.31

Parte III: A mundialização e a financeirização do capital ..... p. 44

Parte IV: 1929: o último canto do cisne? *O canto do cisne da ortodoxia liberal-conservadora anglo-saxão* ..... p. 47
Parte V: O liberalismo renovado de Habermas: o duro consenso dos anos de 1980 ..... p. 59

Conclusão: p.92

Capítulo II: Os caminho da (dês) razão de Habermas.

Introdução: p.93

Parte I: A crítica da razão e o neoracionalismo ..... p. 95
Parte II: A teoria da ação comunicativa enquanto expressão do neoracionalismo de Habermas: os fundamentos do neocontratualismo habermasiano ..... p. 116
Parte III: O neoracionalismo e sua face irracionalista: o desaparecimento da crítica à razão e a afirmação do senso comum ..... p. 126
Parte IV: Algumas influencias de Habermas ..... p. 147
Conclusão: ..... p. 154

Capítulo III: Contratualismo e Neocontratualismo: a destruição da razão e o novo marco do projeto de modernidade inacabada.

Introdução: p.157

Parte I: A *teoria da ação* e da *racionalidade comunicativa*: hospede permenente do *Grand Hotel Abrundg* ..... p. 157

Parte II: A bidimensionalidade do mundo de Habermas: o fragmento da razão . ..... p. 174

Parte III: O liberalismo e o contratualismo clássico: os fundamentos do mundo bidimensional de Habermas p.181

Conclusão: ..... p. 201

Capítulo IV: Sociedade Bidimensional, Classes Sociais e Partidos Políticos

Introdução: ..... p. 203

Parte I: A centralidade do Partido Político no Estado Moderno: o intelectual orgânico coletivo das *classes fundamentais* ..... p. 203

Parte II: A *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes* e o debate acerca da ingovernabilidade da democracia ..... p. 213

Parte III: Sociedade fragmentária e o irracionalismo da bidimensionalidade ..... p. 228

Conclusão: ..... p. 242

Capítulo V: O desparecimento da consciência na história do pensamento: a dissolução da história e do sujeito na linguagem do consenso.

Introdução: ..... p. 244

Parte I: O *combate pela consciência* e a *apologética burguesa* p.248

Parte II: O *combate pela consciência* e os fundamentos marxianos..... p. 255

Parte III: A dissolução da história e a teoria da anti-história: os princípios da linguagem do consenso..... p.262

Parte IV: A crítica resignada aos destruidores da razão: a necessidade de recolocar o projeto civilizatório liberal-burguês nos marcos da racionalidade possível..... p. 280

Parte V: A teoria da ação comunicativa enquanto representação do consenso..... p. 293

Conclusão: ..... p. 315

Capítulo VI: A soberania popular e a autonomia enquanto fundamentos do Estado Democrático de Direito.

Introdução: ..... p. 317

Parte I: O *neokantismo* como fundamento do *liberalismo renovado*: a *função social* do *neocontratualismo* ..... p. 317

Parte II: O renascimento da filosofia constitutcionalista: o debate da alta *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa no processo de repropositura do liberalismo renovado ..... p. 342

Parte III: A moral deontológica enquanto fundamento e garantia do fenômeno do pluralismo ..... p. 352

Parte IV: O debate entre Jonh Rawls e Jürgen Habermas acerca da propostitura do liberalismo renovado na forma do *neocontratualismo*..... p. 370

Conclusão: ..... p. 378

Capítulo VII: O neocontratualismo habermasiano: a fusão entre *princípio do discurso* e *forma jurídica*.

Introdução: ..... p. 379

Parte I: O *fetichismo da autolegislação* como fundamento objetivo e subjetivo do Estado Democrático de Direito ..... p. 379

Parte II: A filosofia hegeliana como síntese objetiva e subjetiva do *Iluminismo*: os limites do projeto civilizatório e da razão moderna ..... p. 397

Parte III: O paradigma da *modernidade inacabada*: os fundamentos irracionais do *Estado Democrático de Direito* como representação ideo-reflexíva do ideario de *emancipação moderna* ..... p. 433

Parte IV: Teoria da democracia: política e democracia deliberativa ..... p. 442

Conclusão: ..... p. 454

Capítulo VIII: Teoria da democracia em Habermas: a conciliação entre Capitalismo e Democracia.

Introdução: ..... p. 456

Parte I: O jovem Habermas: o processo de ruptura com a teoria crítica e a constituição de uma nova teoria crítica. ..... p. 457

Parte II: *Capitalismo Tardio* e *Democracia Deliberativa*: a nova *ética do discurso* do capital. ..... p. 463

Parte II: O marxismo de Habermas. ..... p. 485

Parte III: questão da razão e da emancipação em Habermas. ..... p. 525

Parte IV: O liberalismo renovado de Habermas: o duro consenso dos anos de 1980. ..... p. 543

Conclusão: ..... p. 543

Conclusão ..... p. 543

Referências ..... p. 545

"Eu atravesso as coisas – e no meio da travessia não vejo! –
só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada.
Assaz o senhor sabe: a gente quer passar um rio a
nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto mais embaixo,
bem diverso do que em primeiro se pensou (...)
o real não está na saída nem na chegada:
ele se dispõe para a gente é no meio da travessia..."
(João Guimarães Rosa, 1986).

Introdução:

Nada mais apropriado para abrir esta tese, que recebera o título de *A linguagem do consenso nos marcos da regressão cultural: o fim da consciência e a construção do neocontratualismo de Jürgen Habermas*, do que a imagem do quadro de Giorgio Vasari (1511-1564) e Cristofano Gherardi (1508-1556). *Cronos mutilando Urano* representa o encerramento da fase cosmogônica da Teogonia. É, justamente, a nova fase que se abre que nos interessa enquanto determinação sócio-cultural, que teria sua primeira forma de entendimento a partir da leitura mítica da realidade social. A questão fundamental deste trabalho são as determinações sócio-culturais da política, bem como a forma reificada que assume entre os homens. A *teoria social* de Habermas fora constituída e forjada a partir de uma concepção de política que acabara por assumir uma forma mágica, mítico-religiosa, a partir da qual se chegaria a resolução de todos os problemas contemporâneos, assumindo ora a forma de mito, ora a forma de rito, fundamentais a constituição do entendimento e de consensos nas sociedades contemporâneas.

Pode-se dizer que a nova fase que se abre com a mutilação de Urano, caracterizar-se-ia essencialmente pelo nascimento da política, enquanto forma de administração e organização das desigualdades e das diferenças sociais, de tal forma a se instituir formas diversas de estratificação social e hierarquizações. Do ponto de vista mitológico, a união entre os deuses Urano e Gaia resultou em uma prole que passaria a ocupar lugar central na mitologia grega, naquilo que diz respeito ao nascimento da política. Como Urano caracterizava-se por ser um deus demasiadamente voltado aos prazeres, acabava por bloquear o curso natural de nascimento de sua prole, como forma de impedir sua sucessão e o questionamento do poder instituído. Nestes termos, a mutilação de Urano não pode ser compreendida enquanto um mero ato violento e/ou de fúria "parricida", mas enquanto um

ato político, que se desdobra e adquire diversas determinações sócio-culturais. Por um lado, o próprio ato de Urano tratava-se de um ato político, todavia, sem um nível de mediação elevado, visto que impedia o florescimento de sua gênese como forma de impedir que seus filhos desfrutassem da adoração dos demais deuses. Assim, para impedir a sucessão e governar eternamente, Urano exilava seus filhos no ventre de Gaia.

A partir da união entre Urano e Gaia, foram gerados os doze Titãs, bem como os Ciclopes e os Hecatônquios. Tratara-se de uma prole poderosa, com poderes extraordinários, que em algum momento voltar-se-iam contra seu pai. A ação política de Urano, de exilar seus filhos no ventre de Gaia, teria como fundamento o temor que Urano cultivara, de ser destronado pelos seus filhos. A partir da ação política de Urano a questão fundamental passaria a girar em torno da soberania e da autoridade política que ascenderia ao trono para governar. A partir de um ardil de Gaia, que se voltara contra a tirania de Urano, forjara a partir do aço retirado de seu próprio peito a foice dentada, que seu filho Cronos manejaria para mutilar seu pai e fundar a primeira monarquia. A luxúria de Urano o teria conduzido a ruína, na medida em que não percebera o ardil de Gaia, que planejara, juntamente, com seu filho, golpeá-lo e constituir uma nova forma de dominação. Ao mutilar seu pai, Cronos ascendera ao poder, na medida em que liberou-se a si e a seus irmãos do julgo de seu pai, cindindo definitivamente o céu e a terra. O ato violento de Crono é, ao mesmo tempo, um ato de liberdade e emancipação, na medida em que se tornara necessário para se salvar do julgo de seu pai tirano, mas não se limitaria a isso, visto que este mesmo ato de violência inaugurou a política como forma de hierarquizar e estabelecer um novo tipo de domínio sobre os deuses. Tratar-se-ia da constituição de um tipo de autoridade, que veria sua legitimidade repousar no consenso obtido a partir da hierarquização e da divisão de poderes entre os deuses.

O ato violento de Crono é um ato de justiça, mas ao mesmo tempo, um ato político. Todavia, a partir do momento em que se institui a política enquanto forma mediativa de administração e organização das desigualdades, a partir de uma determinada concepção de poder instituído, que ao fim e ao cabo, fora conquistado e mantido pela violência, a questão da soberania e da legitimidade passaram a ocupar lugar central entre os homens, visto que o poder instituído seria sempre contestado por aqueles que em maior ou menor proporção se sentissem prejudicados pela dominação instituída. Neste ponto, surge a natureza e o

fundamento primeiro da política, visto que a questão da soberania e da legitimidade do poder, recairia em última instância na ação violenta, seja para conquistar o poder, seja para mantê-lo. Não por um acaso, Cronos enfrentara o mesmo problema que seu pai, visto que tanto seus irmãos quanto sua prole, por possuírem poderes extraordinários, ameaçavam sua soberania. Devido sua natureza desigual e violenta, o poder estabelecido passara a sofrer constantes questionamentos daqueles submetidos em maior ou menor proporção a forma de dominação instituída. A guerra dos deuses e a vitória de Zeus é o resultado desse questionamento do poder.

Cronos é o primeiro monarca, segundo a tradição hesiódico. Caracterizava-se por ser um príncipe, no sentido de Maquiavel, com grande *virtú* e hábil na percepção e no manejo da *fortuna*. Tratava-se de um príncipe violento, astucioso e desconfiado. Seu reinado inaugura o problema da sucessão e da soberania. Enquanto que no Império regido por seu pai Urano, a questão fundamental girava em torno do binômio: ordem x desordem; em seu Império, a questão fundamental girava em torno do binômio: ordem x poder. Tratava-se da luta não somente pelo poder, mas pela hegemonia entre todos os deuses (VERNANT, 2002).

Ao ascender ao trono, Cronos desposara Reia. Dessa relação nasceram seis filhos, dos quais o mais importante seria seu filho mais novo, Zeus. Diferentemente, de seu pai, para evitar a questão do questionamento e da legitimidade do poder instituído, Cronos engolira seus filhos e os exilara dentro de seu próprio ventre. A questão do temor da violência política que e algum momento se voltaria com força contra aquele que ascendeu ao poder, colocara-se de maneira clara para Cronos. O jogo político passaria a se dar tanto a partir das relações diretas entre governante e governados, quanto a partir de alianças e conspirações que visariam derrocar o poder instituído, porque fundado na desigualdade.

Urano, Gaia e Reia conspiraram contra Cronos, para poder salvar sua prole. O único que escapara ao trágico destino, fora Zeus. Seu pai, sua mãe e sua esposa, ardilosamente constituem uma *métis*. Assim, Reia dera a luz clandestinamente a Zeus em Creta. No lugar das vestimentas de seu filho, Reia enrolara uma pedra, que ofereceu a Cronos para devorar Pensando ser seu sexto filho, o engolira prontamente. Ao sobreviver ao destino trágico que lhe era reservado, Zeus carregara consigo a astúcia vigilante: *métis* que o salvara da morte.

Fora justamente à astúcia vigilante, combinada a um poder inigualável que fizera com que Zeus vencera a luta travada entre Olímpios e Titãs. Métis fora responsável pelo ardil que fez com que Cronos vomitasse toda a linhagem cronida, para que pudessem se unir a seu irmão Zeus na luta pelo poder, contra os Titãs. Zeus fizera uma aliança política com os irmãos dos Titãs: Ciclopes e os Cem-braços, que passaram para o lado dos Olímipios e tornam-se os guardiões fieis de Zeus. Nesse novo cenário para que se constituísse um novo domínio capaz ordenar a disputa pelo poder, tornara-se necessário o uso violento da força.

Os Olímpios venceram a guerra contra os Titãs e elevou Zeus a condição de segundo soberano. A derrota de Tifon marcou o fim das lutas pela soberania, na medida em que Zeus reinara e dividira as honrarias e os privilégios de seu reinado com seus aliados. A partir de então, Zeus instituíra uma espécie de contrato com seus súditos, a partir do qual passaria a regular e a punir as ações de cada um, na medida em que todos encontrar-se-iam submetidos ao poder instituído. Pode-se dizer que surge uma concepção de direito, enquanto forma mediativa e punitiva daqueles que se rebelam e/ou transgridem as normas instituídas.

Vencida a guerra Zeus casou-se com Métis. Todavia, diferentemente de seus antecessores, percebera que seu casamento e os frutos de sua união acabaria por reservar-lhe o mesmo destino de seus antecessores. Assim, Zeus desposou, dominou e engoliu Métis, como forma de evitar a sucessão e governar eternamente entre os deuses. Neste sentido, Zeus tornara-se o *metieta*, visto que ele próprio convertera-se e incorporara a astúcia ardilosa de Métis (VERNANT, 2002). A soberania e a legitimidade do poder deixaria de ser um problema, visto que Zeus tornara-se ele próprio à soberania, constituindo um governo estável e permanente, na medida em que combinava métis com a força. Como se incorporasse o Centauro Quíron de Maquiavel.

Para manter a governança e a estabilidade, Zeus instituíra certa concepção de justiça, que se fundamentaria em uma idéia de direito que carregava consigo o momento da punição, a partir da qual passaria a governar soberanamente sobre os deuses do Olimpo. Um exemplo da concepção de justiça instituída por Zeus, fora o castigo imposto a Prometeu. Antes da guerra pelo poder, homens e deuses viviam juntos, a partir do momento em que se forjou a guerra entre Titãs e Olimpios; e, ocorreu a vitória destes sobre aqueles,

se deu a divisão dos poderes e a partilha das honrarias, o que teria separado definitivamente os deuses dos homens, o céu da terra. Prometeu representara um princípio de contestação, frente ao novo poder instituído por Zeus. Não visava à derrocada do soberano, muito menos ocupar o seu lugar, mas contestava a partilha realizada. O filho de Jápeto de forma astuciosa roubara o fogo do Olimpo e presenteara os homens. Frente ao ato de rebeldia de Prometeu, Zeus o acorrentou no monte Cáucaso, durante 30 mil anos, nos quais teria seu fígado mutilado por uma águia. Como Prometeu era imortal, seu fígado se reconstituía, de tal forma que sofreria os 30 mil anos, vendo a ave devorar seu fígado, enquanto este se reconstituía.

A partir deste entendimento da política, enquanto cultura social própria do Ocidente, fora que se desenvolveu a crítica imanente a *teoria social* de Jürgen Habermas, na medida em que compreendera a política enquanto esfera de liberdade e emancipação. Todavia, sem tomar em conta as diversas mediações e formas determinativas a partir da qual a política se constituíra. O filósofo alemão em questão a compreendera enquanto esfera racional, voltada ao entendimento, sem expor sua natureza inevitável e inescapavelmente violenta, na medida em que se fundamentara e erguera-se a partir da desigualdade, sendo sua função social administrá-la e organizá-la a partir do próprio ardil político. Assim, o jogo político só pode e só poderia ser compreendido enquanto ardil justificador e legitimador das desigualdades instituídas, de tal forma que ora assumiria a forma da força da espada ora a do consenso motivado racionalmente. Tratar-se-ia de compreender essa relação e essa dinâmica, para se compreender a natureza da política. O intento desse trabalho fora justamente o de demonstrar as inconsistências da concepção de política forjada por Habermas, bem como o de demonstrar sua função social.

* *

Essa primeira parte da introdução possui dois objetivos: a) o primeiro, diz respeito a justificativa da capa escolhida para ilustrar a discussão dessa tese; e, b) o segundo, caminha no sentido de que ao justificar a escolha dessa gravura e explicá-la a partir da mitologia grega, poderíamos compreender a política enquanto esfera sócio-cultural própria do

Ocidente, que ao longo de sua trajetória, expressara enquanto característica fundamental os princípios de um projeto de civilização, que acabou por elevar o ardil da política enquanto forma prímigena de conquista e dominação de outros povos. Poder-se-ia dizer que o *projeto de modernidade liberal-burguês*, foi o que melhor incorporou os princípios de expansão e dominação do Ocidente para as demais esferas do mundo, tendo na política e em sua natureza violenta, todavia, vestida pelo projeto de modernidade e de civilização Ocidental, que sempre se quis racional e superior.

O *projeto de modernidade*, fundamentado essencialmente em um processo civilizatório, teria como mecanismo de expansão e dominção dos princípios fundamentais: *a) o livre mercado*; e, *b) a democracia liberal*. Pode-se dizer que na medida em que tais princípios se consolidaram no Ocidente, passaram a conduzir o processo de civilização Ocidental, marcado por um projeto de conquistas e dominação. Nestes termos, a política ocuparia lugar central. Todavia, a política apareceria não enquanto esfera administrativo-organizativa das diferenças e desigualdades sociais, que teria na violência seu fundamento primeiro, mas como forma deificada de emancipação e racionalidade, como principio ético universal. Na medida em que a categoria da política adquiriu centralidade frente ao projeto de modernidade e ao processo civilizatório, acabou por determinar-se enquanto princípio ético, a partir do qual se poderia governar um tipo de sociedade particular, marcada pela complexidade e pluralidade; e, na medida em que tais princípios se firmavam consubstanciaram a tese da inevitabilidade de sociedades complexas e plurais centradas no Estado. Seria, justamente, a partir da consolidação de tais pressupostos – que não são meramente teóricos, mas e fundamentalmente sócio-culturais –, que se tornou viável a propositura de um *neocontratualismo*, como forma de viabilizar o consenso e o entendimento, acerca de um *projeto de modernidade* e de *razão* esgotado, em todas as suas esferas e que cada vez mais passou a se determinar sob a forma da barbárie e da desrazão.

Neste sentido, buscou-se a partir desse trabalho realizar uma análise imanente da obra de Habermas, que se movimentou a partir de três eixos básicos: a) o primeiro movimento, diz respeito a exposição do quadro-conceitual analítico que se determinouobjetiva e subjetivamente a partir da obra de Jürgen Habermas, nos mais diversos momentos de sua obra, de tal forma a expor e explicar suas principais categorias, bem como articulá-las e cotejá-las dentro de uma *teoria social*, a partir do movimento e da

dinâmica que surgem nos mais variados trabalhos do pensador alemão em questão. Ou seja, tratar-se-ia de fazer uma análise imanente da obra de Jürgen Habermas, a partir dos contornos e limites de sua própria obra, de tal forma a expor e compreender o quadro-conceitual análitico, tal qual o filósofo alemão propusera; b) o segundo movimento caminhou no sentido da exposição das principais interlocuções que Habermas estabelecera na construção de sua obra. Ou seja, tratar-se-ia os elementos categóricos que influenciaram sua obra, de tal forma a se compreender a que questões ou a qual/quais teoria(s) social(is) o filósofo alemão visara responder. Nesse sentido, articulou um conjunto de teóricos que influenciaram sua obra, alguns em maior outros em menores proporção, de tal forma a se constituir uma unidade teórico-prática de *combate pela consciência*. Na medida em que seus interlocutores vão aparecendo, torna-se possível passar ao último movimento. Seja ele: c) expor a função social da *teoria social* de Habermas, em um determinado tempo e espaço, particulares, de tal forma a compreender sua obra enquanto determinação histórico-social que exigira uma determinada posição e resposta a um contexto caracterizado a partir de determinada correlação de forças, bem como de determinado padrão de acumulação do capital.

Este movimento onto-gnosio-epistêmico, compreendido enquanto expressão de uma totalidade concreta, na medida em que se caracteriza por ser síntese de múltiplas determinações, acabara por criar as condições para se defender a tese deste trabalho, seja ela: a de que ao longo de sua trajetória político-intelectual Jürgen Habermas desenvolvera e propusera uma teoria neocontratualista, que se fundamenta em duas concepções centrais na obra do filósofo alemão: a) sua *teoria da modernidade*, a partir da qual compreendera que os princípios e ideários liberais – portadores por excelência de um potencial emancipatório –, presentes nos contratualistas clássicos, não foram realizados; de tal forma a defender a tese de que o projeto de modernidade caracterizaria por ser inacabado. O que significaria recolocar em marcha o processo civilizatório, de caráter universal, liberal-burguês; e, b) sua *teoria da dupla racionalização*, a partir da qual defendera que os diversos teóricos das ciências sociais, entre os quais Marx, Weber e Durkheim, mas também Adorno, Horkheimer e Lukács, desenvolveram uma teoria da modernidade, todavia centrada *na ação e na racionalidade instrumental e estratégica*, de tal forma a não compreenderem o caráter e a natureza da *ação e da racionalidade comunicativa*, enquanto esfera inteiramente

voltada a constituição de *consensos* e do *entendimento*, visto que repousara em pretensões de validade refutáveis e que, portanto, tenderia a prevalecer o *princípio do melhor argumento*.

Tratar-se-ia de salvaguardar o projeto de modernidade, tido enquanto inacabado, na medida em que os principais pensadores das ciências sociais, cada qual a sua maneira, apontavam claramente para o esgotamento tanto do projeto de modernidade quanto de racionalidade liberal-burguês, que em seus contornos tendenria a produzir desrazão. Neste sentido, tratar-se-ia de recuperar os princípios presentes no contratualismo clássicos, na medida em que eram compreendidos enquanto potencial de emancipação não realizados, como forma de compor o novo contrato social. Em largos traços isso significaria objetivamente repropor os dois fundamentos básicos do projeto de modernidade e civilização burguesa: a) repropor os princípios do *livre mercado*, caracterizado enquanto expressão do mais elevado grau de liberdade já alcançado pelos indivíduos; e, b) repropor os princípios da *democracia liberal*, caracterizados enquanto método técnico-procedimento a partir do qual se poderia garantir o mais elevado grau de liberadade, que teria seu fundamento e natureza justamente nas formas determinativas do *livre mercado*. Neste sentido, a tese deste trabalho demonstrara as formas determinativas e de consubstanciação do *neocontratualismo* de Jürgen Habermas, bem como seu caráter de *regressão cultural*. O conceito de *regressão cultural*, assume neste trabalho a forma e o conteúdo tal qual aparece em *Dialektik der Aufklärung*, ou seja, enquanto expressão determinativa de um processo de sociabilidade esgotado e que em sua marcha tenderia a produzir barbárie e desrazão.

CAPÍTULO I: A CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA CIVIL DA CULTURA POLÍTICA LIBERAL NO ÚLTIMO QUARTEL DO SÉCULO XX.

Introdução:

Objetiva-se com este capítulo introdutório expor as formas determinativas histórico-culturais do novo arranjo político-econômico e jurídico-institucional, inscrito no último quartel do século XX, que se caracterizou essencialmente pelo renascimento do *liberalismo* e de suas diversas variantes, enquanto expressão de um novo consenso social. Tal fenômeno social fora de fundamental importância na medida em que representou a consolidação de um novo *padrão de acumulação do capital*, que se impôs a partir da derrocada do *consenso keynesiano*, bem como a abertura da *crise estrutural do capital*, que se abriu nos anos de 1970. Neste sentido, buscar-se-á demonstrar que o fenômeno social de renascimento do *liberalismo* e todas suas formas determinativas, objetivas e subjetivas, não podem e nem devem ser caracterizadas enquanto um raio em céu azul, mas como resultado da *luta de classes* e da *guerra de posição*, travada pelas *frações de classe neoconservadoras*, que articularam um conjunto de instituições político-econômicas e sócio-culutrais, a fim de constituir e consolidar os princípios de uma *hegemonia civil*, que se desenharia de forma explicita e consistente a partir de meados dos anos de 1970; e, que encontraria no *thatcherismo* e no *reaganismo*, sua forma e conteúdo mais radical. Todavia, outras variáveis de um liberalismo de tipo renovado se imporia nesse contexto, enquanto formas constitutivas do consenso. Seria neste liberalismo de outras matizes que se poderia encontrar a *teoria social* de Jürgen Habermas – objeto de discussão desse trabalho. Assim, este primeiro capítulo visa reconstituir alguns fios sociais, de tal forma que se torne possível tecer uma teia social a partir da qual se possa compreender o contexto histórico-cultural no qual Habermas estava inserido, nos mais diversos momento de construção de sua *teoria social*. Ora, tal procedimento se faz necessário, justamente, para se ter certa dimensão acerca da realidade social a qual a *teoria social* de Habermas buscou responder.

Parte I: A tessitura social do nascimento e recomposição do liberalismo

Pode-se dizer que o fenômeno do renascimento do liberalismo no último quartel do século XX, determinou-se enquanto cultura política. Tal características coloca-se de forma imperiosa para se compreender o processo constitutivo da *hegemonia civil*, forjada pelo liberalismo em um contexto de *crise estrutural do capital* (MÉSZÁROS, 2004, p.16-17) e forte ofensiva da economia política do capital sobre o trabalho. Neste sentido, tornar-se-ia de fundamental importância destacar que o liberalismo renasceu a partir de diversas variantes, de tal forma que se poderia observar diversas matizes de liberalismo nesse processo. Esse elemento destacado, torna-se de fundamental importância para compreendermos a exata localização da *teoria social* de Jürgen Habermas nesse processo.

Ora, a tese deste trabalho caminhou, precisamente, no sentido da compreensão de que a *teoria social* de Habermas desenvolveu-se ao longo de uma trajetória político-intelectual marcada pela ambivalência, bem como pela influência de *teorias sociais* contraditórias. Tal característica o conduzira a *diagnósticos de época* distintos, na medida em que desde sua primeira obra *Student und Politik* de 1961, ficara claro que o autor elegera a centralidade da categoria política enquanto epicentro de sua *teoria social*, de tal forma que a questão fundamental giraria em torno da relação entre *capitalismo* e *democracia*. Ao longo das três décadas que se seguiram a essa obra, a relação entre *capitalismo* e *democracia*, passou a movimentar-se a partir diversos contornos, nos quais ora Habermas compreendera enquanto esferas contraditórias que se excluíam, ora enquanto esferas que se relacionariam e se complementariam de forma mútua. Este fora o *diagnóstico de época* que apareceu em *Theorie des kommunikativen handelns* de 1981, no qual *capitalismo tardio* e *democracia efetiva* passaram por um processo de conciliação e de relação mútua.

Seria, exatamente, a partir desse sentido ora exposta, que se compreenderia a teoria social de Habermas, enquanto expressão e variante desse liberalismo renovado, que surge nos anos de 1970. Entretanto, apesar do liberalismo renovado aparece com diferentes matizes, tratar-se-ia de um mesmo processo, no qual diversas tendências do liberalismo passam a construir o consenso social acerca do novo processo de acumulação do capital que se abria.

Obviamente, que a que se tornou mais conhecida, precisamente, por suas características diretas, radicais e diria autocráticas, fora aquela denominada de *neoliberalismo*, que tinha em Friedrich von Hayek (1899-1992), sua figura mais destacada. No entanto, poder-se-ia observar outras matizes, como aquela defendida por Jürgen Habermas e John Ralws, que encontraram na repropositura do *neocontratualismo* os requisitos necessários a constituição de um tipo particular de consenso, tido como racional, que traria consigo a defesa de uma filosofia constitucionalista, ou seja, tratar-se-ia de um tipo particular de liberalismo considerado republicano, que buscaria fundamentar uma *teoria da justiça* em bases racionais, ao mesmo tempo em que se fundamentasse em princípios de emancipação. Não se tratava única e exclusivamente de uma *teoria social* capaz de garantir a constituição do novo padrão de acumulação do capital, mas da propositura de uma *teoria social* que fosse capaz de criar e articular um conjunto de mecanismos de entendimento, capazes de constituir o consenso acerca de determinada forma de sociabilidade, de tal forma a lhe atribuir um caráter de justiça e de fundamento racional emancipatório. Tratar-se-ia de colocara em pauta o tema da legitimidade, bem como as formas constitutivas de consenso, em um processo de crise de sociabilidade que se alastrava progressivamente. Não por um acaso, a questão fundamental de tais autores, passaria pela adoção dos princípios contratualistas.

No entanto, tonar-se-ia de fundamental importância compreender o processo propositivo do *neoliberalismo*, devido sua organicidade teórico-prática, justamente para se compreender o terreno que tornara possível a emergência e a propositura das *teorias sociais* de Jürgen Habermas e John Ralws. De um lado, poderia-se observar um tipo de liberalismo fundamentado no enfrentamento direto, a partir do qual se tentaria alterar a *correlação de forças* acerca do processo sócio-metabólico constitutivo do capital, em favor de uma concepção mais eficaz de produção e reprodução do capital. Por outro lado, poder-se-ia observar um outro tipo de liberalismo, mais preocupado em constituir o *entendimento* e o *consenso social*, acerca da forma de sociabilidade do que propriamente fazer o enfrentamento direto, como se propusera os neoliberais. Apesar de aparentemente contraditórios, tais *teorias sociais* tenderiam a se complementar em uma perspectiva teórico-prática de construção de uma *hegemonia civil* liberal, que teria como fundamento a

unidade de dois princípios básicos: *a) a defesa do livre mercado*; e, *b) a defesa da democracia liberal*.

Obviamente, que constituir uma cultura política consensual colocaria-se enquanto tarefa mais difícil do que realizar o embate direto e entrincheirado acerca de *visões de mundo* e de *vida boa*. Justamente, neste ponto é que a obra de Jürgen Habermas se tornaria fundamental, na medida em que buscava alicerçar o consenso em uma *teoria da modernidade*, bem como em uma *teoria da dupla racionalização*, como forma de compreendê-lo enquanto representação racional de um processo necessário a completude do potencial de emancipação presente no *liberalismo clássico* e que, portanto, ao ser realizado poderia completar o *projeto de modernidade* e de *civilização liberal-burguês*. Ou seja, o *neocontratualismo* de Habermas assumira uma forma complexa e sofisticada de propositura de um projeto de civilização, fundamentado na racionalidade. Não por um acaso a questão do *entendimento* e *da comunicação* tornaram-se questões centrais em sua obra. Neste sentido, justificaria a escolha ora feita, de se estudar a fundo a teoria social de Habermas, como forma de expor a dinâmica e o movimento interno de sua obra, a realidade social a qual tal obra respondera, bem como a função social que tal obra adquiriu em determinado contexto histórico-social. Entende-se que a partir do momento em que a ambiguidade presente em sua trajetória se desfaz, Habermas passou a ocupar lugar destacado e privilegiado entre a mais elevada *intelectualidade orgânica das classes dominantes*, justamente, porque sua obra fora capaz de conciliar e construir certo tipo de consenso acerca da relação entre capitalismo e democracia – problema recorrente e fundamental na cultura política liberal.

Pode-se dizer que o processo constitutivo dessa variante de renascimento do liberalismo, denominada de *neoliberalismo* se iniciou a partir dos resultados da Grande Depressão expressa pela crise de 1929, com a crítica das diferentes *frações de classes* de matiz liberal às múltiplas formas de manifestação do *Welfare State*, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. Nestes termos, a crítica liberal ao *Welfare State*, enquanto expressão de um projeto político-intelectual acadêmico desenvolveu-se e se articulou a partir de três tradicionais Universidades, que acabaram por partejar uma tríade de Escolas econômicas

que influenciou profundamente o pós-guerra, sejam estas: Escola Austríaca[1]; Escola de Chicago[2]; e a Escola da Virginia[3].

Segundo o historiador inglês Perry Anderson, o *neoliberalismo* – concebido enquanto reação teórico-prática ao Estado de bem-estar social –, encontra suas origens na publicação do manifesto político *The Road of Serfdom* de 1944 do pensador austríaco, naturalizado inglês em 1938, Friedrich von Hayek. Portanto, a crítica ao *consenso keynesiano*, bem como a (re)propositura do liberalismo surgiu no desenlace da Segunda Guerra Mundial, como expressão do *neoconservadorismo liberal* que visara reorganizar e administrar as relações sociais de produção do capital a partir do receituário liberal clássico. Ora, o *neoliberalismo* – extemporâneo por natureza –, forjara uma doutrina político-econômica *neoconservadora* que ao atribuir ao *Welfare State* um caráter de Estado Absoluto, pelo qual segundo os liberais, cometiam-se arbitrariedades e se violavam as liberdades individuais, acabara por falsear a história. O adjetivo extemporâneo acima empregado expressa o processo de *decadência ideológica*[4] no qual tal obra se encontrara, pois, se por um lado, o *liberalismo clássico* visava lutar contra as corporações, as políticas mercantis, bem como pela determinação social das liberdades políticas, civis e individuais, mesmo que restritas e limitadas; por outro, esse *novo liberalismo* visava meramente a

---

[1] A Tradicional Escola Austríaca de Economia partejou os principais representantes da doutrina (neo)liberal – pode-se conceber os pensadores neoclássicos, enquanto a primeira forma e manifestação do que viria a ser o fenômeno social do neoliberalismo, na medida em que propuseram-se a resgatar o liberalismo clássico, dando-lhe uma nova roupagem, de tal forma a abandonar a teoria do valor-trabalho e substituí-la pela teoria dos preços ou utilidade marginal –, tanto no século XIX quanto no século XX, entre seus mais proeminentes representantes encontram-se os seguintes economistas: Alfred Marshall; William Stanley; Léon Walras; Stanley Jevons; Karl Menger (1840-1921); Friedrich von Wieser (1851-1926); Böhm-Bawerk; Ludwig von Mises (1881-1973).

[2] [...] entre seus quadros estão nomes do porte de Jacob Viner, Frank Night, Henry Simons. Nos anos 40, a Escola passa para a liderança de T.W. Schultz, celebrizado pelos seus estudos sobre a agricultura e educação (a teoria do capital humano). É ainda nessa época que alça vôos a carreira acadêmica de Milton Friedman. Depois dos anos 50, a visão de Friedman e George Stigler torna-se hegemônica.[...]”(MORAES, 1996, p122).

[3] A *Public Choice* tinha como principais representantes James Buchanan e Gordon Tullock e buscavam “[...] estender as premissas da microeconomia ao comportamento político dos indivíduos [...]” (MORAES, 2001, p.45).

[4] [...] Esta tem início quando a burguesia domina o poder político e a luta de classe entre ela e o proletariado se coloca no centro do cenário histórico. Esta luta de classe, diz Marx, “dobrou finados pela ciência econômica burguesa. Agora não se trata mais de saber se este ou aquele teorema é verdadeiro, mas sim se é útil ou prejudicial ao capital, cômodo ou incomodo, contrário aos regulamentos da polícia ou não. Em lugar da pesquisa desinteressada, temos a atividade de espadachins assalariados; em lugar de uma análise cientifica despida de preconceitos, a má consciência e a premeditação da apologética” (LUKÁCS, 1968, p.50).

recomposição e a justificativa de uma forma de organização e de administração da vida social (LUKÁCS, 1968, p.60).

O livro *The Road of Serfdom* de Hayek, caracterizado por ser mais um manifesto político do que uma obra científica propriamente, não continha nenhuma originalidade político-econômica e poderia ser caracterizado enquanto expressão de árido movimento metodológico, na medida em que defendera a tese de que o planejamento político-econômico, bem como das diversas áreas sociais (educação, saúde, habitação...) de intervenção estatal, teria conduzido as sociedade contemporâneas a regimes totalitários[5]. A tese de Hayek sustentava-se na argumentação de que a administração e organização da atividade econômica realizada pelo Estado necessitavam da supressão da liberdade individual. Destarte, a única possibilidade de se garantir as liberdades individuais e a dignidade humana seria a partir do exercício do *livre mercado*. Observa-se que em Hayek a questão fundamental encontra-se na defesa de apenas um dos princípios do projeto de modernidade e de civilização liberal-burguês. O outro princípio – *democracia liberal* –, apareceria nas outras matizes liberais, principalmente a partir da *theory of justice* de John Rawls e da *theorie des kommunikativen handelns* de Jürgen Habermas. Tratar-se-ia de unificar esses dois princípios universais, que assumiram nos processos de *Revolução Burguesa Clássica*, um caráter civilizatório, em uma perspectiva *neocontratualista*. Assim, como nos neoliberais a crítica ao *Welfare* aparece, tanto em Rawls quanto em Habermas, todavia, a partir de uma *teoria da democracia* e da *justiça*, tão complexa quanto sofisticada, que a crítica se dilui no elogio ao potencial de emancipação inscrito na esfera dos direitos civis e políticos, de tal forma a ocultar a crítica dura e ácida ao processo constitutivo dos direitos sociais.

Ora, o *neoliberalismo*, devido a propositura de confronto entrincheirado, aberto e direto, ao *consenso keynesiano*, mas também a toda e qualquer concepção fundamentada em princípios comunitários, fora caracterizado por Théret, enquanto uma espécie de cultura política que se desenvolveu e avançou a partir de três princípios básicos "[...] a liberdade até o limite do seu abuso, a desigualdade até o limite do tolerável, a flexibilidade até os

[5] "[...] na medida em que o fascismo ascendia no Ocidente passivo e o socialismo estatal se configurava como novo Oriente, a noção de totalitarismo se consolidou como representação do ***outro negativo*** da liberal-democracia e do Ocidente, elemento, ele mesmo, da crise da modernidade capitalista" (DEL ROIO, 1998, p.199).

limites da insegurança [...]" (THÉRET, 1994, p.56). Assim sendo, poder-se-ia afirmar que no limite o *neoliberalismo r*emeter-se-ia "[...] à filosofia liberal pré-democrática dos direitos naturais [...]" (THÉRET, 1994, p.56). Seria, justamente, esse o ponto de ruptura com os teóricos do *neocontratualismo*, que visavam conciliar os processos democráticos constituídos, fundamentalmente, aqueles que diziam respeito a garantia dos direitos civis e políticos, enquanto faziam a crítica as formas determinativas dos direitos sociais, visando objetiva e subjetivamente a constituição do consenso a partir da unidade entre estes os dois princípios universais do projeto civilizatório liberal burguês: *a) livre mercado*; e, *b) democracia liberal*. A construção é mais sutil e torna-se palatável em um contexto de *crise estrutural do capital*, marcado pela emergência de *novos movimentos sociais*, que tinham como fundamento a liberdade individual. Não por um acaso, os *novos movimentos sociais*, bem como a concepção de partido moderno que surge desse processo possui grande influência dessa concepção conciliatória de *capitalismo* e *democracia*.

Portanto, por um lado, observa-se que apesar da inconsistência teórico-metodológica e da falta de originalidade o *The Road of Serfdom*, acabou por cumprir a sua função social de recompor ideologicamente o pensamento liberal, primeiro na Grã-Bretanha – onde o livro fora lançado em 1944 –, depois mundialmente a partir da Conferência na Suíça que acabara por dar origem a *Mont Pèlerin Society* em 1947 (ANDERSON, 2008, p.09-10). Nesse sentido, o libelo hayekiano acabou por aglutinar as forças liberais conservadoras que haviam se dispersado, por um lado pela derrocada do liberalismo expressa com a crise de 1929, por outro pela acachapante vitória do *consenso keynesiano* nas décadas subseqüentes. Ao mesmo tempo, em que se abriu o espaço pela via das trincheiras para que o liberalismo se mantivesse vivo, mesmo que de forma secundarizada, nos arranjos político-econômicos; por outro lado, criou-se as condições necessárias para que um outro liberalismo, que assumiria a forma de um *liberalismo renovado*, pudesse se converter em cultura social, capaz de capturar a subjetividade dos indivíduos em um contexto marcado pelo *consenso keynesiano*, mas completamente imerso em um tipo de cultura *americanista-fordista*. Pode-se dizer, que o liberalismo assume a forma de cultura social na contemporaneidade a partir das *teorias sociais* de John Rawls e Jürgen Habermas, visto que tais teorias passaram a penetrar a tessitura social e a criar um novo tipo de *entendimento* e *consenso* acerca da relação entre *capitalismo* e *democracia*,

inclusive influenciando decisivamente as *organizações autônomas das classes subalternas*, como *Partidos* e *Sindicatos.*

Por um lado, a defesa das liberdades individuais, inscrita na esfera do livre mercado, marcava a tendência do grupo *neoliberal,* na medida em que retomavam os discursos presentes nos teóricos do *liberalismo clássico*, todavia se dissociavam deste ao aderirem aos princípios de *livre mercado* monetaristas da *economia neoclássica*, que consequentemente negava a *teoria do valor-trabalho* de Adam Smith e David Ricardo, mas, sobretudo de Karl Marx. Eis, porque ficaram conhecidos como *neoliberais.* Ou seja, há um abandono daquela perspectiva de autocrítica[6] que caracterizara o liberalismo clássico, cedendo-se espaço para a mais pura *apologética burguesa*. Ora, "[...] uma atitude acrítica com relação ao poder tão abrangente inevitavelmente resultaria em sistemas teóricos dominados por mistificações do *Dasein* burguês [...]" (MÉSZÁROS, 2008, p.43).

Seria, justamente, neste sentido que se compreenderia a obra *The Road of Serfdom* enquanto expressão de um panfleto propagandista hayekiano, na medida em que não possuía a envergadura de uma grande obra econômica, tampouco política. "[...] O rigor científico de sua economia neoclássica não é facilmente compatível com seu compromisso político com ideais de liberdade individual [...]" (HARVEY, 2008, p.30). Todavia, apesar de não obter grandes resultados de imediato, servira para cultivar o chão social sobre o qual se levantaria o *neoliberalismo* no último quartel do século XX. De acordo com Hayek, era "[...] fundamental a batalha das idéias e, que provavelmente esta duraria ao menos uma geração para ser ganha, não apenas contra o marxismo, mas também contra o socialismo, o planejamento estatal e o intervencionismo keynesiano [...]" (HARVEY, 2008, p.31). Ora, o neoliberalismo assumiu a posição de uma ofensiva explicita de classe, de tal maneira a expressar um conjunto de princípios autocrático-elitistas, que teriam que ser apresentados a população de uma maneira mais palatável, justamente, devido a agressividade e a posição destacada de trincheira que tal grupo assumira. Esse processo de sofisticação e

[6] "Marx demonstra em seu *Grundrisse* que 'somente quando a autocrítica da sociedade burguesa teve início foi que a economia burguesa conseguiu entender as economias feudal, antiga e oriental'. A importância metodológica dessa observação para a ciência social é fundamental, pois, se a compreensão das economias feudal, antiga e oriental exige uma atitude autocrítica em relação à sociedade burguesa, torna-se fácil perceber a necessidade vital de uma instância radicalmente crítica para uma apreensão e uma demonstração adequadas das contradições e leis internas do desenvolvimento da formação social a que o próprio cientista social pertence" (MÉSZÁROS, 2008, p.43).

complexificação de princípios elitistas autocráticos liberais, acabaram por ser realizado por uma outra vertente do liberalismo, que posicionado em um outro contexto, já de crise do *consenso keynesiano* e ascensão da perspectiva liberal, poderiam fundamentar o renascimento do liberalismo em uma perspectiva aparentemente democrática e emancipatória.

O caráter *ideo-reflexivo* da doutrina *neoliberal* germinada nos anos de 1930 e nascida nos anos de 1940 acabara por ganhar corpo em um momento particular de *crise estrutural do capital*, a partir da qual nem *o keynesianismo* do *Welfare State* europeu, nem o *New Deal* estadunidense, tampouco o *desenvolvimentismo* latino-americano foram capazes de responder. Fora neste contexto de *crise estrutural do capital* e de crise fiscal dos Estados que a ortodoxia liberal começou a penetrar o tecido social estadunidense e europeu. Ou seja, a ortodoxia liberal penetrou o epicentro do capitalismo mundial e rapidamente se difundiu para a periferia subalterna, sob a forma da razão da espada.

Parte II: O *Welfare State* como interstício de uma nova ofensiva liberal-burguesa.

Segundo o historiador inglês Eric Hobsbawm (1995), as quatro décadas e meia que separam o lançamento das bombas atômicas da derrocada da URSS podem ser divididas historicamente em duas partes: a) a primeira, denominada de a *era de ouro do capital*, que terminou nos anos iniciais da década de 1970; e, b) a segunda teria se iniciado nos anos de 1970 com a *era das incertezas* e se estendido até o início da década de 1990, que marcou o fim e a dissolução da URSS. Tratar-se-ia de um processo que apresentaria certa contraditoriedade, na medida em que seu fundamento era o da perspectiva de *coexistência pacífica*, todavia, que encontraria o elemento contraditório que unificava tais partes na corrida armamentista e nos constantes conflitos entre os dois eixos, realizados por sujeitos secundários, mas que expressavam o poder daqueles que haviam se saído vitoriosos da Segunda Guerra Mundial – Estados Unidos e URSS –. Em larga medida a chamada *Guerra Fria* foi marcada e caracterizada por tais processos, na qual poder-se-ia observar certo equilíbrio catastrófico que ao se intensificar poderia por fim a própria humanidade.

De acordo com a tese desse trabalho, poder-se-ia identificar certo processo constitutivo de *Revolução Passiva* no período que se abre no pós-guerra em 1945 e que se estende até 1973 –, considerado um período de enorme crescimento econômico mundial. A *era de ouro do capital* (HOBSBAWM, 1995) pode ser caracterizada enquanto representação não apenas de um período de intenso crescimento econômico que se esgotou em 1973 com a *crise estrutural do capital* e que teve como elemento detonador a chamada crise do petróleo – principal matriz energética do modo de produção capitalista –, mas também como um período de grandes avanços democráticos. Ora, nos anos 1970 a contradição intrínseca ao capital posta na esfera relacional entre *meios de produção* e *relações sociais de produção*, fora ocultada pela fase expansiva do capital, que acabaria inescapavelmente por pulular com a crise do padrão de acumulação estabelecido pelo *consenso keynesiano*.

Apesar de se tratar de uma "[...] conjuntura em que a formação de uma frente única de trabalhadores – ou melhor, de todas as forças democráticas – era questão vital para a civilização [...]" (LUKÁCS, 2008, p.46-7), pois se tratava da "[...] luta contra a guerra e pela paz, a luta da coexistência [...]" (LUKÁCS, 2008, p.60), poder-se-ia dizer que os desdobramentos daquela *Frente Ampla*, caracterizado pelo *compromisso entre classes* e, portanto, pelo *pacto social*, acabou por legar a uma nova ordem mundial hegemonizada pelo *americanismo-fordismo* do ponto de vista subjetivo, de tal forma a tornar o terreno propício ao cultivo de uma cultura política de tipo antidemocrática e antipopular, como aquela que passara a se impor no final dos anos de 1970. Há uma contradição fundamental nesse processo, na medida em que se por um lado o *compromisso entre classes* gerou um alto padrão de acumulação de capital e de consumo, de tal forma a garantir um conjunto de direitos sociais as *classes subalternas*; por outro, o *Welfare* atraiu para si as principais *frações de classe das classes subalternas*, de tal forma a *cooptar* suas lideranças e desarticular as *organizações autônomas das classes subalternas*. Essa desarticulação permitiu que se desenvolvesse um tipo de educação tecnicista fundamentada no *americanismo-fordismo*. Se o projeto das *organizações autônomas das classes subalternas* no entre guerras era o de criar as condições necessárias para a constituição de uma *reforma moral e intelectual*, capaz de conduzir a *autonomi*a e a *emancipação humana*; no pós-guerra, tal projeto fora dissolvido, de tal forma a dar lugar aos *novos movimentos sociais* e

partidos políticos, forjados e educados no e pelo *americanismo-fordismo*, e, portanto, fundamentados na perspectiva individual-singular, de caráter identitário-fragmentário, como forma de expressar certa concepção de minorias subalternizadas no âmbito dos direitos civis e políticos. Tratar-se-ia de levantar a bandeira pela completude do processo de emancipação política, prometido pelo projeto de modernidade e de civilização liberal-burguês, mas que não fora completado justamente devido o caráter antidemocrático e antipopular do liberalismo. Seria, fundamentalmente, nesse perspectiva que Habermas construiria sua *teoria social*.

Ora, tratar-se-ia de um processo de pós-guerra, que traria consigo por um lado o horror e as atrocidades da guerra e por certa ética fundamentada em um *"compromisso entre classes"*[7], entre capital e trabalho, a partir do qual teria se desenvolvido uma espécie de *democracia progressiva*, que teria dado vida a uma "equânime" relação entre *Estado*, *Mercado* e *Instituições Democráticas* (DAHL, 1997). O discurso do *compromisso entre classes* caracterizara-se por ser a marca fundamental de um pós-guerra assinalado pelo horror e pelas atrocidades humanas elevadas a milésima potencial pela inserção de técnicas de organização e produção científicas da guerra e do horror. O discursos de conciliação apareceria tanto no âmbito da cultura liberal, quanto no âmbito da cultura socialista e comunista. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que fora nesta propositura de *compromisso entre as classes* que se sustentaram as diversas formas de manifestação do chamado Estado de bem-estar social. Tratar-se-ia de um equilíbrio catastrófico, que via na conciliação a única possibilidade de convivência pacifica, visto que estava em jogo a própria existência humana.

Ao mesmo tempo, este *compromisso entre classes* que deu sustentabilidade político-econômica e sócio-cultural ao *Welfare* possibilitou a constituição do projeto de repropositura do *neoliberalismo*, que baseado no *americanismo-fordismo* construiu o consentimento popular e conseqüentemente sua *hegemonia civil* em torno daquela relação de caráter *ideo-reflexivo* dita harmônica e pacífica entre *Estado*, *Mercado* e *Instituições*

[7] [...] A base política dos governos ocidentais da Guerra Fria ia da esquerda social-democrata de antes da guerra à direita não nacionalista moderada também anterior à guerra. Aí os partidos ligados à Igreja Católica se mostraram úteis, pois as credenciais anticomunistas e conservadoras da Igreja não ficaram atrás das de ninguém, mas seus partidos "democrata-cristãos" tinham tanto uma sólida folha de serviços antifascistas quanto um programa social não socialista. Esses partidos desempenharam, assim, um papel central na política ocidental após 1945, temporariamente na França, mais permanentemente na Alemanha, Itália, Bélgica e Áustria (HOBSBAWM, 1995, p.236).

democráticas. Tal procedimento poderia ser observado na defesa do arranjo institucional defendido pela concepção de *justiça como equidade* de John Rawls, a partir da qual chegar-se-ia a concepção de *property-owning democracy* (MEADE, 1993); ou mesmo pelo *neocontratualismo* de Jürgen Habermas, fundado em uma concepção de democracia técnico-procedimental de caráter normativo, que em última instância não fugiria à regra da *democracia de cidadãos-proprietários*. Ora, os anos de 1960 e 1970 demarcaram o fim do *equilíbrio catastrófico*, na medida em que a URSS se dissolvia progressivamente a partir de suas próprias debilidades internas, enquanto as *frações de classe liberal-burguesas* se fortaleciam e se expandiam progressivamente para o epicentro do capitalismo mundial, de tal forma a controlar com mãos de ferro – a partir de ditaduras civil-militares abertas –, a periferia subalterna do capitalismo.

Assim, pode-se dizer que a *hegemonia civil liberal-burguesa*, constituída nos anos de 1960 se consolida nos anos de 1970, ao mesmo tempo, em que progressivamente a esquerda comunista se desagregava e dava lugar a um novo tipo de esquerda, que teria como fundamento a própria cultura política liberal. Tratar-se-ia do desenlace do *equilíbrio catastrófico* do pós-guerra. Uma forte expressão deste *compromisso entre classes* poderia ser observada na configuração das relações internacionais do período, as quais fez emergir um pacto entre URSS e Estados Unidos, que prezava pela perspectiva da *coexistência pacífica* (HOBSBAWM, 1995, p.229). Tal determinação poderia ser observada na deliberação do *XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética* que definiu "[...] que em nossa época a guerra era evitável e que a política deveria partir dessa premissa. [...]" (LUKÁCS, 2008, p.61).

Apesar de necessária no pós-guerra a tese da *coexistência pacífica* parece apresentar um problema de fundamento. O enorme crescimento experimentado pelo socialismo e pelo próprio movimento operário tanto durante quanto depois da Segunda Guerra Mundial, pareceu alimentar a aposta na inevitabilidade do socialismo. Ou seja, apostava-se que a derrocada do modo de produção capitalista adviria das conseqüências do próprio movimento dialético interno do capital (LUKÁCS, 2008, p.74-5). Tal aposta se mostrou equivocada na medida em que a *era de ouro* do capital, trouxe consigo uma disseminada prática de *transformismo*, que não apenas enfraquecera e imobilizara o movimento operário

e suas organizações autônomas, mas também (re)inventara tanto uma nova concepção de socialismo quanto de esquerda, dando-lhes um adorno de liberal-democracia.

Na Conferência: *A luta entre progresso e reação na cultura contemporânea de 1956,* Lukács defendera a realização de uma nova democracia, a partir da qual se caminharia para um processo de *desestalinização*[8] e de construção do socialismo. Ao mesmo tempo, advertira que "[...] as frentes atuais do progresso e da reação, ainda que nem sempre facilmente discerníveis, são as frentes da paz e da guerra, da coexistência e da guerra fria, da autodeterminação dos povos e da opressão colonial" [...] (LUKÁCS, 2008, p.79). A acurada percepção de Lukács se demonstrara reticente frente aos desdobramentos do *XX Congresso* e ao mesmo tempo captara o início de um processo de reação liberal-burguesa, que passava a se colocar a necessidade de se traçar estratégias de combate, tanto ao *consenso keynesiano* quanto as perspectivas comunitárias fundamentadas no poder popular. Como bem alertara Hobsbawn o tempo não era de mudanças e transformações, mas de reação.

Aquele axioma que fora utilizado pela reação, a partir do qual se desenvolvera a tese de que o socialismo seria incompatível com a democracia e com a liberdade; e, que já tinha sido alertado por Lukács, foi desenvolvido por Norberto Bobbio nos anos 1950 e posto de uma forma mais sofisticada nos anos de 1970 da seguinte forma: "[...] através do método democrático, o socialismo é inatingível; mas o socialismo por via não democrática não consegue encontrar a estrada para a passagem de um regime de ditadura a um regime de democracia" [...] (BOBBIO, 1987, p.33-4). Ora, tal discurso ao longo da década de 1950 e 1960 acabou por criar certo consentimento popular – o que se comprovou nos anos 1970 a partir da crise orgânica enfrentada pelo Partido Comunista Italiano – força comunista emblemática no velho continente.

---

[8] O stalinismo constitui uma forma de revolução passiva especifica do Oriente, não por pretender a ocidentalização subalterna, mas por indicar no socialismo de Estado uma via da modernidade que resgata aspectos do feudalismo oriental e promove a acumulação de capital de forma anticapitalista. Nessa forma de revolução passiva, a sociedade civil é criatura de um Estado que impede o desdobramento das dimensões públicas e privada da vida social, como na modernidade capitalista do Ocidente, pois que se constitui em lócus de generalização da propriedade privada coletiva, realizando aquilo que Marx chamava de 'comunismo tosco'. O Estado não se configura como poder público da coletividade, mas como poder político da camada burocrática, que recusa a propriedade privada individual e bloqueia a emergência de uma sociedade civil autônoma que poderia dar origem tanto a interesses individuais privados como a uma esfera pública efetivamente socialista (DEL ROIO, 1998, p.317).

Como se pôde notar, o consenso que surgiu no pós-Segunda Guerra Mundial tanto no eixo do capitalismo, quanto naquele advindo do *Socialismo de Estado*[9], girava em torno do *keynesianismo*[10], para o qual os Estados a fim de se reconstruírem em bases sólidas e pacíficas deveriam se concentrar em uma tríade de medidas político-econômicas: *pleno emprego, crescimento econômico* e *bem-estar social de seus cidadãos*. Constituiu-se certo tipo de arranjo político-econômico, no e a partir do qual o crescimento e o desenvolvimento econômico experimentado na e pela *era de ouro* do capital, passara a se fundamentar no *consumo de massa*, no *pleno emprego* e na *ampliação de direitos as classes subalternas*. Tal arranjo político-institucional se apoiou em um consentimento político entre os partidos de centro, particularmente a direita progressista e a esquerda não-comunista. Entretanto, o consentimento político que se instituíra em torno do keynesianismo:

> [...] na maioria dos países "ocidentais", tendo a extrema direita fascista-ultranacionalista sido eliminada do cenário político da Segunda Guerra Mundial e a extrema esquerda comunista pela Guerra Fria. Também se baseou num consenso tácito ou explícito entre patrões e organizações trabalhistas para manter as reivindicações dos trabalhadores dentro dos limites que não afetassem os lucros, e as perspectivas futuras de lucros suficientemente altos para justificar os enormes investimentos sem os quais o espetacular crescimento da produtividade da mão-de-obra da Era de Ouro não poderia ter ocorrido [...] (HOBSBAWM, 1995, p.276).

Essa prática de *transformismo* ficaria ainda mais evidente na medida em que se tomasse em conta que:

> [...] o grande *boom* da década de 1950 foi presidido, quase em toda parte, por governos de conservadores moderados. Nos EUA (a partir de 1952), Grã-

[9] [...] produto de uma 'revolução passiva', no qual não havia propriedade privada individual, mas havia, em contraparte, uma extração do valor excedente da produção que se generalizava num Estado autocrático relativamente autônomo e que procedia a distribuição e a circulação dos bens por meios burocráticos (DEL ROIO, 2005, p.71).

[10] A economia keynesiana é a economia da demanda. As ofertas de capital e trabalho são, por hipótese, constantes. A oferta de poupança é determinada endogenamente: sempre é igual ao investimento. Quando a demanda é estimulada, seja por políticas governamentais, seja por acontecimentos exógenos, a produção expande-se para acompanhá-la, a renda e a poupança novamente iguala o investimento em um nível mais elevado de utilização da capacidade produtiva. O nível de produção altera-se para manter a igualdade entre poupança e investimento. Ademais, já que o problema keynesiano consiste em levar a produção efetiva até o nível potencial de estoque de capital existente, a acumulação de capital é ignorada por completo, na medida em que novos investimentos são supostos não-negativos ao mesmo tempo que o estoque de capital total é suposto constante (PRZEWORSKI, 1989, p.248).

> Bretanha (de 1951), França (a não ser por breves episódios de coalizão), Alemanha Ocidental, Itália e Japão, a esquerda estava inteiramente fora do poder [...]. O clima da década de prosperidade era contra a esquerda. Não era tempo de mudança (HOBSBAWM, 1995, p.277-8).

O projeto de reconstrução[11] pacífica, pautado no *consenso keynesiano* fora reforçado a partir da criação e articulação de toda uma institucionalidade de caráter supranacional. Como exemplo, pode-se citar a Organização das Nações Unidas (ONU), o Banco Mundial (BM), o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Internacional de Compensações (BIC), além da construção e da assinatura de uma série de tratados e acordos internacionais como o de *Bretton Woods*, a partir do qual se garantia um sistema de câmbio fixo ancorado na conversão do dólar estadunidense em ouro a um preço fixo, controlando-se assim o fluxo de capitais. Tratar-se-ia da criação de um arranjo político-econômico institucional, de caráter internacional.

Esse Estado de novo tipo acabaria por se tornar uma arena de disputa que internalizaria os conflitos de classes, na medida em que o arranjo político-institucional forjado se fundamentava na prática disseminada do *transformismo*. Tratar-se-ia de um novo arranjo político institucional, que possibilitou tanto aos países *capitalistas avançados* quanto a alguns países periférico-subalternos, contar com elevadas taxas de lucro e conseqüentemente elevadas taxas de desenvolvimento e crescimento econômico nos anos de 1950-60. (BRENNER, 2003, p.47-8).

A chamada *era de ouro* começou a dar sinais de falência no final dos anos 1960 quando a crise estrutural do capital já se avizinhava. Tratava-se de um novo cenário, no qual predominava um profundo e crescente processo de estagflação, seguido de

---

[11] Felizmente para os aliados dos EUA, a situação da Europa Ocidental em 1946-7 parecia tão tensa que Washington sentiu que o fortalecimento da economia européia e, um pouco depois, também da japonesa, era a prioridade mais urgente, e o Plano Marshall, um projeto maciço para a recuperação européia, foi lançado, em junho de 1947. Ao contrário da ajuda anterior, que fazia claramente parte de uma agressiva diplomacia econômica, essa assumiu mais a forma de verbas que de empréstimos. Mais uma vez, e felizmente para aqueles, o plano americano original para uma economia pós-guerra de livre comércio, livre conversão e livres mercados, dominados pelos EUA, mostrou-se inteiramente irrealista, quanto mais que os desesperadores problemas de pagamento da Europa e do Japão, sedentos de cada dólar cada vez mais escasso, significavam que não haveria perspectiva imediata para liberalizar o comércio e os pagamentos. [...] Contudo, para os americanos uma Europa efetivamente restaurada, parte da aliança militar anti-soviética que era o complemento lógico do Plano Marshall – a Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) 1949 – tinha de basear-se realisticamente na força econômica alemã, reforçada pelo rearmamento do país [...] (HOBSBAWM, 1995, p.237-8).

desemprego, além de um agudo processo de crise fiscal dos Estados, para os quais o receituário keynesiano não conseguira dar respostas. O *equilíbrio catastrófico* começava a se dissolver de tal forma a pender a balança para o lado das *frações de classe dominantes*, que pensavam o processo de produção e acumulação do capital fundamentados em parâmetros utilitário-pragmático, que em nada se relacionaria com os princípios democráticos. Ora, a forma mais sofisticada e original de convencimento acerca do tipo de liberdade advinda do *livre mercado* encontrava-se, justamente, no liberalismo. Contrapondo o pragmatismo-utilitarista que caracterizava os liberais economicistas, Habermas propusera um tipo de *liberalismo renovado*, que via na legitimação o elemento fundamental para se chegar a um *novo contrato social* e, portanto, ao *entendimento* e *consenso* acerca do novo *padrão de acumulaçao do capital*. Todavia, como o tempo não era de mudança e transformação, mas de reação, o *neocontratualismo* proposto só poderia ser expressão de uma *sociedade administrada* que cada vez mais seria marcada pela *regressão cultural*.

Essa nova crise de acumulação fora enfrentada em seu início a partir da reafirmação do *consenso keynesiano*, tanto na Europa com as vitórias: do projeto eurocomunista na França, Espanha, Itália e Grécia; dos trabalhistas na Grã-Bretanha; da continuidade do Estado de bem-estar social na Escandinávia; além da vitória da Revolução dos Cravos em Portugal; quanto nos Estados Unidos que a partir das palavras de seu presidente Richard Nixon –*"somos todos keynesianos"* –, traduziam a adesão às políticas de intervenções estatais na economia.

Neste contexto, a *crise estrutural do capital* em seu início acabou por elevar à *esquerda reformista*[12] de viés social-democrata ao poder, todavia, em meados dos anos 1970 emergiu um processo antagonístico entre esta esquerda e os epígonos do *neoliberalismo*, na medida em que o processo histórico caminhara para o fim do *equilíbrio catastrófico*, que tenderia a dissolver-se em favor das *frações de classes dominantes*, pragmáticas e utilitáristas, marcadamente identificada com uma cultura autocrática de talhe *antidemocrática* e *antipopular*. Esse segundo momento representou o processo de

[12] [...] Aléxis Danielsson, um dos fundadores da Social-Democracia sueca, afirmou em 1888 que a participação eleitoral modificaria o socialismo, transformando-o "de uma nova teoria da sociedade e do mundo em um reles programa de um partido meramente parlamentarista, e nesse instante extinguir-se-á o entusiasmo do núcleo do proletariado e o ideal da revolução social degenerará em busca de 'reformas' que absorverão todo o interesse dos trabalhadores" [...] (PRZEWROSCKI, 1989, p.20).

consolidação da hegemonia em torno dos ideais *liberais;* ao mesmo tempo, demarcava a incapacidade daquela esquerda social-democrata em dar respostas a um processo de antagonização da *luta de classes*, que assumira uma forma mais aguda. Nesses termos, poder-se-ia dizer que "[...] a crise do keynesianismo é a crise do capitalismo democrático" (PRZEWROSCKI, 1989, p.248).

No período de ouro de expansão do capital poder-se-ia observar sob a liderança dos Estados Unidos da América uma sincronização do ciclo econômico mundial, a partir do qual a política externa estadunidense alavancaram a economia mundial a partir da internacionalização de seu capital. Processo este que se caracterizou pela internacionalização e expansão das grandes empresas estadunidenses, que foram convertidas em substrato da sincronização do ciclo econômico. Todavia, "[...] a economia mundial na *Era de Ouro* continuou sendo mais *internacional* que *transnacional*. Os países comerciavam uns com os outros em medida cada vez maior. [...]" (HOBSBAWM, 1995, p.271). Importante destacar que nos Estados Unidos – epicentro do capitalismo mundial –, o processo inflacionário era crescente na década de 1960 e, para combatê-lo, o governo optara pela adoção de medidas ortodoxo-recessivas. Nessa tessitura social, o recrudescimento do processo inflacionário não era um fenômeno particular da economia estadunidense, mas de certa forma universal, pois atingira grande parte dos países europeus e o Japão, abrangendo assim os principais países da economia capitalista mundial (HOBSBAWM, 1995, p.272).

Por múltiplas determinações que se relacionavam mutuamente, a existência demasiada de *capital fixo* desestimulava a ampliação do processo de acumulação de capital, em curso nos Estados Unidos. Primeiro, porque se abria a possibilidade das empresas empregarem seu capital, sem custos adicionais em seus *meios de produção*, mantendo-se uma taxa média de lucro sobre os gastos de *capital variável*. Tal elemento desestimulou o processo concorrencial de renovação tecnológica, pois a inserção de tecnologias mais avançadas na produção acabaria por reduzir os custos unitários fixos abaixo dos custos fixos totais médios das empresas titulares. Segundo, porque o diminuto tamanho do *exército industrial de reserva* levou à majoração dos salários. Terceiro, porque o processo de reconstrução dos países europeus no pós-guerra estimulou as multinacionais estadunidenses a investirem no continente europeu, desestimulando o investimento interno.

Como conseqüência dos elementos acima elencados poderia-se observar na economia estadunidense um processo de declínio no crescimento da produtividade, dos investimentos e, ao mesmo tempo, uma majoração dos salários reais, o que reduziu consideravelmente a lucratividade dos Estados Unidos no final dos anos de 1950. O torpor econômico, evitado até meados dos anos de 1960, disseminou-se pela economia estadunidense, que não conseguiu mais se recuperar (HOBSBAWM, 1995, p.238). Portanto, com o esgotamento da economia estadunidense já no final dos anos 1950, coube às economias de *capitalismo tardio*, como o caso da Alemanha, Itália e Japão, mas também a França, conferir fôlego à *era de ouro* do capital, que se prolongaria até a crise do petróleo nos anos 1970. Tal fenômeno se deveu à possibilidade dos países de *capitalismo tardio* manterem suas altas taxas de lucro, mesmo com a pressão dos custos sobre a produção. Importante destacar que Habermas utilizou o conceito de *capitalismo tardio* com outro sentido e significado – que serão discutidos em outra parte deste trabalho.

Com o epicentro do capitalismo mundial saturado, a prorrogação da alta lucratividade e da competitividade internacional da *era de ouro*, coube às economias de *capitalismo tardio*, que diferentemente dos Estados Unidos possuíam setores econômicos atrasados – como o caso dos setores rural e do pequeno negócio –, além de contar com um *exército industrial de reserva* razoável –, criar as condições para que se mantivesse o crescimento salarial em um nível relativamente baixo em comparação com a produtividade. (BRENNER, 2003, p.51-2). Aquelas economias de desenvolvimento tardio, que se recuperavam da guerra a partir de um conjunto de investimentos governamentais na estruturação da economia interna, organizavam políticas de proteção à economia interna fundamentada em dois mecanismos essenciais: *a) desvalorização da moeda*; e, *b) rígido controle de entrada e saída de capitais.* Esses mecanismos político-econômicos de proteção à economia interna possibilitaram um vigoroso processo de fortalecimento das economias de desenvolvimento tardio. Por outro lado, contrastando com a política-econômica "periférica" a economia hegemônica caracterizou-se pela internacionalização da produção, a partir daquela velha dinâmica industrial advinda da fusão entre *capital produtivo* e *financeiro*, já apontada por Lênin no início do século.

Mesmo com o epicentro do capitalismo mundial em estado de depleção, o processo de *desenvolvimento desigual e combinado* do capitalismo mundial acabou por possibilitar a

manutenção das altas taxas de lucro e do alto nível de competitividade no mercado internacional. O atraso socioeconômico dos países de *capitalismo tardio* ladeado a política-econômica de intervenção estatal possibilitou a construção de economias internas sólidas que rapidamente se inseriram no mercado internacional (BRENNER, 2003, p.53). O fato é que a economia estadunidense que até os anos de 1940 era relativamente fechada começava a apontar para a abertura de maneira crescente – fenômeno do capital que começava a gerar desequilíbrios nas contas externas. Nesse mesmo contexto há uma saturação de alguns setores da economia em escala mundial – o excesso da capacidade produtiva de alguns setores da economia mundial começava a dar sinais de esgotamento ainda nos anos 1960.

Enquanto na Europa e no Japão a inovação tecnológica se deu de maneira acelerada, pois a guerra havia dilacerado todo o capital produtivo desses países, de tal forma que possibilitou sua reconstrução sob bases tecnológicas mais sofisticadas; nos Estados Unidos, o processo ocorreu de maneira paulatina, pois os estadunidenses tiveram que esperar pela depreciação do capital produtivo já existente. A burguesia industrial alemã e japonesa foi capaz de combinar técnicas de produção avançadas com baixos salários, como estratégia de redução dos custos de suas produções e como forma de manter altas as taxas de lucro, ao mesmo tempo que buscavam se firmar no mercado internacional. Portanto, na Europa, principalmente a Alemanha; e, na Ásia, o Japão, reconstruíram suas economias em bases tecnológicas avançadíssimas para o período, constituindo-se rapidamente no pós-guerra em monolitos econômicos regionais fortíssimos, estabelecendo-se, assim, um nível de produtividade e de competitividade que passou a penetrar rapidamente a própria economia estadunidense. Os novos monolitos econômico-regionais acabaram por confrontar os preços dos produtos estadunidenses, que viram suas altas taxas de lucro serem reduzidas drasticamente. Isso devido a dois fatores: a) aos custos inflexíveis da produção estadunidense, que se baseava em um capital fixo que incorporava métodos de produção relativamente caros em comparação com os métodos alemães e japoneses; e, b) aos custos salariais, que comparados aos alemães e japoneses eram relativamente altos.

Poder-se-ia observar que no período em questão a *composição orgânica do capital* dera-se de maneira distinta nos Estados Unidos, na Alemanha e no Japão, pois enquanto os primeiros experimentaram uma relação entre *capital constante* e *variável* que minorava suas taxas de lucro, os segundos, pelo contrário, experimentaram uma relação de majoração

de suas taxas de lucro. A elevação da competitividade internacional resultou em um incontornável excesso de capacidade e de produção sistêmica que acabou por detonar uma crise estrutural do capital, que expressaria de maneira clara o processo de declínio da taxa de lucro agregada no setor manufatureiro internacional. O período em questão representou a emergência de novos sujeitos políticos na arena internacional, dominada até então pelos estadunidenses, caracterizando-se pelo excesso de capacidade e de produção no setor manufatureiro em escala mundial, no qual se gerou a queda da lucratividade mundial ainda no final dos anos de 1960. Pode-se notar que desde meados da década de 1960 até a detonação da crise em 1973 fora a impossibilidade de elevação dos preços acima dos custos no setor de não-manufaturados – que experimentou uma queda na lucratividade menor do que o setor manufatureiro –, que impediu a burguesia industrial de conservar suas altas taxas de lucro. Como resultado da queda da lucratividade do setor manufatureiro, observou-se o declínio das taxas de lucro de toda economia em todos os países membros do G7.

Ora, a queda das taxas de lucro nos Estados Unidos e nos principais países do capitalismo se deu não devido ao esgotamento tecnológico, ou ao aumento do poder de intervenção das *classes subalternas* em pressionar pela majoração dos salários reais, ou ainda devido ao declínio do crescimento da produtividade, mas devido ao excesso de capacidade de produtividade mundial. Frente a esta conjuntura político-econômica desfavorável, as diversas *frações de classe dominantes* dos principais países capitalistas reagiram a partir da adoção de pesados ataques às *organizações autônomas das classes subalternas*: a) arrocho salarial; b) pressão para a diminuição de encargos sociais; c) aumento do *exército industrial de reserva*... Todavia, apesar da ofensiva do capital contra o trabalho, não conseguiram atingir as elevadas taxas de lucro que experimentaram de 1945–1973.

Como forma de reação à crise não só político-econômica, mas também de *hegemonia*, os Estados Unidos a partir da política-econômica de Richard Nixon, romperam o acordo de *Bretton Woods*, primeiro desatrelando o dólar do ouro em 1971, depois rompendo a taxa de câmbio fixo, deixando-a flutuar livremente em 1973. Tratou-se de uma política monetária expansionista que rompera definitivamente os acordos benfazejos e pacifistas do pós-guerra, abrindo-se assim um período de forte expansão estadunidense como forma de recolocação de sua *hegemonia civil*. Enquanto que nas relações

internacionais a política-econômica era de expansão, no plano interno seguia-se a adesão às políticas keynesianas, pelas quais se estimulava o crescimento doméstico e desvalorizava-se o dólar. A desvalorização do dólar teve duas conseqüências imediatas: a) possibilitou o aumento do nível de competitividade das indústrias estadunidenses; e, b) depreciou as reservas de dólares dos países estrangeiros. Se no plano interno a política-econômica de Nixon era keynesiana, no plano externo se notava uma ofensiva expansionista pautada em uma política econômica monetarista de talhe *neoliberal*, pois ao romper o acordo de *Bretton Woods* e desvalorizar o dólar e, ao mesmo tempo, impedir que os demais países membros do G7 adotassem um padrão-monetário internacional fixo, os Estados Unidos acabaram por estimular o livre comércio, bem como a desregulamentação de entrada e saída de capitais.

Paralelamente, a este processo emergiu em escala mundial um vigoroso movimento operário, ladeado a outros movimentos sociais de contestação. Ora, no final dos anos de 1960 surgiu a expectativa de grandes transformações sociais, que logo se desmanchariam no ar com a *reestruturação produtiva do capital* em 1976. Neste cenário conturbado de crises de diversas naturezas que se generalizavam, pode-se dizer que a crise do petróleo em 1973 foi apenas um detonador da *crise estrutural do capital*, sendo que, a partir de 1974 dera-se a desaceleração da economia mundial em seu conjunto. A crise dos anos de 1970 representou, conseqüentemente, uma retração significativa do capitalismo, que ao atingir o epicentro do capitalismo mundial se disseminou rapidamente para os países periféricos (ANDERSON, 2008, p.10).

Todas as crises do capital foram acompanhadas de deflação, todavia a crise dos anos de 1970 teve como característica particular a inflação. Tratou-se, por conseguinte, de uma crise acompanhada do aumento dos preços dos produtos, o que contrariou a maior parte das teorias econômicas. Tal particularidade se deveu a múltiplas determinações da chamada *era de ouro*: a) às modificações estruturais na economia mundial que se caracterizavam pelo intenso processo de oligopolização em escala global, no qual as grandes empresas que dominavam os principais setores da economia mundial, longe de representarem a concorrência perfeita idealizada pelos pais do liberalismo, passaram a diminuir a produtividade, mantendo-se assim os preços dos produtos; b) devido ao processo de formação de cartéis em curso durante toda a década de 1960, o que levou as grandes

empresas a resistirem à queda dos preços; e, c) a estrutura e dinâmica do capital, trustificada e oligopolizada, não permitiu que a utilização sistemática de políticas de pleno emprego contivesse o processo inflacionário crescente.

Teoricamente, a receita keynesiana para a crise seria a elevação do consumo e investimentos massivos, a partir da adoção de um conjunto de políticas estatais, como: a) redução das taxas de juros; b) adoção de políticas creditícias e monetárias; c) ampliação dos gastos públicos, entre outras. No entanto, o movimento histórico-material objetivo a partir da detonação da crise de 1973 mostrara que os analistas estavam rotundamente equivocados, pois as crises anteriores caracterizavam-se pela queda da produtividade e, portanto, da atividade econômica, consequentemente, acompanhada da queda dos preços. Objetivamente, em um contexto de ampliação do processo inflacionário a adoção do receituário keynesiano significaria em termos práticos alimentar de forma crescente o processo inflacionário. É neste contexto de *crise estrutural do capital* que ressurge das cinzas o cisne que interrompera seu canto em 1929 e que ficaria conhecido posteriormente como *neoliberalismo*. Frente a esta conjuntura, vários países começaram a adotar políticas recessivas para combater a inflação, por um lado – no plano externo –, a perspectiva adotada em escala mundial pelas economias nacionais era a de abertura de suas economias; por outro – no plano interno – era a adoção de políticas recessivas monetárias e creditícias, o que levou a diminuição da intervenção do Estado na economia, bem como ao bloqueio do sindicalismo. Tratara-se de um processo de recomposição das forças sociais conservadoras em escala mundial que emergiu no pós-crise como hegemônico.

Parte III: A mundialização e a financeirização do capital

Nessa tessitura social, um elemento importante a ser destacado é o de surgimento dos chamados euromercados. Os euromercados surgiram no final da década de 1950 e início da de 1960 como procedimento político-econômico, pelo qual o governo inglês articulou a constituição de um mercado financeiro de características supranacional em seu território, o que culminou na atração de capitais do mundo inteiro (HARVEY, 2008, p.66). O mercado supranacional inglês começara a ganhar proporções maiores à medida que os anos passavam, constituindo-se em Londres o epicentro do sistema financeiro internacional.

Esse mercado tinha por característica precípua o *livre mercado*, o que significava em termos práticos liberdade irrestrita para os Bancos Centrais. A irrestrita liberdade de mercado, ou seja, a falta de controle de entrada e saída de capitais gerou uma liquidez de capital que passou a alimentar a *bolha* (BRENNER, 2003) que viria a explodir no final da década de 1970.

Nesse contexto de *mundialização de capital*, grandes empresas de produtos eletrônicos começaram a se globalizarem a partir da criação das chamadas "zonas francas" ou fábricas *offshore*, instaladas em países do terceiro mundo em busca de isenção de impostos e mão-de-obra barata. Essa nova dinâmica do capital fazia com que a "[...] linha de produção cruzasse agora não hangares gigantescos num único local, mas o globo. [...]" (HOBSBAWM, 1995, p.275). De acordo com Hobsbawm, o motivo pelo qual as empresas e indústrias abandonavam os países centrais do capitalismo em uma era de grande prosperidade econômica se encontrava em uma "[...] incomum combinação keynesiana de crescimento econômico numa economia capitalista baseada no consumo de massa de uma força de trabalho plenamente empregada e cada vez mais bem paga e protegida" (HOBSBAWM, 1995, p.276). Essa combinação de elementos levou as empresas a se internacionalizarem, de tal forma a sairem a procura de taxas de lucro mais elevadas em países que não possuíssem regulamentações trabalhistas tão rígidas quanto a dos países centrais do *capitalismo avançado*. Passado o primeiro momento da crise do petróleo, bem como o inchaço advindo dos euromercados, se observou a expansão acelerada dos chamados petrodólares. Nesse contexto de crise estrutural, os países periféricos passaram a recorrer de maneira crescente a esses mercados supranacionais. As raízes da explosão das dívidas externas dos países periféricos subalternizados como o Brasil encontram-se nesta recorrência contínua a estes mercados. Foi a partir desta conjuntura de *crise estrutural do capital* que os países periféricos passaram de captadores a "fornecedores" de capitais. A enorme quantidade de dinheiro oferecida por esse crescente sistema financeiro especulativo supranacional acabou propiciando em um contexto de crise o aumento exacerbado das dívidas externas, de tal forma que os países periféricos-subalternizados passaram a recorrer constantimente aos organismos internacionais em busca de empreéstimos, para saldarem suas divídas que aumentava progressivamente, na medida em que se criara um círculo vicíoso em que se tomava novos empréstimos para pagar divídas anteiores, o que

alimentava progressivamente a divída externa. A grande liquidez de capital no mercado financeiro internacional acabou disponibilizando uma grande quantidade de recursos no mercado o que levou os países periféricos a constantes empréstimos.

O final dos anos de 1970 se caracterizou por representar para a economia estadunidense um período de altos patamares inflacionários. Para combater a inflação o então presidente do FED, a partir do choque Volcker –, adotou uma política-econômica de caráter ortodoxo-recessiva, focalizando o processo de reforma em duas medidas centrais: *a) elevação da taxa de juros*; e, *b) desregulamentação da economia nacional*. Políticas econômicas que seriam reforçadas no ano seguinte pelo então presidente eleito Ronald Reagan. O objetivo dessas medidas era o de recolocar o dólar como moeda chave do sistema monetário internacional e desaquecer a economia para combater a inflação crescente.

Entretanto, ao aumentar a taxa de juros e desregulamentar à economia estadunidense – já sob o comando do então presidente Ronald Reagan –, buscou-se atrair recursos para os Estados Unidos, e desta forma, reorganizar a *hegemonia civil* estadunidense (FIORI, 1997). O resultado da ofensiva político-econômica adotada pelos estadunidenses fora o forte aumento da dívida externa dos países periféricos-subalternizados, invertendo-se a relação entre captadores de recursos com seus credores. Se antes os países periféricos buscavam captar recursos nos países centrais para financiar o seu desenvolvimento econômico, a partir da política econômica adotada por Reagan os países periféricos passaram a "exportar" altas taxas líquidas de capitais para os países centrais, principalmente para os Estados Unidos, comprometendo fortemente seu crescimento e desenvolvimento econômico, visto que uma parte significativa de sua produção ficaria comprometida, como forma de se pagar a dívida externa – o que nos anos de 1990 ficou conhecido como superávit primário –. Não por acaso tais países enfrentaram crises fiscais profundas. Ora, pode-se constatar que no período que vai de 1969 a 1981 a dívida externa dos países periféricos cresceu por motivos eminentemente financeiro-especulativos. Criou-se uma equação inócua, na qual, tomavam-se recursos emprestados para saldar dívidas passadas, assumindo-se novas dívidas de curto prazo. O resultado dessa equação fora a explosão da dívida externa dos países periféricos que não parava de crescer desde então.

Parte IV: 1929: o último canto do cisne? *O canto do cisne da ortodoxia liberal-conservadora anglo-saxão.*

A abertura daquele processo alertado por Lukács em 1956 (LUKÁCS, 2008, p.79) encontraria sua determinação plena em meados da década de 1970 com a irrupção da *crise estrutural do capital*. A irreversível queda na lucratividade somada à crise fiscal dos Estados abriram caminho para uma viragem histórica *contrareformista*, que ficou conhecida como *neoliberalismo*.

> [...] Encerrou-se um extenso período de governo centrista e moderadamente social-democratas, quando as políticas econômicas e sociais da *Era do Ouro* pareceram fracassar. Governos da direita ideológica, comprometidos com uma forma extrema de egoísmo comercial e *laissez-faire*, chegaram ao poder em vários países por volta de 1980 [...] (HOBSBAWM, 1995, p.245).

O novo liberalismo visava recompor o processo de acumulação e a retomada das altas taxas de lucro, a partir da adoção de várias medidas ortodoxo-recessivas: a) aumento do *exército industrial de reserva*, quebrando o sindicalismo e pressionando os salários para baixo; b) redução de impostos para as indústrias; c) diminuição com gastos sociais; d) abertura e desregulamentação das economias nacionais; e) desregulamentação e flexibilização das leis trabalhistas; f) restrições creditícias; g) elevação das taxas de juros; e, h) privatização das empresas públicas. Como se pôde observar, apesar da preponderância do *consenso keynesiano* o liberalismo não deixou de existir efetivamente. Subterraneamente ao Estado de bem-estar social, o liberalismo se articulava de múltiplas formas. A crise de 1973 apenas abrira o caminho para a derrocada do *consenso keynesiano* e a hegemonização de um novo consenso. Desta forma, o *consenso neoliberal* emergira no pós-crise de diferentes formas e em diversas partes do mundo.

Já em 1978, o processo de liberalização da economia chinesa iniciado por Deng Xiaoping deu um sopro de vida a uma economia pujante e, conseqüentemente, a um ininterrupto crescimento e desenvolvimento econômico. Se no Oriente o processo de liberalização da economia de um país socialista, que contava com 20% da população mundial, começava a desenhar uma nova conjuntura econômico-mundial; no Ocidente, no

epicentro do capitalismo mundial, Paul Volcker[13] incumbido de debelar o galopante processo inflacionário assumia em 1979 o comando do FED e adotara uma política monetária ortodoxo-recessiva liberal – choque Volcker –, que alteraria completamente o curso do último quartel do século XX.

Se na América e no Oriente o processo era de liberalização, no Velho Mundo não fora diferente. Ungida pelas urnas, Margareth Thatcher chegara ao posto eletivo mais elevado na Grã-Bretanha em 1979, com um programa governamental pautado em duas questões precípuas: a) combater o acachapante processo de estagnação inflacionária, iniciado nos anos 1960; b) combater o sindicalismo inglês. Tanto uma quanto a outra frente de batalha experimentaram a mesma estratégia de combate, o receituário ortodoxo-recessivo liberal. A ascensão de Paul Volcker ao FED seria reforçada no ano seguinte pela vitória eleitoral do presidenciável Ronald Reagan que, assim como Margareth Thatcher, tinha como programa governamental combater o sindicalismo e debelar a inflação a partir da adoção de um conjunto de políticas ortodoxo-recessivas de liberalização da economia. Ora, poder-se-ia observar que o *bloco histórico* que se constituiu em torno do projeto neoliberal forjara uma ofensiva de *mundialização do capital*, tanto na periferia subalterna quanto no epicentro do capitalismo, denominada alguns anos mais tarde de *globalization*.

Nestes termos, pode-se dizer, que o *neoliberalismo* se constituiu a partir de múltiplas determinações, que se ramificaram como metástases de diferentes e complexos tipos de carcinomas, tanto no Ocidente quanto no Oriente, tanto no epicentro quanto na periferia subalterna do capitalismo. Diante do quadro de *crise estrutural do capital* o antídoto receitado para aplacar os sofrimentos morais das recém instituídas democracias fora uma epifania liberal. Segundo Przeworski, o neoliberalismo se caracterizaria assim por

[13] Em outubro de 1979, Paul Volcker, presidente do Federal Reserve Banck no governo Carter, promoveu uma mudança draconiana na política monetária dos Estados Unidos. O compromisso de longa data do Estado democrático liberal com os princípios do New Deal, que significava em termos gerais políticas fiscais e monetárias keynesianas, e tinha o pleno emprego como objetivo central, foi abandonado em favor de uma política destinada a conter a inflação sem medir as conseqüências para o emprego. A taxa real de juro, que com freqüência fora negativa durante o surto inflacionário de dois dígitos dos anos de 1970, tornou-se positiva por ordem do Federal Reserve. A taxa nominal de juro aumentou da noite para o dia, depois de algumas elevações e quedas, ficando em julho de 1981 perto dos 20%. Iniciou-se assim "uma duradoura recessão profunda que esvaziaria as fábricas e destruiria os sindicatos nos Estados Unidos, além de levar países devedores à beira da falência, dando início à longa era de ajustes fiscais". Essa, argumentou Volcker, era a única saída para a tenebrosa crise de estagflação que caracterizara os Estados Unidos e boa parcela da economia global por todos os anos 1970. (HARVEY, 2008, p.32-3).

ser um "[...] projeto intelectual, traçado no interior do universo acadêmico norte-americano e cuja forma é dada por instituições financeiras internacionais [...]" (PRZEWORSKI, 1993, p.209). Nesta mesma linha de raciocínio Harvey defendera que:

> [...] os defensores da proposta neoliberal ocupam atualmente posições de considerável influência no campo da educação (nas universidades e em muitos "bancos de idéias"), nos meios de comunicação, em conselhos de administrações de corporações e instituições financeiras, em instituições-chave do Estado (áreas do Tesouro, bancos centrais), bem como instituições internacionais como Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e a Organização Mundial do Comércio (OMC), que regulam as finanças e o comércio globais. Em suma, o neoliberalismo se tornou hegemônico como modalidade de discurso e passou a afetar tão amplamente os modos de pensamento que se incorporou às maneiras cotidianas de muitas pessoas interpretarem, viverem e compreenderem o mundo (HARVEY, 2008, p.13).

Esta nova ofensiva do capital se expandira a partir de um processo de neoliberalização, por meio do qual se alterou profundamente a organização e administração da forma de produzir a vida objetiva e subjetivamente. Tratou-se de um processo de reestruturação produtiva que tinha como órgão receptor e ejetor de sangue a "ética" do *livre mercado*. Esta "ética" neoliberal "[...] sustenta que o bem social é maximizado se maximizam o alcance e a freqüência das transações de mercado, procurando enquadrar todas as ações humanas no domínio do mercado [...]" (HARVEY, 2008, p.13). Como se pôde observar o novo e o velho mundo anglo-saxão sincronizados político-economicamente, encabeçaram a ofensiva do capital a partir das vitórias de Margareth Thatcher na Grã-Bretanha em 1979 e de Ronald Reagan nos Estados Unidos em 1980, tanto a primeira quanto o segundo venceram as eleições com propostas de programas (neo)liberalizantes de caráter ortodoxo-recessivo. Todavia, apesar da ofensiva do capital advir desta díade anglo-americana, o laboratório de experiência daquele neoliberalismo nascido na Grã-Bretanha nos anos de 1940, expresso a partir da pena e lentes de Hayek foram os países latino-americanos, particularmente, Chile e Argentina. Os sucessivos golpes civil-militares – o primeiro em 1973 com Augusto Pinochet e o segundo em 1976 com a Junta Militar liderada pelo o general Jorge Rafael Videla –, abriram o caminho para a implementação da política econômica ortodoxo-recessiva neoliberal. Politicamente, o *neoliberalismo* entrou nos países da América Latina via regimes autocráticos, enquanto

formas de *cesarismos regressivos* (GRAMSCI, 2007, p.76-7), que foram orquestrados, geridos e orientados pela Casa Branca e seus aparelhos de espionagem, inteligência e repressão. Construídos os fortes de defesa, a política econômica desenvolvida pela Escola de Chicago[14] passaria a nutrir os regimes autocráticos latino-americanos. Por outro lado, o *thatcherismo* e o *reaganismo* (THERET, 1994) adentraram os países de *capitalismo avançado*, via regimes democrático-eleitorais e pela prática do *transformismo*, a partir dos quais os partidos de esquerda passaram a aderir à santíssima trindade das políticas neoliberais – *a) corte de impostos*; *b) corte de gastos públicos*; e, *c) desregulamentação da economia* –, as políticas liberalizantes adentraram os países periféricos subalternos pela baioneta hayekiana.

Na letra de Anderson,

> [...] o neoliberalismo havia começado tomando a social-democracia como sua inimiga central, em países de capitalismo avançado, provocando uma hostilidade recíproca por parte da social-democracia. Depois, os governos social-democratas se mostraram os mais resolutos em aplicar políticas neoliberais [...] (ANDERSON, 2008, p.14).

Com os partidos de esquerda imobilizados em duas frentes, por um lado – no plano externo –, pelo processo de cooptação iniciado com o Estado de bem-estar social e aprofundado pelo Estado liberal-burguês; e, por outro lado – no plano interno –, pela abertura de crises orgânicas insolúveis; o processo de privatização das estatais, quebra do sindicalismo e desmonte do Estado de bem-estar social como um todo não demorou a ser protagonista deste novo cenário, hegemonicamente liberal-conservador. Como bem

[14] [...] Os Estados Unidos tinham financiado o treinamento de economistas chilenos na Universidade de Chicago desde os anos 1950 como parte de um programa da Guerra Fria destinado a neutralizar tendências esquerdistas na América Latina. Os economistas treinados em Chicago vieram a obter o predomínio na Universidade Católica, entidade privada de Santiago. No começo dos anos 1970, as elites dos negócios organizaram sua oposição a Allende através de um grupo chamado "Clube de Segunda-Feira" e desenvolveram uma relação de trabalho com esses economistas, financiando seu trabalho através de insitutos de pesquisa. Depois de o general Gustavo Leigh, rival de Pinochet para ocupar o poder, keynesiano, ser afasto em 1975, Pinochet levou esses economistas para o governo, onde seu primeiro trabalho foi negociar empréstimos com o Fundo Monetário Internacional. Trabalhando em parceria com o FMI, reestruturaram a economia de acordo com suas teorias. Reverteram as nacionalizações e privatizaram os ativos públicos, liberaram os recursos naturais à exploração privada não-regulada, privatizaram a seguridade social e facilitaram os investimentos estrangeiros diretos e o comércio mais livre. O direito de companhias estrangeiras repatriarem lucros de suas operações foi garantido. O crescimento liderado pelas exportações passou a prevalecer sobre a substituição de importações [...] (HARVEY, 2008, p.18).

apontara Adorno e Horkheimer no final dos anos de 1940, o tempo era de *regressão cultural*.

> A hegemonia deste programa não se realizou do dia para a noite. Levou mais ou menos uma década, os anos 70, quando a maioria dos governos da OCDE – Organização Européia para o Comércio e Desenvolvimento – tratava de aplicar remédios keynesianos às crises econômicas. Mas, ao final da década, em 1979, surgiu a oportunidade. Na Inglaterra, foi eleito o governo Thatcher, o primeiro regime de um país de capitalismo avançado publicamente empenhado em pôr em prática o programa neoliberal. Um ano depois, em 1980, Reagan chegou à presidência dos Estados Unidos. Em 1982, Khol derrotou o regime social liberal de Helmut Schimidt, na Alemanha. Em 1983, a Dinamarca, Estado modelo do bem-estar escandinavo, caiu sob o controle de uma coalizão clara de direita, o governo de Schluter. Em seguida, quase todos os países do norte da Europa ocidental, com exceção da Suécia e da Áustria, também viraram à direita. A partir daí, a onda de direitização desses anos tinha um fundo político para além da crise econômica do período. Em 1978, a segunda guerra fria eclodiu com a intervenção soviética no Afeganistão e a decisão norte-americana de incrementar uma nova geração de foguetes nucleares na Europa ocidental. O ideário do neoliberalismo havia sempre incluído, como componente central, o anticomunismo mais intransigente de todas as correntes capitalistas do pós-guerra. O novo combate contra o império do mal – a servidão humana mais completa aos olhos de Hayek – inevitavelmente fortaleceu o poder de atração do neoliberalismo político, consolidando o predomínio da nova direita na Europa e na América do Norte. Os anos 80 viram o triunfo mais ou menos incontrastado da ideologia neoliberal nesta região do capitalismo avançado (ANDERSON, 1995, p.11-2).

Pode-se observar que aquele projeto ideológico neoliberal hayekiano (PRZEWORSKI, 1993), nascido nos anos de 1940 abrira duas frentes de lutas: uma interna e outra externa. A primeira visava ocupar as instituições públicas dos países centrais, principalmente as Universidades, na qual se produziu certa *intelligentsia* eminentemente liberal-conservadora. A segunda visava à ocupação das múltiplas agências e organizações internacionais, como forma de criação do consenso internacional em torno de uma única via para o desenvolvimento: o *neoliberalismo*. O pretendido consenso internacional viria à tona na década de 1990 a partir do nefasto e discutível *"Consenso" de Washington.*

É forçoso destacar que a "longa marcha" (HARVEY, 2008) *neoliberal* se iniciou a partir do processo de *guerra de posição*, a partir do qual os *neoconservadores liberais* optaram por traçar uma estratégia de luta que privilegiava a ocupação de espaços-chave como forma de construção do consenso político. Tratou-se de um movimento que buscou

construir o consentimento político em bases culturais, criando-se práticas de socialização culturais capazes de se enraizar e constituir aquilo que Gramsci (2004) denominara de *senso comum.* Ora, como se pôde observar a construção do consenso neoliberal deu-se a partir da abertura do processo de construção de um *senso comum*, que se enraizou profundamente na sociabilidade contemporânea. Este *senso comum* fora construído por meio da defesa irrestrita da liberdade individual e da dignidade humana – elementos primígenos do *discurso neoliberal* –, como forma de conseguir adesão popular, todavia o que esse discurso ocultava era o projeto de restauração do poder político-econômico de uma determinada *fração de classe*, pertencente à grande burguesia financeira.

A epifania liberal e sua oração *neoliberal* de pseudo-garantia das liberdades individuais e da dignidade humana penetraram profundamente a tessitura social do final dos anos 1960 e de toda década de 1970 e conseguiu inclusive aglutinar grande parte do Movimento Estudantil de 1968, que tinha como uma de suas principais bandeiras a ampliação das liberdades individuais. O Movimento de 1968, impulsionado e movido pela idéia de ampliação das liberdades individuais e dos direitos civis, aglutinou em torno de si as questões da diversidade, da sexualidade, do ambientalismo, do pacifismo, do multiculturalismo, além da crítica ao consumismo excessivo e inconsciente e, fundamentalmente, via a incapacidade do Estado forjado no pós-guerra de responder a tais questões, levantando a bandeira de reforma do Estado. Ao pautar-se nas liberdades individuais o *discurso neoliberal* foi capaz de aglutinar em torno de si as bandeiras do Movimento de 1968, adequando-as a sua perspectiva político-ideológica. Ora, "[...] enquanto a reflexão subjetiva, desconhecendo a natureza do individual e do geral, se perde no labirinto das particularidades e de seus resultados, a natureza do finito contém esta separação dos contingentes" (HEGEL, 2003, p.107).

Como nos esclarece Hobsbawm:

> [...] A rebelião estudantil foi um fenômeno fora da economia e da política. Mobilizou um setor minoritário da população, ainda mal reconhecido como um grupo definido na vida pública, e – como a maioria de seus membros ainda estava sendo educada – em grande parte fora da economia, a não ser como compradores de discos de *rock*: a juventude (classe média). Seu significado cultural foi maior que o político, que foi passageiro [...] (HOBSBAWM, 1995, p.280).

Criou-se uma relação antitética entre liberdades individuais e Estado intervencionista-regulador, que acabou por sustentar o axioma de que o Estado intervencionista levaria ao caminho da servidão. Este axioma hayekiano fora o fundamento da construção da *hegemonia neoliberal*, pois ao conseguir difundir a idéia de liberdade pautada na *Liberdade de escolha* (FRIEDMAN): de produtos, de estilo de vida, de cultura, orientação sexual... acabara por responder aos anseios daquele Movimento.

> [...] A neoliberalização precisava, política e economicamente, da construção de uma cultura [...] fundada no mercado que promovesse o consumismo diferenciado e o libertarianismo individual. No tocante a isso, ela se mostrou mais que compatível com o impulso cultural chamado "pós-modernismo", que havia muito espreitava no ninho, mas agora podia surgir, emplumado, como dominante tanto cultural quanto intelectual. [...] (HARVEY, 2008, p.52).

O Estado, enquanto expressão desta nova arena neoliberalizante, passara a ter como função a criação de um ambiente benfazejo para a livre negociata. Em detrimento do bem-estar social emergira um Estado pautado no bem-estar de *Wall Street*. Este novo Estado, mínimo para o bem-estar e máximo para as grandes corporações, contou com a ofensiva, criação e articulação de múltiplos bancos de idéias, que não mediram esforços para uma viragem neoliberal pautada em uma multiplicidade de relações entre: o monetarismo de Friedman, as expectativas racionais de Robert Lucas, as escolhas públicas de James Buchanan e Gordon Tullock e as idéias sobre o "lado da oferta" de Arthur Laffer, que sugerira que os efeitos do corte de impostos iriam provocar o aumento da atividade econômica que incrementaria automaticamente as receitas de impostos (HARVEY, 2008, p.64).

Esta *intelligentsia* liberal-burguesa contou também com a imprensa especializada, como os grandes jornais de circulação – *Wall Street Journal*, *Financial Times* –, mas também com as escolas[15] de negócios instaladas nas Universidades de ponta – *Stanford* e

[15] [...] O levantamento da disseminação das idéias é sempre difícil, mas por volta de 1990 a maioria dos departamentos de economia das grandes universidades acadêmicas (instituições que fazem pesquisa) e das escolas de negócios foi dominada por modos neoliberais de pensamento, um fato cuja importância não se pode subestimar. As universidades acadêmicas dos Estados Unidos foram e são campos de treinamento para muitos estrangeiros que levam aquilo que aprenderam para seus paises de origem – por exemplo, as principais figuras da adaptação chilena e mexicana ao neoliberalismo eram economistas treinados nos Estados Unidos –, assim como para instituições como o FMI, o Banco Mundial e a ONU (HARVEY, 2008, p.64).

Harvard –, além de *Institutos* como o *Institute of Economic Affairs* e do *Institute Adam Smith.* Isso para nos restringirmos aos Estados Unidos e à Grã-Bretanha, paladinos da ofensiva neoliberal.

A construção do consentimento neoliberal se deu apartir da difusão dos princípios das liberdades individuais – individualismo, liberdade de iniciativa e de expressão –, em oposição direta ao Estado intervencionista-regulador, concebido pelos liberais como um poder opressivo, por sofrer influência direta do sindicalismo. Ora, o consentimento político neoliberal se constituía subterraneamente no Estado de bem-estar social, todavia sua edificação só se tornaria possível devido à explosão da *crise estrutural do capital* aberta nos anos 1970. Tanto o *thatcherismo* quanto o *reaganismo* foram fenômenos que se consolidaram devido ao crescente processo de estagflação e de desemprego, além da inabilidade e ausência de propostas dos grupos de esquerda, conseguiram o apoio substantivos de diversos setores populares, tanto para combater as greves do funcionalismo público britânico, do qual os mineiros eram vanguarda, quanto para combater as greves dos controladores de vôo (PATCO – *Professional Air Traffic Controllers Organization*) nos Estados Unidos. Como alertara Hobsbawn, o momento não era de mudança, mas de reação.

No início da crise, os governos social-democratas conseguiram acumular uma série de vitórias contra a ofensiva conservadora, mantendo a estrutura do Estado de bem-estar social, todavia a crise fiscal dos Estados – crise do balanço de pagamentos, déficits orçamentários... –, mostrou que as vitórias acumuladas no início da década 1970 e mesmo aquelas na década de 1980, eram vitórias de Pirro, pois fora o projeto neoliberal quem de fato se saíra vitorioso. Este projeto ainda tivera fôlego para uma segunda ofensiva na década de 1990 com vitórias neoliberais na América Latina, Oceania e praticamente em todo leste europeu, pós-dissolução da URSS. Frente à *crise estrutural do capital* e a um crescente processo de estagflação e desemprego, além das crises fiscais dos Estados, fora às políticas draconianas do neoliberalismo, de corte dos gastos públicos e austeridade fiscal que prevaleceram. Tanto nos Estados Unidos quanto na Grã-Bretanha o monetarismo e o rígido controle orçamentário, além de outras intervenções neoliberalizantes, como a abertura da economia e privatizações, entraram na ordem do dia e impuseram pesadas derrotas às *classes subalternas*, que via suas fileiras organizadas deterioradas, por um crescente aumento do *exército industrial de reserva*. A abertura da economia corroeu e/ou

destruiu setores inteiros de produção – estaleiros, indústrias automobilísticas, indústrias do carvão e do aço... –, juntamente com as tradicionais forças sindicais que se formavam nestes setores.

Ladeado ao desmonte do Estado de bem-estar veio a cultura do empreendedorismo, da responsabilidade financeira e do constante aumento da produtividade, que passaram a nortear as áreas da saúde, da educação, da assistência social, da burocracia do Estado em geral... Ou seja, a ofensiva neoliberal não atacara apenas os setores de produção, mas também os setores de organização e administração do Estado, bem como a própria vida cotidiana[16]. Essa capacidade do neoliberalismo de se apropriar da cotidianidade adveio da própria *era do ouro* do capital, através da qual "[...] a revolução tecnológica entrou na consciência do consumidor em tal medida que a novidade se tornou o principal recurso de venda para tudo [...]. A crença era que 'novo' equivalia não só a melhor, mas a absolutamente revolucionado" (HOBSBAWM, 1995, p.261).

Nessa nova conformação do capital:

> [...] Pesquisa e Desenvolvimento tornaram-se fundamentais para o crescimento econômico e, por esse motivo, reforçou-se a já enorme vantagem das "economias de mercado desenvolvidas" sobre as demais. O "país desenvolvido" típico tinha mais de mil cientistas e engenheiros para cada milhão de habitantes [...]. Além disso, o processo de inovação passou a ser tão contínuo que os gastos com o desenvolvimento de novos produtos se tornaram uma parte cada vez maior e mais indispensável dos custos de produção. [...] (HOBSBAWM, 1995, p.261).

Nas palavras de Hobsbawm a "[...] Era de Ouro democratizou o mercado [...]" (HOBSBAWM, 1995, p.264). O investimento massivo em pesquisa e desenvolvimento técnico fora capaz de expandir o *americanismo-fordismo*[17], pelo qual se tornou possível

---

[16] A vida cotidiana é a vida de *todo* homem. Todos vivem, sem nenhuma exceção, qualquer que seja seu posto na divisão do trabalho intelectual e físico. Ninguém consegue identificar com sua atividade humano-genética a ponto de poder desligar-se inteiramente da cotidianidade. E, ao contrário, não há nenhum homem, por mais "insubstancial" que seja, que viva tão-somente na cotidianidade, embora essa absorva preponderantemente. A vida cotidiana é a vida do homem *inteiro*; ou seja, o homem participa da vida cotidiana com todos os aspectos de sua individualidade, de sua personalidade. Nela, colocam-se "em funcionamento" todos os seus sentidos, todas as suas capacidades intelectuais, suas habilidades manipulativas, seus sentimentos, paixões, idéias, ideologias. [...] O homem da cotidianidade é atuante e fruidor, ativo e receptivo, mas não tem nem tempo nem possibilidade de se absorver inteiramente [...] (HELER, 2000, p.17).

[17][...] o americanismo seria forma da revolução passiva capaz de, ao se difundir, recompor todo o bloco histórico do Ocidente, eventualmente se sobrepondo a outras formas, como o fascismo. A diferença

forjar uma cultura do *senso comum*, a partir da qual a competição emergira como principal virtude humana, além de pressuposto necessário à defesa, garantia e ampliação das liberdades individual e pessoal. A "ética" neoliberal despida de toda e qualquer regra, a não ser aquela advinda do *livre mercado*, fora capaz de captar e se (re)apropriar deste *senso comum*, inserindo neste a perspectiva que reputara ao indivíduo a responsabilidade de seu bem-estar social. Nesse sentido, tanto o sucesso quanto o fracasso – substantivos recorrentes a linguagem neoliberal –, dependeriam única e exclusivamente da vontade, habilidades, competências..., enfim das virtudes empreendedoras individuais, pelas quais o único responsável seria o indivíduo. O fato é que em um contexto de viragem não só político-econômica, mas também sócio-cultural, no qual:

> [...] as novas tecnologias eram, esmagadoramente, de capital intensivo e (a não ser por cientistas e técnicos altamente qualificados) exigiam pouca mão-de-obra, ou até mesmo a substituíam. A grande característica da Era de Ouro era precisar cada vez mais de maciços investimentos e cada vez menos gente, a não ser como consumidores. [...] o ideal a que aspirava a Era de Ouro, embora só se realizasse aos poucos, era a produção, ou mesmo o serviço, sem seres humanos, robôs automatizados montando carros, espaços silenciosos cheios de bancos de computadores controlando a produção de energia, trens sem maquinistas. Os seres humanos só eram essenciais para tal economia em um aspecto: como compradores de bens de serviços [...] (HOBSBAWM, 1995, p.262).

Pode-se dizer que a grande habilidade dos epígonos neoliberais – no caso, as duas figuras mais proeminentes da viragem neoliberal: Thatcher e Reagan –, residiu na capacidade de perceber que o Estado de bem-estar social criou a possibilidade de uma *reestruturação produtiva do capital* em todos os setores da economia, e, ao mesmo tempo, imprimira uma cultura da cotidianidade baseada no *americanismo-fordismo*, que não apenas elevara a qualidade de vida de grande parte da população dos países centrais, mas também cooptara grande parte do vigoroso movimento operário[18] do pré e do pós-guerra.

---

fundamental entre fascismo e americanismo está em que o primeiro, para Gramsci, preserva e recicla aspectos de 'Oriente' presentes na formação social italiana, enquanto o segundo aprofunda e radicaliza o Ocidente, contando assim com um potencial maior de universalização e de construção hegemônica. A particularidade e o potencial do americanismo está, portanto, no fato de que os EUA 'não existem classes numerosas sem uma função essencial no mundo produtivo, ou seja, classes absolutamente parasitárias', como é o caso da Europa. (DEL ROIO, 1998, p.293).

[18] Quanto aos partidos socialistas e movimentos trabalhistas que tanto se destacaram na Europa após a Guerra, enquadraram-se prontamente no novo capitalismo reformado, porque para fins práticos não tinham política econômica própria [...]. Na verdade a esquerda concentrava-se em melhorar as condições de seus eleitorados operários e em reformas sociais para esse fim. Como não tinham soluções alternativas a não ser exigir a

Somente a partir da intersecção destes dois elementos é que se tornaria possível compreender como uma doutrina política-econômica, abertamente antipopular e antidemocrática, conseguira construir um consentimento popular em torno de sua *práxis* social. Portanto, o *thatcherismo* e o *reaganismo* não podem ser considerados meramente como uma viragem político-econômica, na qual se passou de uma forma de Estado a outra, mas como fenômenos responsáveis pela criação de uma cultura política *contrareformista* de viés antidemocrático e antipopular, que passaria a influenciar profundamente os anos subseqüentes.

Essa nova cultura política de talhe antidemocrático e antipopular, para a qual o excesso de democracia colocaria em risco as liberdades individuais, desenvolveu-se a partir de uma concepção de democracia puramente técnica, formal e procedimental[19], através da qual as decisões passariam a ser tomadas técnica e juridicamente. Esse processo de judicialização e tecnificação da política acabou por instituir Estados com forte viés autocrático, pois suas ações passaram a pautar-se na hipertrofia das corporações policiais e na utilização do monopólio legítimo da força para reprimir aqueles que se opusessem às decisões governamentais ditas técnico-jurídicas.

De acordo com Norberto Bobbio:

---

abolição do capitalismo, o que nenhum governo social-democrata sabia como fazer, nem tentara fazer, tinham de depender de uma economia capitalista forte e criadora de riqueza para financiar seus objetivos. Na verdade, um capitalismo reformado, que reconhecesse a importância da classe trabalhadora e das aspirações social-democratas, lhes parecia bastante adequado. (HOBSBAWM, 1995, p.266)

[19] Este caráter técnico-formal pode ser observado na definição de democracia oferecida Weber, para o qual existem [...] três razões internas que justificam a dominação, existindo conseqüentemente, três fundamentos da legitimidade. Antes de tudo, a autoridade do 'passado eterno' (poder tradicional) [...] Existe em segundo lugar, a autoridade que se funda em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo (carisma) [...] Existe, por fim, a autoridade que se impõem em razão da 'legalidade' [...] fundada em regras racionalmente estabelecidas ou, em outros termos, a autoridade fundada na obediência, que reconhece obrigações conforme o estatuto estabelecido" (WEBER, 1968, p.58). Mas, também por por Robert Dahl, segundo a qual [...] o termo ***democracia*** para um sistema político que tenha, como uma de suas características, a qualidade de ser inteiramente, ou quase inteiramente, responsivo a todos os seus cidadãos [...]. Como sistema hipotético, ponto extremo de uma escala, ou estado de coisas delimitador, ele pode (como um vácuo perfeito) servir de base para se avaliar o grau com que vários sistemas se aproximam deste limite teórico (DAHL, 1997, p.25-6). Ou ainda, na definição oferecida por Joseph Schumpeter, segundo a qual: "[...] A democracia é um método político, ou seja, certo tipo de arranjo institucional para se alcançarem decisões políticas – legislativas e administrativas – e, portanto não pode ser um fim em si mesma, não importando as decisões que produza sob condições históricas dadas [...]" (SCHUMPETER, 1984, p.304).

> Tecnocracia e democracia são antitéticas: se o protagonista da sociedade industrial é o especialista, impossível que venha a ser o cidadão qualquer. A democracia sustenta-se sobre a hipótese de que todos podem decidir a respeito de tudo. A tecnocracia, ao contrário, pretende que sejam convocados para decidir apenas aqueles poucos que detêm conhecimentos específicos (BOBBIO, 1986, p.34).

Torna-se importante destacar nesta parte do trabalho o reconhecimento por parte de um dos mais proeminentes liberais do século XX, o caráter antagônico entre tecnocracia e democracia, além da diferenciação entre democracia real e ideal sugerida por ele mesmo, ao afirmar que a democracia real não fora capaz de cumprir suas promessas, sejam estas: a) *a distribuição do poder; b) a representação; c) a derrota do poder oligárquico;d) a expansão dos espaços democráticos; e) a eliminação do poder invisível;e f) a educação para a cidadania* (BOBBIO, 1986). Entretanto, Bobbio argumentara que a incapacidade de se cumprir às promessas da democracia ideal adviria da impossibilidade de se prever os descaminhos – os quais não diz –, mas o movimento de sua pena nos leva a intuir o aspecto da ingovernabilidade da democracia.

Como se pode observar há na concepção de democracia apresentada por Norberto Bobbio em *O futuro da democracia*, um caráter *ideo-reflexivo* a partir do qual se estabelecera certa separação entre democracia real e ideal, de tal forma a compreendê-la de uma maneira puramente lógico-gnosiológica. Ora, como bem salientara Lukács, democracia só poderia ser compreendida a partir do jogo contraditório das forças sociais socioeconômicas que operam em determinado momento no interior de um complexo social situado num estágio específico de seu desenvolvimento histórico (LUKÁCS, 2008, p.83-4). Ou seja, a forma de governo democracia só pode ser apreendida a partir do jogo de correlação de forças que se estabelece no interior da sociedade civil-burguesa e conseqüentemente do Estado Político, a partir do qual se poderia observar o caráter regressivo ou progressivo da democracia.

Nesses termos, como o próprio Lukács enfatizara, não se poderia apreender a democracia a partir de uma mera concepção lógico-gnosiológica, mas como processo histórico-social capaz de expressá-la como concreta força política ordenadora de uma particular formação econômica sobre cujo terreno ela nasce, opera, torna-se problemática e desaparece. Assim o termo democratização expressaria melhor este caráter dinâmico da

democracia, pois ao mesmo tempo em que a retiraria do âmbito lógico-gnosiológico a colocaria em seu hábitat natural, ou seja, no campo da correlação de forças (LUKÁCS, 2008, p.83-4). Somente a partir desses termos é que se poderia compreender que frente a esta instabilidade social – intrínseca aos Estados capitalistas democráticos e agudizadas pelo Estado neoliberal –, o antídoto adviria do ascendente processo de militarização, pois em última instância o elogio à concorrência individual só poderia levar a um estado anômico. Diante desta tessitura social, na qual difunde-se uma cultura política de afirmação constante do indivíduo em detrimento da sociedade, o resultado só poderia ser a dissolução de qualquer relação de solidariedade, bem como o acirramento da concorrência na sociabilidade cotidiana. Nesses termos, apreender-se-ia o porquê da perspectiva de governança neoliberal aproximar-se demasiadamente daquela propalada pelo *neoconservadorismo*[20], para o qual a militarização é legitimada através da disseminação de uma cultura do medo, a partir da qual se tornaria necessário à criação de um *outro*[21] hostil, seja este interno ou externo.

Parte V: O liberalismo renovado de Habermas: o duro consenso dos anos de 1980.

O pós-guerra anuncia mudanças de diversas naturezas naquilo que diz respeito ao movimento e a dinâmica do capitalismo, de tal forma que as décadas seguintes alterariam profundamente correlação de forças entre as classes fundamentais do modo de produção capitalista. Em certa medida esse movimento pode ser observado a partir da análise da obra de Habermas, que desde *Student und Politik* de 1961 apontava para o nascimento de uma cultura política liberal renovada. Todavia, as décadas que se seguiram demarcava a contradição na obra do filósofo alemão em questão. Se o *diagnóstico de época* que apareceu em *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* em 1973, apontava claramente para a incompatibilidade entre *democracia efetiva* e *capitalismo tardio*, o *diagnóstico de*

[20] O neoconservadorismo caracteriza-se por enfatizar em seus programas governamentais a "[...] afirmação de valores morais e se apóia fortemente em apelos a ideais de nação, religião, história, tradição cultural [...]" (HARVEY, 2008, p.95).

[21] "[...] A questão do ***outro negativo*** tende a ser deslocada para o estrangeiro, principalmente para o não-ocidental e não-branco, mas de qualquer maneira para todos que não partilham do sentimento de nação, de sua identidade cultural e instituições políticas e religiosas [...]" (DEL ROIO, 1998, p.175).

época de 1981, que apareceu em *Theorie des Kommunikativen Handelns* caminhou em outra direção. Neste novo quadro, os *subsistemas político* e *econômico*, ainda aparecem enquanto responsáveis pelo processo de *despolitização das massas*. Todavia, a questão fundamental não se encontraria mais em uma estrutura de *sociedade de classes*, a partir da qual se realizaria a *apropriação privada da riqueza social*, com vistas à realização de interesses privados, garantidos por um tipo de Estado regulador e intervencionista, que passou a garantir o processo de acumulação do capital, ao mesmo tempo, em que necessitaria da *despolitização das massas* para justificar e legitimar suas ações. O *diagnóstico de época* de 1981 abandou a questão da estrutura de classes e passou a fundamentar a análise nos excessos cometidos tanto pela esfera do *sistema administrativo* quanto do *sistema econômico*, que passaram a invadir e a colonizar o *Mundo da Vida*. Tais excessos teriam sido os elementos responsáveis pelo bloqueio do processo de democratização, necessário a formação da opinião pública e da vontade política. Observa-se claramente uma inflexão de talhe conservadora na *teoria social* de Habermas, que caminhou progressivamente para a conciliação entre *democracia efetiva* e *capitalismo liberal*. Ora, o final dos anos de 1970 e início dos anos de 1980 expressam a hegemonia civil do liberalismo, de tal forma que *Theorie des Kommunikativen Handelns* apresenta-se enquanto resultado direto desse processo. Neste novo cenário já não caberia mais o *compromisso entre classes*, que unificara em um mesmo arranjo político institucional: Estado, Mercado e Democracia. O tempo era de *regressão cultural* franca e aberta.

Neste ponto de inflexão, a questão do *neocontratualismo* apareceu de forma decisiva, visto que se trataria de estabelecer os termos de uma nova *divisão dos poderes*, como forma de se contrabalancear os excessos cometidos, tanto na esfera do *sistema administrativo*, quanto na esfera do *sistema econômico*. Em *Theorie des Kommunikativen Handelns* observa-se um elogio as virtudes e conquistas do capitalismo, de tal forma que bastaria apenas controlar os excessos cometidos, para que se tornasse possível a abertura de processos de democratização. Assim, o *diagnóstico de época de 1981*, apontara para a necessidade de se tornar o *Estado Social mais reflexivo* – um eufemismo para se justificar a abertura de uma crítica destrutiva ao *Welfare State*, considerado um excesso do *sistema administrativo* –, de tal forma que seria necessário refletir sobre esses excessos para que

fosse possível pensar a conciliação entre *democracia efetiva* – que se tornara cada vez mais formal na *teoria social* de Habermas – e *capitalismo tardio*.

De acordo com a argumentação de Habermas, não se tratava de negar os avanços do *Estado Social*, mas de corrigir os excessos. Com tal propositura nasceria no pensamento de Habermas uma espécie de *social liberalismo*, que garantiria mecanismos de intervenção e regulação presentes no *Estado Social*, ao mesmo tempo, em que não interferiria de forma tão decisiva no processo de acumulação do capital. Tratar-se-ia de se constituir certo *equilíbrio na divisão dos poderes* no processo de *integração social*, contrabalanceando os poderes dos *sistemas, administrativo* e *econômico*, de tal forma a relacioná-los de forma equilibrada com o *subsistema sociocultural*. Neste novo quadro, democracia, capitalismo e emancipação passariam a conviver em uma mesma realidade social, tornada possível a partir da constituição de espaços de autodeterminação constituídos comunicativamente. Ora, no *diagnóstico de época* de 1981 Habermas abandonara qualquer possibilidade de crítica ao capitalismo, bem como à própria democracia; e, caminharia no sentido da construção de um elogio a sociabilidade liberal-burguesa, bem com a legitimação e justificação de tal formação social. Para tanto, a metafísica de talhe idealista transcendental, passou a ser o principal elemento constitutivo de sua *teoria social*.

Neste novo cenário de avanço da *economia política do capital* sobre *o trabalho* e construção da *hegemonia civil* liberal, aberto no e pelos anos de 1980, o conceito de emancipação na *teoria social* de Habermas tornou-se mais flexível e passou a ser compreendido enquanto uma espécie de *gramática das formas de vida.* O conceito de emancipação, forjado no *diagnóstico de época* de 1981, encontra-se no marco daquilo que John Rawls denominara de *fenômeno do pluralismo* – a emancipação possível nos marcos da sociabilidade burguesa –, típico de sociedades complexas, como a contemporânea. Tal conceito de emancipação aproximar-se-ia, ou melhor, fundamentar-se-ia no *princípio da tolerância*[22], advindo da cultura política liberal-burguesa. Observa-se, claramente, que a

[22] [...] Quando se fala de tolerância nesse seu significado histórico predominante, o que se tem em mente é o problema da convivência de crenças (primeiro religiosas, depois também políticas) diversas. Hoje, o conceito de tolerância é generalizado para o problema da convivência de minorias étnicas, lingüísticas, raciais, para os que são chamados geralmente de 'diferentes', como, por exemplo, os homossexuais, os loucos e os deficientes. Os problemas a que se referem desses dois modos de entender, de praticar e de justificar a tolerância não são os mesmos. Uma coisa é o problema da tolerância de crenças e opiniões diversas, que implica um discurso sobre a verdade e a compatibilidade teórica ou prática de verdades até mesmo

concepção de emancipação que aparece em *Theorie des Kommunikativen Handelns* colocara-se claramente nos marcos da *emancipação política*, na qual a política e o direito ocupariam centralidade a partir do fenômeno da *Verrechtlichung.* Ao nos esclarecer, com precisão, o significado da tolerância, Norberto Bobbio acabou por oferecer os principais elementos acerca da concepção de emancipação posta pelo pensamento liberal-burguês no século XX, ou seja, tratar-se-ia de administrar as diferenças e desigualdades sociais a partir do direito, como forma de se garantir a própria dinâmica de acumulação do capital. Não se trataria de superar as diferenças e desigualdades, a partir da *emancipação humana*, mas de administrá-las dentro dos marcos da política, a partir de processos de *Verrechtlichung.* Não por uma acaso, esta concepção de emancipação nortearia os chamados *novos movimentos sociais*, que nasceram sob o signo da construção de uma *hegemonia civil liberal*, fundamentada por um lado no *princípio da democracia liberal* e por outro pelo *princípio do livre mercado*. Há uma aposta irrestrita e incondicional de Habermas nestes *novos movimentos sociais*, que passaram a movimentar-se e a dinamizar-se a partir da possibilidade de conciliação entre democracia e capitalismo.

Não por uma acaso a questão da democracia adquirira grande relevo nos anos de 1970 e tornou-se o centro do debate intelectual. Os *novos movimentos sociais* nasceram sob essa insígnia, de aposta irrestrita e incondicional na democracia liberal-burguesa, que teria

---

contrapostas; outra é o problema da tolerância em face de quem é diverso por motivos físicos ou sociais, um problema que põe em primeiro plano o tema do preconceito e da conseqüente discriminação. As razões que se podem aduzir (e que foram efetivamente aduzidas, nos séculos em que fervia o debate religioso) em defesa da tolerância no primeiro sentido não são as mesmas que se aduzem para defender a tolerância no segundo. Do mesmo modo, são diferentes as razões das duas formas de intolerância. A primeira deriva da convicção de possuir a verdade; a segunda deriva de um preconceito, entendido como uma opinião ou conjunto de opiniões que são acolhidas de modo acrítico passivo pela tradição, pelo costume ou por uma autoridade cujos ditames são aceitos sem discussão. Decerto, também a convicção de possuir a verdade pode ser falsa e assumir a forma de preconceito. Mas, é um preconceito que se combate de modo inteiramente diverso: não se podem por no mesmo plano os argumentos utilizados para convencer o fiel de uma Igreja ou o seguidor de um partido a admitir a presença de outras confissões e de outros partidos, por um lado, e, por outro, os argumentos que se devem aduzir para convencer um branco a conviver pacificamente com um negro, um turinês com um sulista, a discriminar social e legalmente um homossexual, etc. A questão fundamental que foi posta sempre pelos defensores da tolerância religiosa ou política é deste teor: como são compatíveis, teórica e praticamente, duas verdades opostas? A questão que deve pôr a si mesmo o defensor da tolerância em face dos diferentes é outra: como é possível demonstrar que o mal-estar diante de uma minoria ou diante do irregular, do anormal, mais precisamente do 'diferente', deriva de preconceitos inveterados, de formas irracionais, puramente emotivas, de julgar os homens e os eventos? A melhor prova dessa diferença está no fato de que, no segundo caso, a expressão habitual com que se designa o que deve ser combatido, mesmo nos documentos oficiais internacionais, não é a intolerância, mas a discriminação, seja esta racial, sexual, étnica, etc. (BOBBIO, 2004, p.206-7).

o potencial de se tornar uma *democracia verdadeira* ou uma *democracia efetiva*, como conceituara Habermas; ao mesmo tempo em que rompera definitivamente com a perspectiva socialista e comunista, postas nos marcos da *revolução social*. A concepção de emancipação que passou a nortear tais movimentos encontrar-se-ia no marco da cultura política liberal-burguesa, particularmente no *princípio da tolerância* e na fundamentação do *fenômeno do pluralismo*. A política adquiriu centralidade, ao mesmo tempo em que o direito passou a ser o fundamento ético mais elevado de garantia de um tipo particular de pluralismo, fundamentado na administração das diferenças e das desigualdades. Neste cenário, de ofensiva da *economia política do capital* sobre o *trabalho*, a perspectiva socialista fora posta em xeque, justamente pela concepção de democracia, que segundo a cultura política liberal seria incompatível com a democracia. A idéia de *democracia como valor universal*, ou seja, uma esfera emancipatória que se colocaria acima das *classes sociais* tornou-se um princípio que adquiriu relevância no último quartel do século XX. Nesta quadra histórica o socialismo deixou de ser o norte, para dar lugar a democracia formal liberal-burguesa. Em um contexto de *hegemonia civil* liberal Norberto Bobbio afirmara em Entrevista concedida In *La Repubblica*, em 10 de fevereiro de 1995, que:

> [...] Com o Muro não desaparece à esquerda. Desaparece apenas a má esquerda. Perseguindo ideal de igualitarismo, atuara de modo repressivo e despótico. Agora essa esquerda não existe mais. Pode existir outra. Na Itália, de fato, existe. E já não tem nenhuma semelhança com a soviética [...] Hegel definia o despotismo como a forma de governo na qual um só, 'o Senhor', é livre e tem sob si uma multidão de servos. Na democracia, ao contrário, todos são igualmente livres. Igualmente: o advérbio é fundamental. Essa igualdade requer, a meu ver, o reconhecimento também dos direitos sociais, a começar por aqueles essenciais (instrução, trabalho, saúde), que, aliás, tornam possível um melhor exercício dos direitos de liberdade. Os direitos sociais, o compromisso de satisfazê-los e defendê-los: eis o critério fundamental para distinguir a esquerda e a direita (BOBBIO, 1998: p.119).

A década de 1970 inaugura uma nova concepção de *movimentos sociais*, de caráter fragmentário e de pluralização das lutas sociais, que passaram a movimentar-se a partir do princípio de defesa da idéia de *minorias culturais*, bem como pela autonomia das diversas formas de vida. O transcorrer dos anos de 1970 demarcaram definitivamente a inflexão na obra de Habermas, que abandonou de uma vez por todas qualquer possibilidade de

construção de uma *teoria social* fundamentada no *trabalho*; e, passou a adotar definitivamente o paradigma da *ação* e da *racionalidade comunicativa*. Com esta viragem, o aspecto crítico cedeu lugar a uma *filosofia do cotidiano* que passou a fazer um elogio constante a *prática comunicativa espontânea*, bem como a formação discursiva da vontade em-si-mesmas, de tal forma a serem compreendidas enquanto representações de formas autônomas de vida e, portanto de *vida boa*. A própria concepção de ética é dissolvida no *mundo vivido*, na cotidianidade e nas práticas comunicativas estabelecidas espontaneamente. A idéia de neocontrato surge justamente deste princípio apriorístico de que os concernidos, independentemente de qualquer mediação advinda das relações sócio-metabólicas de determinada forma societal, decidem por constituírem concepções de *vida boa*. Obviamente, que tal processo encontra-se fora daquilo que Habermas denominara de *sistema administrativo* e *sistema econômico*. Talvez, seja justamente neste ponto que se encontra o calcanhar de Aquiles da *teoria da democracia* de Habermas, visto que depende de concepções apriorísticas e fundamentalmente da metafísica idealista transcendental para se sustentar teórica e metodologicamente.

Se no *diagnóstico de época* de 1973, a *teoria das crises* apontava claramente para a crítica ao *capitalismo tardio* e condicionava a emancipação a superação do capitalismo e a realização da *democracia efetiva*; no *diagnóstico de época* de 1981 a *teoria das crises* cedeu lugar a uma concepção estéril, que pouco ou nada dizia sobre a realidade social e os fenômenos sociais que se determinaram de forma contraditória em um cenário conflitivo. Neste novo paradigma, que marcou uma inflexão profunda na obra de Habermas, a necessidade de superação do capitalismo e de realização da *democracia efetiva* fora abandonada, de tal forma que a influência da *teoria social* marxiana, presente nos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt* e que sobreviviam em menor medida em Habermas, deixaram de existir em *Theorie des Kommunikativen Handelns* e cedeu lugar a uma *apologética burguesa* complexa e sofisticada.

Com todos os problemas que existia, a *teoria das crises* de Habermas apontava claramente para a necessidade de superação do capitalismo, bem como a realização de uma *democracia efetiva*, para se chegar à emancipação – o que o aproximava, de certa forma, da cultura política socialista. O *diagnóstico de época* de 1981 demarcara a definição do posicionamento político-ideológico de Habermas, bem como o fim de uma *teoria social*

que oscilava entre a necessidade de superação de uma determinada forma societal desigual e injusta e sua identidade com as *classes dominantes*, que a consubstanciava, objetiva e subjetivamente. Com a *Theorie des Kommunikativen Handelns* o filósofo alemão em questão abandonara definitivamente o pântano do centro e passara a ocupar lugar destacado entre os *intelectuais orgânicos* das *classes dominantes*.

Neste novo quadro teórico-analítico a *teoria das crises* fora substituída pela idéia de progressiva *colonização do Mundo da Vida*, enquanto forma explicativa para os diversos tipos de crises que irrompiam nas sociedades contemporâneas. Ou seja, constituir-se-ia uma espécie de tipologia das crises que estaria condicionada a *teoria da dupla racionalização* e que seriam explicadas a partir de outros elementos que em nada teriam a ver com o modo de produção capitalista. Assim como outros *intelectuais orgânicos* das *classes dominantes*, com grande influência e penetração na cultura política dos *novos movimentos sociais*, como Norberto Bobbio (1986) e John Rawls (1971), Jürgen Habermas passaria a diagnosticar que o principal problema da sociedade contemporânea encontrar-se-ia nos avanço dos excessos cometidos tanto pelo Estado quanto pelo Mercado, tratar-se-ia de corrigir tais excessos como forma de se combater as crises, compreendidas enquanto patologias da modernização capitalista.

Neste novo cenário paradigmático de inflexão da obra de Habermas, a perspectiva de *sociedade bidimensional* se aprofundou e se consolidou enquanto via explicativa das patologias da modernidade, de tal forma que, por um lado, o *Mundo da Vida* passou a ser identificado de maneira direta com a idéia de *ação* e *racionalidade comunicativa* e, portanto, enquanto espaço no qual se encontraria as esferas, pública e privada; e, por outro, o *Sistema*, passara a ser concebido enquanto esfera na qual se encontraria a *racionalidade instrumental e estratégica*, que a partir da *teoria parsoniana dos media* explicaria a dinâmica e o movimento dos *subsistemas administrativo* e *econômico*.

O *diagnóstico de época* de 1981 buscara construir uma *teoria da ação comunicativa*, enquanto forma de se fazer uma crítica imanente ao projeto de modernidade – que no seu modo de entender não teria sido compreendido de maneira adequada ou pelo menos parcial por seus mentores intelectuais (Marx, Weber, Lukács, Adorno e Horkheimer) –, a partir de uma concepção de *sociedade bidimensional* marcada pela crescente

Colonização do Mundo da Vida pelo *Sistema*. Neste sentido, sua *teoria da dupla racionalização*, que se desdobrara em *teoria da ação comunicativa* visara elaborar uma crítica imanente à modernidade, a partir de uma crítica a *teoria da racionalização*, principalmente a de Max Weber. Importante destacar que a *teoria da racionalização* de Max Weber apontara claramente para a dissolução de qualquer forma de constituição ética na modernidade, visto que a racionalização social da modernidade teria conduzido as sociedades modernas a um processo de *desencantamento do mundo*, no qual teriam prevalecido ações de tipo utilitárias e instrumental. Tratar-se-ia de uma crítica da razão, que ao fim e ao cabo, apontara para uma *crise de sociabilidade* que se tornaria irreversível.

A questão da prevalência da razão instrumental é de fundamental importância na *teoria da racionalização* de Max Weber, que inclusive fora incorporada em larga medida pelo *marxismo Ocidental*, do qual Habermas fora tributário. Tratar-se-ia da teia social, a partir da qual diversos intelectuais passariam a estabelecer certo tipo de relação entre as *teorias sociais* de Karl Marx e Max Weber. Uma espécie de *marxismo weberiano*, do qual o próprio Habermas fora tributário e com o qual rompera definitivamente com o *diagnóstico de época* de 1981. Para empreender tal ruptura, tratar-se-ia de fazer à crítica a teoria *da racionalização* de Max Weber, constituindo-se uma *teoria da dupla racionalização*, que salvaria a racionalidade moderna do irreversível irracionalismo. Para Habermas (1981), Max Weber não teria compreendido a exata dimensão do processo de racionalização, na medida em que se por um lado teria compreendido com exatidão a complexidade da *ação* e da *racionalidade instrumental* e *estratégica*; por outro, não teria compreendido a dimensão de uma *ação* e *racionalidade comunicativa*, que poderia conduzir a sociedade a uma *ética comunicativa*, bem como a constituição de acordos razoáveis, mediados pelo *princípio do melhor argumento* e, portanto, voltado ao *entendimento* e ao *consenso*.

Neste ponto, poder-se-ia observar a ruptura de Habermas não só com a tradição do *marxismo Ocidental* de talhe *marxista weberiano*, mas com a própria radicalidade da crítica de Max Weber à modernidade, que apesar de resignada possuíra um núcleo de crítica radical. Sua obra *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, a partir da qual tecera duras críticas ao pós-modernismo e que fora saudado inclusive pelo marxismo como representação da lucidez e racionalidade liberal-burguesa, encontra-se justamente neste

marco político-ideológico de tentativa de salvar um *projeto de modernidade*, concebido enquanto inacabado, bem como uma concepção de racionalidade completamente instrumentalizada e irracional. Esta tentativa de salvar um *projeto de modernidade* completamente esgotado em todas as suas dimensões caracterizaria-se por ser o ponto central deste trabalho, que buscou constituir a tese de que o *neocontratualismo* de Jürgen Habermas, a partir da *teoria da ação comunicativa* constituiu-se enquanto uma tentativa de salvar um *projeto de modernidade* e de *racionalidade* completamente esgotados e ao fazê-lo convertera-se em *teoria social* com vistas ao elogio a *regressão cultural*, como forma de se administrar a *crise de sociabilidade* das sociedades contemporâneas.

Uma questão importante a se destacar seria a de que a *teoria da ação comunicativa* caracterizaria-se por ser extremamente flexível, o que acabaria por esvaziar a própria *teoria da racionalização* de Max Weber, visto que relativizara sua elaboração mais original e elevada, a de explicar as particularidades da modernidade que teriam conduzido as sociedades modernas a uma espécie de vazio ético e progressiva *perda de liberdade* e *sentido*. Ao relativizar o núcleo crítico da *teoria da racionalização* de Max Weber, Habermas constituíra de maneira sutil uma *teoria da racionalização*, que ao fim e ao cabo, fizera um elogio a um *projeto de modernidade* que vinha demonstrando desde os tempos de Max Weber seu esgotamento e sua degenerescência ética progressiva. O oxímoro fundamental encontrar-se-ia precisamente no aspecto de que o elogio a *regressão cultural*, presente na *teoria social* de Habermas, particularmente no *diagnóstico de época* de 1981, encontra-se exatamente na crítica a *teoria da racionalização* de Max Weber e não na crítica da *centralidade do trabalho* de Karl Marx.

A *teoria da racionalização* e da *ação social* de Max Weber, estrutura-se se fundamenta na defesa da existência de uma tese particular que caminharia no sentido da afirmação de certa primazia da *ação com respeito a fins*. Este núcleo central da *teoria social* de Weber fora concebido por Habermas enquanto equivocado, na medida em que este argumentara que tal compreensão caracterizar-se-ia por ser limitada, de tal forma a não evidenciar toda a complexidade, bem como a dimensão, necessárias para se chegar a uma definição razoável tanto da *ação social* quanto da própria *racionalização*. Justamente, neste sentido, é que tanto uma quanto a outra necessitaria alcançar uma elaboração capaz de expressar toda sua complexidade. Poder-se-ia dizer que a empreitada de Habermas,

caminharia no sentido da completude de tais teorias. Seria, justamente, neste ponto de insuficiência da *teoria social* de Weber – presente no *diagnóstico de época* de 1981 –, que se poderia encontrar o ponto de ruptura com a crítica social apresentada por Weber, bem como com sua própria *teoria social*; e, a elaboração de uma *teoria social* própria e original, a partir da qual seria introduzido o conceito *ação comunicativa*. Tratar-se-ia do acerto de contas final, tanto com Marx e a tradição marxista, quanto com seus mentores intelectuais da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, e até mesmo com aquele com o qual estabelecera relações teórico-metodológicas mais profundas, no caso Max Weber.

No paradigma da *ação comunicativa*, Habermas (2012) buscara estabelecer a exata diferenciação entre *erfolgsorientiert* e *verständigungsorientiert*, como forma de propositura de uma nova teoria da *ação social* e da própria *racionalização*. Todavia, extirpando todo o viés crítico de sua teoria mãe, de tal forma a justificar e legitimar o próprio processo de degenerescência da sociabilidade burguesa, que como Weber diagnosticara, caminhara em direção a um processo irreversível de *perda de liberdade* e *sentido*. A ruptura encontraria-se justamente na inovação e na flexibilidade tanto do conceito de *ação social*, quanto da *teoria da racionalização*, que no paradigma da *ação comunicativa* sustentaria-se em uma visão na e a partir da qual seria possível produzir civilização nos marcos de tal sociabilidade.

A nova tipologia da *ação social* proposta por Habermas, compreendera e diferenciara dois tipos *ação social*: a) a *ação racional com respeito a fins*, que se ramificaria em *instrumental* e *estratégica*; e, b) a *ação comunicativa*, voltada inteiramente a constituição de *consensos* e ao *entendimento*. Para fundamentar tal tipologia, Habermas buscara na *teoria cognitivista construtivista* de Jean Piaget as bases metodológicas reconstrutivas de um tipo particular de *saber pré-teórico*. Tratar-se-ia de um tipo particular de *neokantismo* que recolocara a questão central da *crítica da razão pura* de Kant: *seria possível juízos sintéticos a priori*? Neste ponto, falante e ouvinte ideaia possuiriam formas de reflexões pré-teóricas, capazes de diferenciar suas *ações sociais*, que ou seriam orientadas para o *sucesso* ou para o *entendimento*. Como se tanto um quanto o outro assumisse uma forma natural, *em-si-mesmada*, existente, independentemente, de *tempo* e *espaço*. A própria concepção de *entendimento* proposta por Habermas, assume a forma de um juízo sintético a priori, na medida em que se caracteriza por ser a capacidade de *falante*

e *ouvinte ideais* estabelecerem acordos mútuos, em que tanto um quanto o outro seriam capazes de *fala* e *ações sociais*, inteiramente voltadas à produção de consensos normativos. Neste ponto da construção conceitual habermasiana, reaparece a concepção de *legislação interna* e *legislação externa* de Kant, como fundamento de uma *teoria da justiça*, fundamentada em uma *moral deontológica*.

O *entendimento* seria alcançado a partir de certa concepção de *autonomia privada*, a partir da qual os indivíduos assumiriam compromissos uns com os outros a partir da máxima universal do *imperativo categórico*. Ou seja, os princípios dos consensos construídos comunicativamente, fundamentar-se-iam em um tipo de *legislação interna*, a partir da qual se constituiria a *racionalidade* e *ação comunicativa* com vistas ao *entendimento*, na e a partir da qual as *pretensões de validade – só se entende um ato de fala quando se sabe o que o torna aceitável* – poderiam ser aceitáveis ou não pelos participantes. Tal compreensão exigiria a incorporação da *pragmática formal*, enquanto fonte teórica lógico-metodológica de constituição dos conceitos. O *contrato social*, lingüístico e hipoteticamente constituído, teria sua legitimidade e justificativa, instituídos e garantidos na e a partir da concepção de *moral deontológica*, visto que não poderia ser fundamentado em uma *legislação externa*, imposta aos indivíduos, mas deveria ter como base a *legislação interna* e o *entendimento*. Essas duas dimensões teóricas, *entendimento* e *linguagem*, aparecem enquanto *conceitos cooriginários*, na medida em que o primeiro é concebido enquanto inerente e *telos* da segunda (HABERMAS, 2012). Assim o *contrato social* de Habermas, fundamentaria-se na propositura de uma *teoria do reconhecimento*, que o compreenderia enquanto expressão de um reconhecimento intersubjetivo constituído a partir de *pretensões de validade* lingüísticamente acordadas. Postos tais elementos, poder-se-ia chegar à questão da *coordenação das ações sociais*, visto que tal processo produziria efeitos ilocucionários vinvulantes, a partir dos quais a *racionalidade* e *ação comunicativa*, estabelecida entre falante e ouvinte ideais, levaria a formas de *motivação racional*, na e a partir da qual o *ato de fala* poderia ser aceito ou rejeitado intersubjetivamente pelo interlocutor. Poder-se-ia dizer assim, que a novidade e originalidade do *neoncontratualismo* de Habermas encontrar-se-ia em uma suposta *pretensão de validade*, que só poderia ter como fundamento a construção de tipos de consensos voltados inteiramente ao *entendimento*. Não se trataria, portanto, de uma

pretensão de poder, como, aliás, estivera posto nas teses do *contratualismo clássico*, para os quais, poder e emancipação estariam intrinsecamente articulados, mas da constituição de um tipo particular de acordo, que ao ser reconhecido intersubjetivamente, ele próprio representaria a emancipação.

Dito isso, o próprio conceito de *ação comunicativa* passaria a se impor quase que naturalmente, visto que se trataria de uma ação inteiramente voltada ao *entendimento* entre falante e ouvintes ideais, que buscariam a partir de *atos de falas* constituírem acordos normativos, capazes de coordenar e motivar racionalmente as próprias *ações sociais*. Os próprios conceitos forjados vão se articulando em uma teia ou *trama social*, a partir das quais se tornaria necessário a tipificação da *ação comunicativa*, que em Habermas, apresenta-se em *três aspectos* que a diferencia: *a) a ação linguistica justa*; *b) um enunciado verdadeiro*; e, *c) o modo veridico, que estabeleceria o reconhecimento intersubjetivo entre falante e ouvinte*.

Em sua crítica à cultura moderna, na e a partir da qual passou a compreender a função social do processo de racionalização e secularização do mundo, Weber compreendera e propusera ter havido um processo de diferenciação que poderiam ser representados a partir de três esferas: *a) a ciência*; *b) a arte*; e, *c) a moralidade*. A partir da compreensão da *teoria da racionalização*, Weber chegara à concepção de *desencantamento do mundo*, bem como de *perda de liberdade* e *sentido*. Partindo e opondo-se a este diagnóstico, Habermas (2012), propusera a *teoria bidimensional da sociedade*, como forma de salvar o conceito de ação e racionalidade, modernos, a partir de sua ligação com o conceito de *Mundo da Vida*. O conceito de *Mundo da Vida* caracterizar-se-ia por ser o elemento de flexibilização da *teoria da ação* e da *racionalidade*, de tal forma a diferenciá-la e até mesmo a opor-se a *teoria da ação* e da *racionalização* de Max Weber. Tratar-se-ia de um apelo e fuga à metafísica idealista transcendental, na medida em que a análise rigorosa e honesta da realidade social só poderia conduzi-lo aos diagnósticos que diversos teóricos de tradições político-culturais distintas, como: Marx; Weber; Lukács; Adorno; e, Horkhaimer; das quais Habermas afirma ter partido, chegaram. Ou seja, da instrumentalização da razão, bem como a completa *perda de liberdade* e de *sentido*, de um mundo cada vez mais imerso em um tipo de racionalidade que em todos os seus contornos só poderia produzir desrazão.

Neste contexto, o *Mundo da Vida* passaria a ser o bastião de salvação da razão moderna e, conseqüentemente, do *processo de civilizador* (ELIAS, 1993) imposto pelo Ocidente ao *outro externo* (DEL ROIO, 1998), que na *teoria social* de Habermas, adquire um caráter lingüístico comunicativo a priorístico, ou pré-teórico, cognitivamente reconstruído, caso se prefira utilizar o conceito piagetiano. Nestes termos, poder-se-ia compreender o *Mundo da Vida* enquanto uma determinação conceitual posta na esfera culturalista, a partir da qual se passaria a atribuir certo sentido e um significado metafísico a *ação comunicativa*. Este seria o ponto relacional e de ligação entre falante e ouvinte ideais, com os *mundos* de Habermas: *a) objetivo; b) subjetivo;* e, c) *social*. Nesta esfera, puramente metafísica, ocorreria o processo de *integração social*, no e a partir do qual ocorreriam às *reproduções simbólicas*. A *patologia social* da modernidade, apontada por Habermas, encontrar-se-ia justamente na *Colonização do Mundo da Vida pelas esferas sistêmicas – medium poder* e *medium dinheiro –*, que passariam a influenciar a e alterar a *integração social* e conseqüentemente as formas de *reprodução simbólica*.

A partir da *teoria do medium* parsoniana, Habermas cindira completamente política, economia e cultura, como se fossem formas estranhas umas às outras. Sua própria concepção de emancipação poderia ser caracterizada como culturalista, na medida em que não conseguira estabelecer a exata relação entre as esferas sócio-determinativas da realidade social. O *Mundo da Vida* poderia ser caracterizado como uma forma de cultura naturalizada e abstrata, que se auto-define e se auto-institui como forma de reservatório de saber de fundo, que independe das relações sociais estabelecidas em *tempo* e *espaço* específicos. Neste ponto, a particularidade desaparece e se absolutiza formas universais de compreensão da realidade social. Como o próprio Habermas (2012) reconhecera, *o mundo da vida não pode ser tematizado e questionado como um todo*, de tal forma que somente os contextos imediatos podem ser tematizados, a partir de recortes pontuais. Tal compreensão, primeiro nos remete a uma compreensão de História, que é sempre expressão da fragmentariedade da realidade social e, portanto, não poder ser compreendida na sua totalidade, mas apenas na sua esfera imediata contextual; segundo, nos remete a uma compreensão abstrata, universal e atemporal de realidade social, visto que o *Mundo da Vida* é compreendido como um pano de fundo, que existe e que é, independentemente da

existência e das formas determinativas do *ser social*. Emerge enquanto um dado da natureza.

A *teoria do reconhecimento* que surge e é expressão da *teoria social* de Habermas, acaba por sustentar-se em pés de barro, justamente porque o reconhecimento intersubjetivo, fundamentado em pretensões de validade criticáveis, só passaria a ter sentido e significado, se na esfera do *Mundo da Vida*. Se aplicássemos tal compreensão somente ao *Sistema*, tal compreensão se desmancharia no ar, antes mesmo de ter se integrado. Ora, tal teoria só faz sentido e possui significado a partir de uma concepção de *verständigung* que toma o saber cultural como um dado a priorístico, a partir do qual se desenvolveria as formas de *interação social* e de *socialização*, a partir das quais se daria as diversas formas de *reprodução simbólica*. Neste paradigma a identidade dos *grupos sociais*, suas diversas formas de diferenciação, seria compreendida enquanto um dado da natureza atemporal e a-espacial. Este ponto revela o porquê da influência da *teoria social* de Habermas sobre os *novos movimentos sociais*, bem como suas limitações teórico-práticas. Esse *Mundo da Vida* natural e em-si-mesmado de Habermas apresenta-se sob a forma de três componentes estruturais: *a) reprodução cultural*; *b) a integração social;* e, *c) a socialização*. Tais componentes estruturais acabaram por reforçar a tese de que o *Mundo da Vida* de Habermas caracterizaria-se por ser fundamentalmente culturalista, visto que se relacionaria com a esfera do *Sistema* somente lógica e metodologicamente.

Ora, neste sentido, poder-se-ia compreender que a *teoria da educação* que surge da *teoria social* de Habermas, só poderia ser compreendida na e pela esfera do *Mundo da Vida*. Tal elemento torna-se importante, na medida em que a *teoria social* de Habermas desfruta de grande vigor entre os teóricos da educação contemporâneos, que compreendem a emancipação tal qual Habermas a propusera. Surgem de tal compreensão os conceitos de: *a) cultura*, limitado e restrito, ao *Mundo da Vida*, compreendido enquanto uma reserva de saberes e valores em-si-mesmados, que existem independentemente das relações sociais estabelecidas em tempo e espaço específicos, a partir dos quais os indivíduos interpretam e entendem o mundo; *b) sociedade*, limitada e restrita a compreensão de ordens legítimas, constituídas consensualmente de forma comunicativa por falante e ouvinte ideais, que visam regular o seu pertencimento a grupos sociais distintos e, ao fazê-lo garantiriam a solidariedade entre todos os concernidos; e, *c) personalidade*, limitado e restrito, a

competências e habilidades apriorísticas, que tornam o indivíduo capaz de falar e agir racionalmente e voltar-se a formas de comunicação fundamentadas no e pelo *verständigung*, ao mesmo tempo, em que afirmaria sua identidade.

Assim, o *Mundo da Vida* de Habermas incorporara elementos das *teorias sociais* de Weber, Durkheim e Mead, de tal forma a relacionar e a integrar *conceitos de cultura*, *sociedade* e *personalidade*, segundo Habermas (2012), sem cair nos reducionismos que tais *teorias sociais* acabaram por produzir. A *ação comunicativa* seria responsável por relacionar esses três componentes estruturais do *Mundo da Vida*, de tal forma que se poderia compreender o próprio processo constitutivo das *patologias sociais*, que se apresentariam sob a forma dos conceitos de *perda sentido*, *anomia* e *transtornos psíquicos*. Tratar-se-ia de uma proposta de *teoria da ação social* e da *racionalização*, que romperia com aquela proposta por Weber e que influenciaria profundamente o chamado *marxismo ocidental* como forma de se fazer a crítica aos diagnósticos de: a) Max Weber, que apontara para o crescente processo de *perda de liberdade* e de *sentido*; b) Georgy Lukács, a partir do qual constituíra a *teoria da reificação*; e, c) ao diagnóstico de Adorno e Horkheimer, que apontavam para a completa *instrumentalização da razão*, a partir do qual chegaram a definição de *mundo administrado*. A *Theorie des Kommunikativen Handelns* visara, justamente, combater e se contrapor a estes três *diagnósticos de época*, que apesar de relacionarem-se mutuamente, fundamentam-se em tradições teóricas e metodológicas próprias e distintas umas das outras, mas chegaram a conclusões semelhantes acerca do *projeto de modernidade* e da concepção de razão forjados na e pela sociedade burguesa. De acordo com Habermas (2012), tais *diagnósticos de época* não teriam sido capazes de capturar o potencial emancipatório que a *racionalidade* e *ação comunicativa possuíam*, visto que se detiveram somente na esfera da *ação com respeito a fins*, inscrita sob o caráter *instrumental* e/ou *estratégico*. Neste sentido, tratar-se-ia de fundar uma *nova teoria crítica*, voltada inteiramente a compreensão de uma *nova teoria da ação social*, da *racionalização* e da *evolução social*.

Neste ponto, poderia-se localizar uma *teoria da educação* que surge da *teoria social* de Habermas e que se fundamenta em dois conceitos-chave da *teoria cognitiva-reconstrutiva* de Jean Piaget: *a) processo de aprendizagem*; e, *b) processo de descentração da compreensão egocêntrica de mundo*; a partir dos quais buscaria expor uma nova *teoria*

da ação social e da *racionalização*, como forma de se compreender os processos de racionalização das *imagens de mundo*, bem como uma *teoria da evolução social*, a partir das quais pudesse explicar um *Mundo da Vida racionalizado*. Isso significa um processo de expansão da *ação* e da *racionalidade comunicação* para a esfera das *interações sociais*, como forma de se constituir uma esfera pública privada voltada inteiramente para o *entendimento* e constituição de acordos criticáveis, orientados pelo *princípio do melhor argumento*. Tratar-se-ia de uma explicação que visara superar e se contrapor ao diagnóstico de *perda de sentido e liberdade* de Max Weber, e, ao mesmo tempo, expandir e flexibilizar a concepção de *ação social* e *racionalidade* para além da racionalização das *imagens de mundo*, a partir da defesa do princípio de uma *versprachlichung* do sagrado. Assim, o *processo de linguistificação* emergiria enquanto fundamento do *paradigma da comunicação*, a partir do qual se poderia pensar em formas de superação do *paradigma da consciência* e do *sujeito*, presente em todas as tradições do pensamento moderno Ocidental, inclusive em Max Weber. Eis, a necessidade de recorrer aos conceitos de *sociedade* e *personalidade* de Durkheim e Mead, como forma de integrá-los ao conceito de *cultura* de Max Weber, para a partir daí estabelecer as bases do *paradigma da comunicação*, enquanto fundamento de uma *teoria social* e da própria *evolução social*.

Postos tais elementos poder-se-ia caminhar no sentido da definição do fenômeno da *racionalização do mundo da vida*. Se nas sociedades tradicionais a *interação social*, bem como as formas de *integração* e *socialização*, constituía-se e fundamentavam-se no rito, e, portanto, na constituição de um tipo de autoridade mítico-religiosa, com o processo de *racionalização do Mundo da Vida* teria havido certo deslocamento da centralidade do rito para *ação* e *racionalidade comunicativa*. Se na *teoria da ação social* e da *racionalização* de Max Weber, este processo representaria o completo *desencantamento do mundo*, de tal forma a conduzir a sociedade para um tipo de relação e *ação social*, fundamentadas na centralidade dos especialistas, de tal forma que seu resultado só poderia ser a *perda de sentido* e de *liberdade*; para Habermas, tal processo carregaria consigo princípios de emancipação, visto que a expansão da *ação* e *racionalidade comunicativa* para a esfera da *integração social*, da *interação* e da *socialização*, só poderia conduzir um tipo de *relação* e *ação social*, autônomos e, portanto, emancipatórias, visto que tais processos estariam voltados completamente para o *entendimento* e a produção de consensos comunicativos, de

tal forma a constituir um tipo de *autoridade racional*, que teria sua legitimidade e justificação fundamentadas no consenso.

No *paradigma da ação* e da *racionalidade comunicativa* o processo de *versprachlichung* adquire centralidade na medida em que a linguagem assumira o papel mediativo a partir do qual se constituiriam os diversos mecanismos de *entendimento* comunicativo, motivados racionalmente de forma intersubjetiva, de *coordenação das ações* e de *socialização*. Portanto, o *paradigma da ação* e da *racionalidade comunicativa* ofereceria uma nova compreensão acerca da *racionalização do Mundo da Vida*, de tal forma a compreendê-lo enquanto processo de liberação de um potencial emancipatório do *Mundo da Vida* que não fora percebido por Marx, Weber, Lukács, Adorno e Horkheimer, na medida em que suas *teorias sociais*, acerca do entendimento da razão e do processo de modernização, teriam se limitado a constatação e a análise de um processo de racionalização que culminara em tipo particular *razão instrumental*. Entretanto, na medida em que se buscasse compreender uma *teoria social* centrada no *paradigma da ação comunicativa* poder-se-ia abranger seu potencial emancipatório, a partir de seu alcance as esferas da realização da *reprodução cultural*, da *integração social* e da *socialização.* Pode-se dizer, que diferentemente dos teóricos dos quais partira para forjar uma nova *teoria da ação social* e da *racionalização*, Habermas buscara forjar uma *teoria social* que anularia as contradições produzidas na e pela sociabilidade burguesa. Em Weber as contradições do processo de modernização aparecem no diagnóstico de *perda de sentido e de liberdade*; já em Durkheim aparecem no diagnóstico de *anomia social*; e, em Mead no diagnóstico da *razão instrumental alienada*. Todavia, Habermas compreendera que tais *teorias sociais* ao limitarem-se a crítica auto-referencial da razão e ao paradigma do ser, não teriam conseguido capturar e compreender o potencial emancipatório da *ação* e da *racionalidade comunicativa*. A partir do *paradigma da ação comunicativa*, Habermas transferira as contradições da sociabilidade burguesa para o *Sistema.* Eis, o porquê da necessidade de se constituir uma *teoria social* fundamentada em uma teoria *bidimensional societal*.

Neste sentido, como forma de explicar as contradições do processo de racionalização e a constituição de uma razão de tipo instrumental, Habermas buscou se aproximar das teses marxiana, na medida em que compreendera a *teoria social* de Marx enquanto expressão monista de um reducionismo economicista da vida social. Destarte,

serviria de alguma maneira para explicar os processos de *reprodução material*, de tal forma que as raízes das *patologias sociais* se encontrariam fora do *Mundo da Vida*, particularmente na *Colonização do Mundo da Vida pelas esferas sistêmicas*. Ou seja, em Habermas a crise – nas suas mais diversas caracterizações tipológicas –, bem como as múltiplas contradições sociais se constituem fora da *esfera público-privada* – ou seja fora do âmbito da produção e reprodução da cultura social –, de tal forma que as *patologias sociais* são compreendidas e, ao mesmo tempo, é resultado da interpenetração de tais formas de degenerescência sistêmica no *Mundo da Vida*. Todavia, seu habitat natural encontrar-se-ia nas *esferas sistêmicas*. Por um lado, a sociedade é caracterizada e compreendida enquanto uma teia social cooperativa de comunicação lingüística intersubjetiva, de tal forma a constituir princípios de *integração social* e de *socialização*, bem como de coordenação das *ações sociais* dos indivíduos, voltados inteiramente ao *entendimento* e a constituição de uma *comunidade comunicativa*. Por outro lado, o *Sistema* compreende um tipo de *ação com respeito a fins*, que se subdividira em *ação instrumental* e *estratégica*, de tal forma que seu fundamento não seria a intercompreensão e o *entendimento*, mas os interesses individuais, constituindo-se assim um tipo de *integração sistêmica*.

O imperativo de uma *teoria da evolução social* colocara-se na medida em que Habermas necessitaria justificar a existência de uma compreensão de um tipo de *sociedade bidimensional*, que se diferenciara em *Sistema* e *Mundo da Vida*. Neste sentido, propusera um tipo de análise e de classificação dos diversos estágios sociais, a partir dos quais se poderia compreender os processos de complexificação do *Sistema*, bem como de *racionalização do Mundo da Vida*, de tal forma a tornar possível a compreensão de uma tipologia das sociedades, que poderiam ser classificadas, em: *a) sociedades tribais:* nas quais não existiria diferenciação dos processos de *integração social* e *sistêmica*, de tal forma que a sociedade fundamentar-se-ia na instituição do *sistema de parentesco*, que a atravessaria como um todo, de tal forma a determinar tanto as relações de troca quanto as de poder; *b) sociedades tradicionais:* a partir das quais se poderia demarcar o surgimento do Estado, bem como demarcar a ruptura com a concepção de poder e de troca fundamentada no *sistema de parentesco*; e, *c) sociedades modernas*: a partir das quais teria ocorrido certa diferenciação entre sistema econômico e administrativo, na medida em que

se tornaram autônomos e passaram a se desenvolver e a movimentarem-se a partir das esferas sistêmicas reguladoras: *medium dinheiro* e *medium poder*. Assim, a complexidade do sistema demarcaria o processo de separação entre as esferas sistêmicas, todavia, necessitariam passar por um processo de institucionalização, o que só poderia ocorrer a partir do seu ancoramento, objetivo e subjetivo, no *Mundo da Vida*.

O fundamento da *teoria da evolução social* de Habermas encontra-se em uma reeleitura das teses marxiana acerca da concepção de trabalho. Neste ponto, Habermas partira do conceito de reprodução material para caracterizar o processo de diferenciação sistêmica nos mais diversos estágios e níveis da sociedade, de tal forma a estabelecer certo tipo de relação entre *estrutura* e *superestrutura*. Tal relação compreendera que na esfera estrutural encontrar-se-ia o *complexo institucional*, a partir do qual os *sistemas dominantes* de cada estágio da evolução social se ancorariam no *Mundo da Vida*. Portanto, a centralidade do processo da *teoria da evolução social*, não se encontraria na economia – como avaliara ocorrer na *teoria social* de Marx –, mas e fundamentalmente, na política, visto que o que diferenciaria a passagem da *sociedade tribal* para as *sociedades tradicionais* teria sido o surgimento do *Estado*. Tratar-se-ia de uma ruptura com o *sistema de parentesco*, na medida em que o sistema de poder teria passado a se fundamentar em uma concepção de institucionalização, fundamentada na constituição de um tipo de autoridade que dispunha do monopólio legítimo da força para fazer valer-se e legitimar-se. O surgimento do *Estado* demarcaria outra concepção de *estratificação social*, de tal forma a integrar e submeter de forma hierárquica os diversos *grupos sociais* – o que demarcaria de acordo com Habermas, o surgimento das *classes sociais* –. Neste ponto da *evolução social*, o surgimento das *classes sociais* implicaria em um processo de complexificação da reprodução material, de tal forma a separar-se do sistema. Assim, o que demarcaria a passagem das *sociedades tradicionais* para as *sociedades modernas*, seria a diferenciação do *sistema em econômico* e *administrativo*. Neste ponto, as esferas sistêmicas seriam compreendidas enquanto esferas autônomas, que se interrelacionariam a partir da teoria parsoniana do *medium – dinheiro* e *poder* –. Ou seja, o dinheiro não é concebido por Habermas enquanto relação social, objetiva e subjetiva, de produção e reprodução da vida material e espiritual, que assumira uma forma estranhada, como Marx demonstrara; mas, como um *medium* que ao se tornar meio de troca intersistêmico teria acabado por produzir e

estimular efeitos estruturantes. Neste sentido, Habermas não teria oferecido uma explicação razoável acerca do que é o dinheiro, tampouco de sua função social, mas teria expressado apenas sua manifestação fenomênica, de tal forma a caracterizar e compreender a economia enquanto um subsistema regulado pelo *medium dinheiro*.

Neste sentido, Habermas buscou explicar o paradigma da *sociedade urbano-industrial* a partir de outros princípios que não a relação entre *capital* e *trabalho*, na medida em que buscou explicar as diversas determinações sociais modernas a partir de uma concepção de *sociedade bidimensional*, que se fundamentara em uma concepção de *ação social* e de *dupla racionalização*, que teriam se desdobrado na institucionalização do *trabalho assalariado* e do *Estado Fiscal*. Tal relação teria conduzido o *Estado* a estabelecer uma relação de dependência com o *sistema econômico*, de tal forma a transformar o poder político em meio de regulação. Neste sentido, estabelecer-se-ia a relação entre o *medium poder* e o *medium dinheiro*, compreendidos enquanto *esferas sistêmicas* autônomas, mas interdependentes de meio de regulação. A partir dessa nova dinâmica e dessa relação estabelecida entre as *esferas sistêmicas*, teria se constituído um tipo particular de organização autônoma, tanto no *subsistema econômico*, a partir da instituição da empresa capitalista, quanto no *subsistema administrativo*, a partir da concepção racional de administração, mais eficaz do ponto de vista da reprodução material, sendo sua principal característica a *afiliação voluntária*. Para Habermas (2012), a característica fundamental do *sistema* seria a ausência de normas, de tal forma que tanto o *medium dinheiro* quanto o *medium poder*, necessitariam ser institucionalizados e ancorados no *Mundo da Vida*. Tratar-se-ia, justamente, da compreensão do Mercado, tal qual o pensara Adam Smith, ou seja, enquanto representação de uma mão invisível, que se movimento e se dinamiza a partir de uma vontade própria, como se não fosse necessário instituir um conjunto de normas e regras, garantidas pelo Estado, para que o capitalismo se desenvolvesse e se ampliasse.

Como se pôde observar e como o próprio Habermas afirmara (2012), em sua *teoria bidimensional* da sociedade, existiria certa primazia do *Mundo da Vida* sobre o *Sistema*. Neste sentido, a *evolução social* seria marcada e atravessada pela evolução do *complexo institucional*, que dependeria fundamentalmente do nível de *racionalização do Mundo da Vida*, de tal forma a demarcar o nível de desenvolvimento da moral e do direito. Assim,

Habermas partira da tese de que haveria certa diferenciação ontogenética que se desdobraria em três estados da consciência moral: *a) pré-convencional*; b*) convencional*; e, *c) pós-convencional*. Neste ponto, surgem os fundamentos da *teoria normativa* de Habermas, na medida em que compreendera que o processo de constituição das diversas instituições jurídicas, representaria a incorporação filogenética de um tipo particular de consciência moral *convencional* e *pós-convencional*, de tal forma a criar as condições para o surgimento de um *quadro institucional* da sociedade moderna, que dependeria fundamentalmente para se constituir de estruturas de consciência *pós-convencional*. Ou seja, na *teoria normativa* de Habermas a moral e o direito aparecem enquanto formas fundamentais que se relacionam e demarca a passagem de um tipo de sociedade a outra. A *teoria do reconhecimento* de Habermas surge justamente a partir desta diferenciação presente nos três níveis da consciência moral, representados sob a forma de instituições jurídicas, que transita de um tipo de sociedade fundamentada no *sistema de parentesco*, para um tipo de sociedade fundamentada no *Estado*, a partir do qual a autoridade fundamentar-se-ia em um poder jurídico-político que instituiria outra concepção legalidade e legitimidade.

Ora, de acordo com a *teoria da evolução social* de Habermas, o *sistema econômico* só poderia desenvolver-se- na medida em que se estivesse plenamente desenvolvido *estruturas de consciência pós-convencional*, de tal forma em que se cindiria completamente moralidade e legalidade, tornando-se possível a constituição de um sistema *moralmente neutralizado*. Nestes termos, o *sistema de direitos* se separaria completamente da ética, de tal forma a operar a partir de uma estrutura jurídica legal, visto que sua legitimidade residiria no cumprimento da legalidade. Tal concepção de *sistemas de direitos* só se tornaria possível em um nível de desenvolvimento de *estruturas de consciência pós-convencional*, a partir das quais se consubstanciaria o *Estado Constitucional*. Tal processo dependeria fundamentalmente do processo de *racionalização do Mundo da Vida*, visto que este possuiria certa primazia sobre o *Sistema*. Neste ponto da *teoria da evolução social* de Habermas, a concepção parsoniana de *generalização dos valores* passaria a ocupar lugar central na compreensão da importância do processo de *racionalização do Mundo da Vida*, visto que a generalização acabaria por desbloquear o potencial de emancipação da *ação comunicativa*, demarcando-se assim a passagem de um *sistema de valores* a outro, no qual

o desenvolvimento da moral e o direito expressariam o processo de *racionalização do Mundo da Vida* e, conseqüentemente, seu potencial de emancipação presente no processo de *versprachlichung.*

Expostos tais elementos, Habermas caminharia no sentido da diferenciação dos tipos de *ação social*, bem como de *integração*, como forma de explicar a existência das *patologias sociais*. Ora, por um lado observar-se-ia um tipo de *ação instrumental* e *estratégica*, orientadas para o sucesso, enquanto que por outro, observar-se-ia um tipo de *ação comunicativa*, voltada completamente para o *entendimento*. Tal diferenciação acabaria por constituir formas de *integração* distintas, visto que a primeira constituiria uma forma de *integração sistêmica*, enquanto uma forma de *integração social*. Poder-se-ia estabelecer certa relação entre aquilo que Kant denominara de *legislação interna* e *legislação externa*, visto enquanto a primeira encontraria-se nas formas determinativas da autonomia e, portanto, desinstitucionalizada, a partir da qual se buscaria constituir *consensos comunicativos*, fundamentados em *pretensões de validade criticáveis*; por outro, o direito cindido com a moral, acabaria por institucionalizar um tipo de regulação da ação social fundamentado no *medium dinheiro* e no *medium poder*. Neste ponto, *integração sistêmica* e *integração social* tornar-se-iam antagônicas, de tal forma a necessitar da constituição de uma *comunidade comunicativa*, a partir da qual a *ação* e a *racionalidade comunicativa* passariam a orientar um tipo de *integração social* inteiramente voltado ao *entendimento* e, portanto, fundamentada em uma *ética do discurso*. Neste sentido, o processo de *versprachlichung* tornaria-se central, para a constituição de uma *comunidade comunicativa*, na e a partir da qual o *discurso ético* passaria a se orientar pelo *princípio do melhor argumento*.

Habermas forjara a existência de uma *teoria dupla da racionalização*, na medida em que compreendera que a modernidade estaria marcada por duas formas distintas de *integração* e, portanto, de coordenação das *ações sociais*, que no *diagnóstico de época* de1981 aparecera enquanto compatíveis, de tal forma a buscar justificar e legitimar a conciliação entre *capitalismo* e *democracia*. Pode-se dizer que a tese central de *Theorie des Kommunikativen Handelns* encontra-se na propositura conciliatória de esferas que até então eram concebidas enquanto antagônicas, mas que neste *diagnóstico de época* aparecera enquanto solução para a salvação do conceito de racionalidade moderna, a partir de sua

flexibilização e ampliação, bem como do próprio projeto de modernidade, ou seja, do *processo civilizador* liberal-burguês. Fora, justamente, neste sentido, que se buscou construir a tese de que o *neocontratualismo* de Habermas fundamentara-se e constituíra-se, essencialmente, na defesa e na conciliação de princípios que salvariam a racionalidade e retomaria o *processo civilizador* liberal-burguês: *a) o livre mercado*; e *b) democracia liberal*. Neste sentido, tornar-se-ia imperiosa a seguinte questão: quais seriam as conseqüências, objetivas e subjetivas, de retomada de um conceito de razão, bem como de um *processo civilizador*, que esgotara completamente seu potencial emancipatório? Tal questão remeter-se-ia a segunda questão deste trabalho, a de que a *teoria social* de Habermas, ao posicionar-se na *luta pela consciência* ao lado de um projeto salvacionista de uma *concepção de razão* e de um *processo civilizatório* esgotados em todas as suas formas determinativas, só poderia ser expressão de uma *apologética burguesa* que encaminharia progressivamente a humanidade à *regressão cultural*.

No âmbito do *Sistema*, os meios *reguladores sistêmicos – dinheiro* e *poder* – teriam passado a coordenar as *ações sociais*, a partir da predominância de um tipo de *ação com respeito a fins*, de tal forma que se teria substituído as pretensões de validade criticáveis com vistas a formação de consensos, por meios de coerção, que seriam regulados pelos *medium dinheiro* e *medium poder*. Ora, como nem um nem outro seriam capazes de produzir sentido, necessitaria ancorar-se normativamente no *Mundo da Vida*. O *direito* seria a forma mais apropriada dos *meios reguladores sistêmicos* se ancorarem no *Mundo da Vida*, na medida em que enquanto o *medium dinheiro* estaria ancorado nas instituições de *direito privado*; o *medium poder* estaria ancorado nas instituições de *direito público*. Tratar-se-ia da cisão *contratualista* de Kant, que separara definitivamente *direito público* e *direito privado*, como forma de se garantir a liberdade liberal da virtuosa e emancipatória *Bürgerliche Gesellschaft*, ao mesmo tempo, limitar e restringir a função do degenerescente, mas necessário, *Estado*. Entretanto, como o próprio Habermas constatara (2012), diferentemente das *ações sociais* coordenadas pelo *sistema regulador medium dinheiro*, as *ações sociais* coordenadas pelo *sistema regulador medium poder* necessitariam de legitimação. Justamente, neste ponto, é que se tornaria possível conciliar *democracia* e *capitalismo*, na medida em que a adoção de um *sistema de direitos flexíveis* garantiria a existência dos meios reguladores sistêmicos, na medida em que a emancipação encontrar-

se-ia no *Mundo da Vida*, ou seja, na constituição virtuosa *Bürgerliche Gesellschaft*, a partir da qual se poderia constituir uma *esfera público-privada autônoma*.

De acordo com Habermas (2012), existiria um mecanismo de *mediatização do Mundo da Vida* que interligaria *Mundo da Vida* e *Sistema*. Neste sentido, os processos de *monetarização* e *burocratização*, constituídos a partir dos meios *reguladores sistêmicos* não seriam em si mesmos patológicos. Assim, se por um lado o *Sistema* seria compreendido a partir da cisão entre *sistema administrativo* e *sistema econômico*; por outro o *Mundo da Vida* seria cindido entre *esfera privada* e *esfera pública*. Tratar-se-ia de saber: qual a relação que estas formas determinativas de cisão do mundo estabelecem umas com as outras? Neste ponto, Habermas incorpora a sua *teoria bidimensional da sociedade* sua concepção de *öffentlichkeit*, necessário ao processo salvacionista da razão e do *projeto de modernidade*, a partir do qual forjara certa concepção de emancipação. No momento em que forjara a concepção *öffentlichkeit*, tornara possível estabelecer uma relação de troca entre o tipo de *integração sistêmica* e o tipo de *integração social do Mundo da Vida*. No *diagnóstico de época* de 1981, Habermas traçara certa relação entre *Sistema* e *Mundo da Vida*, de tal forma que observara que o *sistema econômico* estabelecia certa relação com a *esfera privada*, a partir da qual trocariam *salário* e *força de trabalho*; ao mesmo tempo, observara que o *sistema administrativo* estabelecia certa relação com a *esfera pública*, na medida em que relacionaria as *decisões políticas* à *lealdade das massas*. A tese liberal do Estado degenerescente, que tende a absolutização e que precisa ser controlado, na medida em que seria um mal necessário, aprece com grande força na *teoria social* de Habermas, a partir dessa formulação.

Nesta relação estabelecida entre *Sistema* e *Mundo da Vida* é que se encontraria um tipo de tensão particular que marcaria a sociedade contemporânea, na medida em que teria sido deslocado o conflito entre as *classes sociais*, para a relação estabelecida entre um tipo particular de indivíduo cindido com os demais e consigo mesmo, que incorporaria, por um lado o *papel social* de *empregado* e de *consumidor*; e, por outro, o *papel social* de *cliente* e de *cidadão*. As *patologias sociais* que bloqueariam o potencial emancipatório das sociedades contemporâneas encontrar-se-iam na relação entre *cliente* e *cidadão*, na medida em que a legitimidade e justificação do degenerescente, mas necessário, Estado liberal-burguês, repousaria em um conjunto de *políticas públicas compensatórias* que o *Estado*

adotaria como forma de obter a *lealdade das massas*, de tal forma a constituir o fenômeno social vicioso do *clientelismo*. Tal relação teria rompido a perspectiva de *mediatização do Mundo da Vida* que interligaria *Mundo da Vida* e *Sistema*, de tal forma a constituir-se o processo que Habermas denominara de *Colonização do Mundo da Vida*. A partir de tal conceituação e diagnóstico de *patologização social*, a crítica ao *Estado Social*, como uma forma degenerescente e absolutista começara a ganhar corpo na *teoria social* de Habermas. Na medida em que os *papéis sociais* de *cidadão* e de *consumidor* foram instrumentalizados pelos *imperativos sistêmicos*, a própria *reprodução simbólica* passou a ser realizada pela *integração sistêmica*. Tratar-se-ia de um processo de *monetarização* e *burocratização* que passaram a *Colonizar o Mundo da Vida*, de tal forma a instrumentalizá-lo. De acordo com Habermas (2012), o diagnóstico de *perda de liberdade* e de *sentido* de Weber, não ocorreria em todo o processo de racionalização, mas somente a partir do momento em que o fenômeno da *Colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos*, passou a adquirir centralidade.

Por um lado, observa-se a invasão da *esfera privada* pelo *sistema econômico*; enquanto que por outro, observa-se a invasão da *esfera pública* pelo *sistema administrativo*. Nestes termos, o fenômeno da *Colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos* teriam sido responsáveis pelo bloqueio do potencial emancipatório, na medida em que teriam impedido o processo de formação espontânea da vontade política e da opinião pública, de tal forma a instrumentalizar um tipo de dominação que se legitimaria e se justificaria a partir da adoção de um conjunto de políticas sociais compensatórias, capazes de garantir a *lealdade das massas*. Justamente, neste ponto, Habermas recorrera à tese de Weber de *perda de sentido* e de *liberdade*, na medida em que separaria as decisões políticas dos processos de formação espontânea da vontade política e da opinião pública, de tal forma a tornar as decisões políticas em questões técnicas. Neste cenário, a cultura dos especialistas passaria a predominar. Todavia, enquanto Weber diagnosticara que todo processo de racionalização conduzira as sociedades modernas a *perda de sentido* e de *liberdade*, Habermas defendera que não fora todo o processo de racionalização, na medida em que a racionalização do *Mundo da Vida* liberara o potencial emancipatório a partir da constituição de uma *Bürgerliche Gesellschaft*. Em tal esfera, abrir-se-ia a possibilidade constitutiva de um espaço inteiramente voltado ao *entendimento*.

Em sua crítica da cultura moderna, Max Weber apontara que os processos de *secularização* e de *racionalização* teriam gerado o fenômeno do *desencantamento do mundo*, de tal maneira a dissolver as *imagens de mundo*, a partir da abertura de processos de diferenciação da vida social em três valores culturais: *a) a moralidade*; *b) cientificidade*; e, *c) artes*; que se tornaram predominantes e conduziram a sociedade a uma cultura dos especialistas. Diferentemente de Weber, Habermas argumentara que não fora os *processos de racionalização* e de *secularização* que redundaram em *perda de liberdade* e de *sentido*, mas a *Colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos* que teriam cindido a cultura em cultura dos especialistas e os contextos da *ação comunicativa*, visto que a *reprodução simbólica* passou a ser realizada pela *integração sistêmica*.

A partir da *teoria do valor*, Adam Smith compreendera que o capitalismo caracterizava-se por ser um sistema econômico dinâmico e expansivo. Enquanto Marx, a partir da *filosofia da práxis*, construíra uma *teoria social* que buscara explicar a dinâmica de desenvolvimento e expansão do capitalismo em uma perspectiva de totalidade, de tal forma a compreender a dinâmica do capital a partir de um processo de expansão desigual e combinado. Todavia, de acordo com Marx o processo de expansão do capital acabaria por encontrar um obstáculo na *queda tendencial da taxa de lucro*, o que acabaria por conduzir a economia capitalista a ciclos econômicos, que inevitavelmente redundaria em crises de superprodução.

Ao partir da *teoria do valor-trabalho*, compreendida enquanto um reducionismo economicista monista, Marx, de acordo com Habermas (2012), não teria compreendido o fenômeno da *Colonização do Mundo da Vida pelas esferas sistêmicas*, a partir do qual defendera a tese de que o *Mundo da Vida* dos trabalhadores ao se ajustarem ao *medium dinheiro*, teria acabado por submeter à esfera da *reprodução simbólica* a *interação sistêmica*. Ou seja, Marx não teria compreendido que o fenômeno da reificação não se limitaria ao mundo do trabalho, mas ocorreria a partir do fenômeno da *Colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos – medium dinheiro* e *medium poder –*, de tal forma a atingir as esferas dos quatro *papéis sociais*: *a) trabalhador*; *b) consumidor*; *c) cliente*; e, *d) cidadão*. Somente a partir de tal concepção se poderia compreender os fenômenos da *burocratização* e *monetarização*, tanto da *esfera privada*, quanto da *esfera pública*. Neste sentido, forjar-se-ia outro conceito de reificação que não teria nenhuma

relação com as *classes sociais*. Tal processo tornara-se importante, justamente para justificar os princípios dos chamados *novos movimentos sociais*, que na *teoria social* de Habermas aparecera enquanto manifestação da defesa de um *Mundo da Vida*, cada vez mais *colonizado pelos imperativos sistêmicos*.

Para se contrapor a *teoria do valor-trabalho*, Habermas forjara um conceito de *capitalismo avançado*, que se caracterizaria essencialmente por ter sido um fenômeno localizado e restrito a alguns países europeus, no pós-Segunda Guerra Mundial, centrado em um programa social-democrata fundamentado em três fenômenos estruturais: *a) intervencionismo estatal,* como forma de corrigir os desequilíbrios gerados pelo Mercado, todavia, sem romper com a dinâmica do modo de produção capitalista. Neste sentido, os efeitos das crises eram transferidos para o sistema administrativo; *b) democracia de massas,* que deveria constituir-se, em um contexto de *racionalização do Mundo da Vida* em processos de formação da vontade política e da opinião pública, como forma constitutiva da legitimidade do poder instituído, de tal forma a garantir os procedimentos jurídico-políticos de garantia do direito de organização e opinião livres, que se expressariam na competição eleitoral e na igual liberdade de votar e ser votado; e *c) Estado de bem-estar social*, determinou-se enquanto conteúdo político da *democracia de massas,* na medida em que teria adotado um conjunto de políticas sociais que teria pacificado o conflito de classes. Entretanto, sem ameaçar o desenvolvimento e a dinâmica do modo de produção capitalista.

De acordo com Habermas (2012), a *teoria do valor-trabalho*, devido a suas limitações economicistas não teria conseguido oferecer uma explicação acerca desta nova dinâmica do capitalismo, a partir da qual o *Estado* teria passado a adquirir grande relevância; tampouco, teria conseguido compreender as diversas nuances, advindas do *Mundo da Vida*. Importante destacar que Habermas (2012), não negligenciara a relação conflituosa entre capitalismo e democracia, na medida em que partira da concepção de que existiria uma tensão insolúvel entre democracia e capitalismo, visto que se fundamentavam em dois princípios de integração completamente distintos. Enquanto que a democracia ocorreria na esfera do *Mundo da Vida*, na e a partir da qual se constituiria os mecanismos de *integração social* e, portanto, de *reprodução simbólica*, a partir das quais prevaleceria a *ação* e a *racionalidade comunicativa*, com vistas à constituição do *entendimento*; o capitalismo ocorreria na esfera do *Sistema*, de tal forma a constitui-se a partir da *integração*

sistêmica e de um tipo de *ação instrumental* e *estratégica*. Se no *diagnóstico de época* de 1973 a *democracia efetiva* só se tornaria possível com a superação do capitalismo, no *diagnóstico de época* de 1981 democracia e capitalismo foram conciliados em uma mesma propositura emancipatória.

A crítica ao *Estado Social* foi se constituindo e ganhando corpo de uma forma extremamente sofisticada. Não se tratava de um entrincheiramento como fizera Friedrich von Hayek, com a escrita de seu libelo e a constituição da *Mont Pèlerin Society*. Mas, de uma luta pela consciência mais sofisticada, posta no âmbito da captura da subjetividade. A tese de Habermas fora a de que com a constituição de um *Estado Social* que buscara corrigir os desvios do *Mercado*, de tal forma a incorporar seus custos, todavia, sem romper com a dinâmica do desenvolvimento do modo de produção capitalista, o conflito entre as *classes sociais* teria sido pacificado, de tal forma que a própria concepção de *classes sociais* teria passado a perder sentido estruturante para o *Mundo da Vida*, visto que os grupos sociais passariam a constituir-se e a identificarem-se a partir de outros princípios, que em nada teriam a ver com as *classes sociais*. Neste sentido, apareceria em Habermas uma concepção bastante rudimentar de sujeito coletivo, que estaria umbilicalmente ligada a constituição e aos princípios dos *novos movimentos sociais*, enquanto esfera que resistiria aos *imperativos sistêmicos* que *colonizavam o Mundo da Vida;* e, ao fazê-lo buscariam constituir espaços autônomos de formação da vontade política e da opinião pública.

No *capitalismo avançado*, a *lealdade das massas* teria sido garantida a partir da adoção de um conjunto de políticas que bloqueariam a formação discursiva da vontade política e da opinião pública. Todavia, garantiria institucionalmente o direito de participação política. Já no *capitalismo tardio*, o sistema de direitos sociais fora normatizado, de tal forma que o trabalho alienando passara a ser suportável, visto que as políticas compensatórias do *Estado Social* levaram a um aumento do padrão de vida dos trabalhadores, de tal forma a perderem sua condição patológica de proletário. Ou seja, o trabalhador normatizado, neste contexto, passa a adquirir o *status* de consumidor, de tal forma a neutralizar o potencial conflito de classes, ao mesmo tempo em que se desfaz a própria identidade patológica do proletariado. Segundo Habermas (2012), este processo teria conduzido a novas contradições que passariam a ser expressas a partir de um *Estado Social*, que se expandira de modo excessivo, de tal forma a constituir um tipo de cidadão

expandido e, ao fazê-lo acabou por torná-lo um *cliente inflado* do próprio *Estado*, como forma de neutralizá-lo por um lado e garantir a *lealdade das massas*, por outro. Ou seja, a garantia de direitos sociais e a expansão da condição de *sujeito de direito* a um cidadão expansivo teriam constituído um processo de *patologia social*, a partir do qual o cidadão tronara-se um cliente do *Estado Social* e, portanto, teria passado a trocar sua lealdade por serviços prestados pelo *Estado*, constituindo-se assim a *patologia social* do *clientelismo*.

Ora, para Habermas a *patologia social* que bloqueara a emancipação encontrar-se-ia, justamente em um *Estado Social* que ao se expandir e tornar-se- excessivo, teria acabado por esvaziar o conteúdo político da participação. Neste ponto, surge a crítica ao direito em Habermas e a defesa da adoção de um *sistema de direitos flexível*; ao mesmo tempo, que se fundamenta o elogio a uma nova concepção de *movimentos sociais*, caracterizados por outros tipos de identidade, que em nada teria a ver com as *classes sociais*. Neste contexto, de predominância do *clientelismo*, tanto a *esfera privada*, quanto a *esfera pública*, teriam sido *colonizadas pelos imperativos sistêmicos*, de tal forma que as relações teriam sido *monetarizadas* e *burocratizadas*, alterando-se assim o processo de *reprodução simbólica*, na medida em que submetera as *esferas privada* e *pública* a *interação sistêmica*. Em um contexto de um *Mundo da Vida racionalizado* o processo de formação das ideologias perde sentido, de tal forma que os processos de *desencantamento do mundo* e de *secularização*, teriam conduzido as sociedades modernas a certa diferenciação cultural, que teria estimulado a emergência de uma cultura de especialistas sem espírito, de tal forma a submeter à cultura espontânea. Habermas compreendera a *teoria da reificação*, neste contexto, que em nada teria a ver com as *classes sociais*, como afirmara a tradição marxista. A *teoria da reificação* em Habermas (2012) aparece enquanto uma forma de análise da *perda de sentido* da modernidade cultural e, ao mesmo tempo, enquanto mecanismo capaz de analisar as formas de estabelecimento de relações entre a cultura racionalizada moderna e a comunicação cotidiana.

Neste processo de crescente *Colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos*, a crítica ao *direito* emerge enquanto fundamental. Para compreender tal *patologia social*, Habermas afirmara ter havido certo processo de *verrechtlichung*, a partir do qual o direito adquirira a forma de um mecanismo de regulação. Como o *Sistema* é incapaz de produzir sentido e significado, necessitaria ancorar-se no *Mundo da Vida* para

institucionalizar-se. Tal processo ocorreria a partir da expansão do direito – fora justamente a tal processo que Habermas denominara *verrechtlichung.* Neste sentido, Habermas compreendera que teria havido quatro ondas de *verrechtlichung* no decorrer da modernidade, que deveriam ser compreendidas no âmbito da *teoria da sociedade bidimensional*. A partir das *quatro ondas* de *verrechtlichung* Habermas compreendera o processo de diferenciação do *Sistema*, em *sistema administrativo* e *econômico*, bem como o processo de racionalização do *Mundo da Vida*, que dera corpo a virtuosa *Bürgerliche Gesellschaft.*

Neste sentido, até mesmo o processo de *verrechtlichung* que em suas primeiras *ondas* era compreendido enquanto sinônimo de emancipação e de liberdade, em sua última onda, na qual se encontra a formação do *Estado Social* e a garantia dos direitos sociais, teria adquirido certa ambivalência, na medida em que a garantia da liberdade implicava em retirada da liberdade. Tratar-se-ia, portanto, de fazer uma dura crítica ao direito, na medida em que ele próprio teria sido afetado pelos *imperativos sistêmicos*. O argumento é sofisticado e complexo, no entanto simples de se desfazer, na medida em que todas as formas de garantia da liberdade implica, necessariamente, em retiradas de direito e mudança de concepção de liberdade. Um exemplo de tal afirmação encontra-se nas leis abolicionistas do século XIX. A escravidão era um estatuto legal, garantido pelas Constituições dos Estados-nacionais, de tal forma que compreendia o negro enquanto uma mercadoria e, portanto, uma propriedade do branco europeu. Ou seja, o branco europeu, senhor de escravos, tinha o seu direito garantido pelo Estado de Direito a possuir negros escravos, enquanto sua propriedade. A concepção de liberdade, incluía a liberação da escravidão a uma determinada parcela da sociedade, enquanto a restringia a outra. Na medida em que as leis abolicionistas se impuseram, necessariamente, se alterou a concepção de liberdade, o que implicou a retirada de direitos de alguns e a expansão e garantia de direitos a outros. Ora, na medida em que se muda a concepção de liberdade, altera-se também a própria concepção de justiça. Neste sentido, fora que se afirmara que o argumento de Habermas, apesar de complexo e sofisticado, é extremamente e simples e puramente ideológico.

No entanto, como a *função social* de sua *teoria social* é a de desconstruir os fundamentos do *Estado Social*, bem como anunciar a morte das *classes sociais* e,

conseqüentemente, das relações de classe, observara a necessidade de se fazer a crítica ao próprio direito, a partir de sua concepção de ondas de *verrechtlichung*. Segundo Habermas (2012), a última *onda* de *verrechtlichung* com o discurso de garantir a liberdade, acabara por constituir-se em ameaça a própria liberdade, na medida em que permitira a constituição de um tipo de *Estado* excessivo, que acabara por permitir a *colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos*, de tal forma a submeter tanto a *esfera privada*, quanto a *esfera pública*, ao *clientelismo*. Tratar-se-ia de uma *expansão patológica do direito*, que necessitaria ser freada a partir de um *sistema de direitos flexível*, capaz de atribuir aos indivíduos a liberdade de constituírem consensos sem a interferência do *sistema administrativo*. Entra em cena o discurso da *desburocratização do direito*, a partir do qual se liberaria o potencial de *ação* e *racionalidade comunicativa*, como forma de se constituir consensos autônomos e voltados à emancipação. Eis, o ponto de discordância entre John Rawls e Jürgen Habermas, visto que para o primeiro seria necessário resguardar uma *estrutura básica de direitos*, enquanto para o segundo o *sistema de direitos deveria ser flexível* e se submeter aos consensos da *comunidade comunicativa*. Tratar-se-ia de constituir um discurso, puramente ideológico, fundamentado na idéia de afirmação de um *multiculturalismo*, a partir do qual se flexibilizaria o *sistema de direitos*, que passaria a se submeter aos contextos vividos, como forma de se coordenar as *ações sociais*. Em um contexto de desarticulação das principais organizações autônomas das *classes subalternas*, o discurso da *flexibilização do sistema de direitos* enquanto expressão de emancipação e liberdade adquiriu papel fundamental, visto que legitimara os diversos ataques da *economia política do capital* sobre o *trabalho* e que culminou com a retirada de diversos direitos sociais, conquistados pelas *classes subalternas* ao longo do século XX.

Este paradigma e concepção de *sistema de direitos flexível*, tornara-se o fundamento da concepção de *políticas públicas* nos anos de 1990. Se antes as *políticas públicas* eram compreendidas enquanto *políticas de Estado*, com viés universal, a partir deste novo paradigma de crítica ao direito e *flexibilização do sistema de direitos*, as políticas de Estado converteram-se em *políticas públicas focalizadas*, de tal forma a abandonar o seu caráter universal, visto que tal perspectiva implicava em retirada de liberdade. Neste paradigma, as políticas universais e universalizantes implicavam em *clientelismo* e *excesso de Estado* e, portanto, em *colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos*. Tratar-se-ia da

afirmação do velho discurso liberal-burguês de que a liberdade, enquanto direito natural, deveria ser garantido e resguardado pelo Estado, de tal forma que suas funções deveria limitar-se a tal propositura. Caso excedesse suas funções o *Estado* tornar-se-ia discricionário, e, portanto, não poderia ser concebido enquanto uma ordem legitima de poder. O *Estado Social* teria se tornado expressão de um *Estado excessivo* que ameaçara a própria liberdade, visto que não estimulara a *autonomia* e a liberdade dos cidadãos.

A crítica a última onda de *verrechtlichung* atinge inclusive o arranjo político institucional do *Estado*, bem como a própria estrutura das instituições jurídico-políticas. Um exemplo emblemático de tal processo surge em sua *teoria da educação* de Habermas, na medida em que um dos problemas fundamentais da *instituição escolar* passa a ser o da *verrechtlichung*. Neste contexto, o *Estado* acabaria por impor um conjunto de saberes que em nada se relacionariam com o mundo vivido pelos indivíduos particulares, de tal forma que estes deveriam, de forma comunicativa, decidir que tipo de educação seria relevante para si. Tal discurso começara a adquirir relevância na forma da *educação informal*, que ao fundamentar-se na *ação* e na *racionalidade comunicativa* constituiria espaços emancipatórios de formação da vontade política e da opinião pública. Tratar-se-ia de um discurso que adquire as vestes de uma concepção emancipatória, na medida em que parte do princípio de um *Estad*o degenerescente que tende a *colonizar o Mundo da Vida* e a burocratizar os espaços emancipatórios. Para Habermas, o Estado não deveria intervir a partir de um conjunto de normas e regras, na constituição escolar e, tampouco, assegurado pelo direito, mas deveria ser regida pelos consensos obtidos pela *comunidade comunicativa*, que decidiriam a partir de suas vivencias e necessidades. A questão que Habermas não se coloca, de forma consciente ou inconsciente, é a seguinte: quais seriam as conseqüências de tal ação em um tipo de sociedade marcada pela desigualdade e pela hierarquização dos diversos grupos sociais? O discurso é aparentemente emancipatório, todavia, sua função social é o da justificação e legitimação de um tipo de dominação, a partir do qual se perpetuara a sociedade de classes.

De acordo com o discurso de Habermas, a educação escolar se encontraria na esfera do *Mundo da Vida* e, portanto, não deveria sofrer intervenções do *Sistema*. Neste sentido, Habermas diagnosticara que desde a terceira onda de *verrechtlichung* poder-se-ia observar a perda crescente de liberdade. Claramente, observa-se a defesa dos direitos individuais e

políticos enquanto expressão da liberdade liberal-burguesa e a negação constante dos direitos sociais. Tratar-se-ia de uma oposição e de uma crítica velada a própria concepção de cidadania, que segundo Marshall (1961), estaria diretamente ligada à garantia dos direitos sociais. O *diagnóstico de época de 1981* afirmara que partir da terceira onda de *verrechtlichung* o direito teria se burocratizado, de tal forma a criar *patologias sociais* na sua forma prática. Nesse sentido, a crítica não se aplicaria a forma do direito, mas ao processo de burocratização de sua forma prática, que teria acabado por bloquear a formação espontânea da opinião pública e da vontade política. Este novo quadro, pintado por Habermas aponta claramente para a repropositura e ao elogio dos princípios do *livre mercado* e a *democracia liberal*, enquanto formas de salvaguarda e retomada da razão e do projeto civilizador Ocidental. Neste ponto, os *novos movimentos sociais* seriam de fundamental importância, visto que o potencial de conflito teria se deslocado das *classes sociais*, na qual estava em pauta a questão da distribuição da riqueza socialmente produzida, para a esfera da crítica a expansão do *Sistema* e a *Colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos*, que afetariam progressivamente a *gramática das formas de vida*.

Assim, os *novos movimentos sociais* não visariam à ruptura, nem com o *sistema administrativo*, tampouco, com o *sistema econômico*, mas visavam combater os excessos produzidos por um e outro, como forma de salvaguardar o *Mundo da Vida* da colonização sistêmica. O discurso caminharia no sentido da defesa de uma virtuosa *Bürgerliche Gesellschaft*, a partir da qual garantir-se a constituição de espaços emancipatórios e autônomos, inteiramente voltados a constituição de um *discurso ético comunicativo*, que só poderia fundamentar-se no *entendimento* mútuo. Os *papéis sociais* assumidos por um indivíduo fragmentado em todas as dimensões da vida social, passa a ser o centro dos conflitos que surgem da relação entre *Sistema* e *Mundo da Vida*. A sociedade contemporânea seria atravessada pelo *fenômeno do pluralismo*, na medida em que diversas concepções de *bem* e *vida boa*, passavam a coexistir, de tal forma que seria impossível pensar-se em um único conceito de emancipação. Neste sentido, a *nova teoria crítica* deveria abandonar o conceito de emancipação, devido à pluralidade de concepções de *bem* e *vida boa* que marcara a sociedade contemporânea, de tal forma a limitar-se a propor mecanismos de dialógicos entre tais concepções. A partir dessa concepção, fora que se

estabelecera a concepção de um *multiculturalismo*, enquanto *discurso ético* da sociedade contemporânea. A concepção de emancipação só poderia surgir do diálogo estabelecido entre tais concepções, de tal forma que os concernidos é que decidiriam acerca do que viria a ser uma vida emancipada. A propositura de um *discurso ético*, estabelecido pela *comunidade comunicativa*, emerge enquanto pressuposto de auto-organização democrática, todavia, sem romper com o *Sistema*. Tratar-se de um elogio a *Bürgerliche Gesellschaft* enquanto espaço a partir do qual se poderia constituir uma *esfera público-privada* emancipada.

Conclusão:

Buscou-se com este capítulo introdutório relacionar o processo histórico do pós-guerra que culminou na *crise estrutural do capital* nos anos de 1970, com a trajetória político-intelectual de Habermas, como forma de demonstrar que o processo constitutivo de sua *teoria social*, bem como de amadurecimento de seu quadro referencial-teórico estivera diretamente relacionado as necessidades históricas postas em um determinado contexto, marcado inicialmente pelo *compromisso entre classes* e caracterizado por uma espécie de elogio a convivência pacifica entre Estado, Mercado e Democracia. Todavia, em um segundo momento, acompanhou o processo de dissolução do *consenso keynesiano*, de tal forma a constituir-se enquanto variante avançada do liberalismo, em um novo cenário histórico-cultural que caminhava para a consolidação de um novo padrão de acumulação do capital. Neste sentido, sua obra convertera-se nos anos de 1980 em um dos principais referenciais teóricos para a construção da *hegemonia civil* liberal-burguesa, concretizada com o *consenso de Washington* no início dos anos de 1990, de tal forma a caracterizá-lo enquanto membro da alta *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa.

CAPÍTULO II: OS CAMINHOS DA (DES) RAZÃO DE HABERMAS.

Introdução:

Objetiva-se neste capítulo expor o processo formativo do quadro referencial teórico-analitico do filósofo alemão Jürgen Habermas (1929 –). Neste sentido, buscar-se-á expor as principais influências, bem como interlocutores do pensador alemão, no processo formativo de sua *teoria social*. Portanto, este capítulo visa levantar de maneira suscinta a trajetória formativa do intelectual alemão, bem como de seu quadro referencial teórico, para logo em seguida, analisar as categorias sociais habermasianas de forma detida, bem como sua influência nas ciências humanas e sociais, mas fundamentalmente na *práxis social* do último quartel do século XX e primeiro decênio do século XXI.

Um elemento importante a se destacar é o de que toda manifestação do *ser social* – inclusive e fundamentalmente a *linguagem* e a *práxis política* – resulta de uma articulação entre *causalidade* e *teleologia*. Em *A Ideologia Alemã* (2007), Marx e Engels definira a linguagem enquanto *conscência prática efetiva*, a partir da qual se daria o intercâmbio entre os homens. Diferentemente de Habermas, a definição de linguagem elucidada por Marx e Engels tem como fundamento uma concepção de *ontologia do ser social* que a medeia. A tese em questão visa justamente analisar esta relação entre *linguagem* e *práxis política*, de tal forma a articular as múltiplas e diversas manifestações fenomênicas enquanto formas imediatas de uma essencialidade que só pode ser observada na esfera da totalidade, pela ótica da *centralidade da categoria trabalho*. Ora, nestes termos, tratar-se-á de buscar desvendar a *unidade de contrários* existente entre processos sócio-metabólicos manifestos fenomenicamente enquanto totalidade, de tal forma a relacionar fenômenos aparentemente desconexos. Tratar-se-ia, portanto, de recompor e reconstruir o "fio vermelho" da história, como principal elemento norteador desta pesquisa, tomando-o enquanto suprassunção de todas as outras cores. Neste sentido, as questões relativas ao *tempo* e ao *espaço* emergem enquanto categorias determinativas da realidade, fundamentais para a compreensão da *teoria social* e política de Habermas, bem como sua *função social.*

Talvez uma questão básica possa nos auxiliar na empreitada que ora se inicia, a de se buscar desenvolver um conjunto de elementos mediativos como forma de se pavimentar

o terreno para a leitura, análise e reflexão acerca do complexo categorial habermasiano, como forma de se demonstrar que existe em Jürgen Habermas uma sofisticada e complexa *teoria social*, que se desdobra em uma *teoria política*, que em larga medida fora e vem sendo responsável pela construção da *hegemonia civil* (GRAMSCI, 2007) de um tipo particular de liberalismo – que denominaremos de *social-liberalismo* –, no último quartel do século XX e início do século XXI. Como o próprio Habermas afirmara, sua *teoria social* encontra-se na linhagem teórico-prática do liberalismo. Assim sendo, torna-se de fundamental importância analisá-la a luz da propositura dos clássicos do liberalismo, de tal forma a observar as continuidades descontínuas entre o pensamento liberal clássico e contemporâneo. Tentar-se-á demonstrar neste trabalho que a teoria política de Habermas, ao mesmo tempo em que está diretamente vinculada ao liberalismo clássico, diferencia-se daquele e funda outra dimensão do liberalismo, o qual denominar-se-á de *social-liberalismo*. A propositura de um *liberalismo renovado* emergiria então enquanto fundamento de um discurso aparentemente ético com vistas ao elogio de um tipo particular de sociabilidade que traçou um caminho unívoco em direção a *regressão cultural*.

Neste processo de continuidades descontinua, Habermas funda uma *teoria social*, fundamentada em três pilares: a) uma *teoria da dupla racionalidade*[23], fundamentada no princípio intersubjetivo da linguagem; e, b) uma *teoria da modernidade*, fundamentada em no pressuposto de um *projeto de modernidade inacabado* e, portanto, com vistas à

[23]Por racionalidade, entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um saber falível. Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência obrigarem a compreender o saber exclusivamente como um saber sobre algo no mundo objetivo, a racionalidade é medida pela maneira como o sujeito solitário se orienta pelos conteúdos de suas representações e de seus enunciados. A razão centrada no sujeito encontra sua medida nos critérios de verdade e êxito, que regulam as relações do sujeito que conhece e age segundo fins com o mundo de objetos ou estado de coisas possíveis. Em contrapartida, assim que concebemos o saber como algo mediado pela comunicação, a racionalidade encontra sua medida na capacidade de os participantes responsáveis da interação orientarem-se pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra seus critérios nos procedimentos argumentativos de desempenho diretos ou indiretos das pretensões de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e adequação estética. Portanto, o que é possível demonstrar na interdependência das diferentes formas de argumentação, ou seja, com os meios de uma lógica pragmática da argumentação, é um conceito procedural de racionalidade que, ao incluir a dimensão prático-moral assim como a estético-expressiva, é mais rico que o da racionalidade com respeito a fins, moldada para a dimensão cognitivo-instrumental. Esse conceito é a explicitação do potencial da razão ancorado na base de validade do discurso. Essa racionalidade comunicativa lembra as mais antigas representações do logos, na medida em que comporta as conotações da capacidade que tem um discurso de unificar sem coerção e instituir um consenso no qual os participantes superam suas concepções inicialmente subjetivas e parciais em favor de um acordo racionalmente motivado. A razão comunicativa manifesta-se em uma compreensão descentrada do mundo (HABERMAS, 2002, p.437-38).

emancipação; e, c) uma *teoria das sociedades capitalistas avançadas*. Poder-se-ia dizer que a interrelação entre estes três pilares desdobrar-se-ia em uma *teoria político-normativa* sofisticada e complexa, que passaria a se movimentar a partir da interrelação entre *racionalidade comunicativa*, *neocontratualismo* e *neoracionalismo*.

Parte I: A crítica da razão e o neoracionalismo.

Para iniciar a discussão em questão, impõem-se como imperiosa uma questão inicial, tão simples quanto necessária, qual seja: seria possível compreender a *teoria social* e política de Habermas sem caracterizar os fundamentos pragmático-formais da *teoria da ação comunicativa*? A resposta ou a tentativa de respostas a esta questão tornara possível a articulação de um conjunto de categorias, de tal forma a fazer emergir um quadro-categorial da obra de Habermas, a partir do qual se tornaria inteligível os fundamentos sócio-culturais, bem como, os desdobramentos político-econômicos habermasianos, acerca do suposto paradigma *intersubjetivo da comunicação*, no e a partir do qual se sustentariam e repousariam tanto a concepção de *direito*, quanto as concepções de *política deliberativa* e *democracia discursiva* de Jürgen Habermas. Portanto, expor e apreender o movimento e a dinâmica dos paradigmas metodológico e epistemológico da *pragmática formal* de Habermas abriria o caminho para a análise e crítica, no âmbito geral naquilo que se refere a sua *teoria social*; e, no âmbito específico, naquilo que concerne a sua *teoria política* – objeto geral desta pesquisa. Tratar-se-ia, portanto, de reconstruir os fios analíticos, bem como histórico-sociais a partir dos quais se poderia compreender a obra de Habermas em uma perspectiva de totalidade.

Pode-se afirmar, com relativa certeza, que o discurso normativo caracteriza-se por ser a pedra-de-toque da *teoria social* do pensador alemão em questão. Neste sentido, a *teoria crítica* de Habermas o teria conduzido ao caminho da construção de seu *discurso político-normativo*, a partir do qual se poderia observar a construção de um tipo particular de *neocontratualismo*. Como é sabido, a *teoria crítica* que nasce das lentes de Habermas, advêm da linhagem germinadora da *Escola de Frankfurt*. Apesar de diferenciar-se e afastar-se completamente dos teóricos frankfurtianos da primeira geração. Tema no qual não se poderá aprofundar, na medida em que exigiria pesquisa específica. Todavia, no

decorrer deste trabalho foram apresentados diversos elementos capazes de sustentar tal afirmação. Como o proprio Habermas reconhecera: "[...] Horkheimer e Adorno radicalizam a crítica lukacsiana da coisificação". (HABERMAS, 2001a, p.481). Fora, justamente, nesta crítica "radicalizada", que atribuíra a categoria de reficação uma natureza distinta daquela elaborada por Lukács, que Habermas buscara fundamentar sua concepção de *razão comunicativa*[24]. A partir desta leitura da categoria de reificação, fora que Habermas se aproximara do chamado *marxismo ocidental*[25]. Todavia, limitar-se-á neste trabalho a apontar apenas para tal diferenciação.

> O livro *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer e Adorno pode ser compreendido como a retro-tradução das teses weberianas na linguagem da filosofia da história hegeliano-marxista. Atribui a origem da razão instrumental ao momento da primeira separação da natureza e do espírito subjetivo. Por outro lado, há uma óbvia diferença com relação a Hegel. Nele o domínio da reflexão ou do entendimento permanece apenas um momento no movimento de uma razão totalizante que abarca a si mesma. Em Horkheimer e Adorno essa racionalidade subjetiva que instrumentaliza tanto a natureza exterior como a interior tomou de vez o lugar da razão de tal modo que esta é absorvida pela razão instrumental sem deixar traços (HABERMAS, 2001a, p.180).

Horkheimer e Adorno em *Dialektik der Aufklärung* desenvolveram uma crítica contundente acerca da concepção de razão kantiana, compreendida enquanto liberdade e emancipação, de tal forma a apontar o seu caráter de instrumentalização do conhecimento com vistas à dominação na sociedade contemporânea. Tratar-se-ia, portanto, de um tipo de racionalidade reificada que no seu processo de desenvolvimento acabou por instrumentalizar e submeter o próprio conhecimento, de tal forma a utilizá-lo enquanto mecanismo de dominação. Certamente, neste momento se estabelece o ponto de demarcação de cisão que separa definitivamente o pensamento da *Escola de Frankfurt* do

---

[24] Em primeiro lugar, diferentemente de Lukács, Adorno e Horkheimer desistoricizam o conceito de reificação do contexto histórico particular do nascimento do sistema econômico capitalista. Atrelado a isso, ancoram o mecanismo causante da coisificação da consciência não em função das relações capitalistas reificadas, mas na própria estrutura antropológica do ser, no próprio ato de enfrentamento do sujeito que atua teleologicamente com a natureza externa (HABERMAS, 2001a, p.482-3).

[25] Ver Perry Anderson.

pensamento de Jürgen Habermas, na medida em que Habermas construira sua teoria social a partir da idéia de um retorno a concepção de razão kantiana.

Ao analisar os trabalhos dos anos de 1930 de Horkheimer, pode-se constatar que seus diagnósticam apontam claramente para a propositura de um tipo de ciência, que fosse capaz de romper com o paradima da ciência tradicional, que de modo geral tendia a naturalizar as relações sociais, com suas análises pretensamente neutras. Neste sentido, o que diferenciaria a *teoria crítica* da *teoria tradicional*, seria a incorporação de dois princípios fundamentais: a) uma teoria da *história;* e, b) a perspectiva de *totalidade*. Princípios que aproximariam a *teoria crítica* em desenvolvimento da *teoria social marxiana*. Tratar-se-ia, portanto, da realização de *diagnósticos do tempo presente*, fundamentados em categorias objetivo-materiais. Cotejanado as obras de Horkheimer e Adorno com as de Habermas, poder-se-ia dizer que este último incorpou a concepção de realização de *diagnósticos do tempo presente,* como forma de se chegar a *prognósticos*, a partir dos quais se poderia propor *modelos normativos*. Todavia, em nenhuma de suas obras poderia-se observar a incorporação da *história*, tampouco, da concepção de *totalidade*, fosse ela de viés hegeliano ou marxiano.

Como o próprio Horkheimer (1996, p.71) esclarecera, a concepção de *diagnósticos do tempo presente,* partira do pressuposto de que "[...] a solidez desta teoria vem do fato que apesar de todas as mudanças que lhe afetam, a sociedade conserva a mesma estrutura econômica fundamental, que as relações de classe trazidas a sua forma mais simples continuam idênticas, assim como, conseqüentemente, a idéia da sua superação. [...]". Nesta passagem esclarecedora de Horkheimer, está presente tanto a concepção de *história* quanto de *totalidade*, presentes na *teoria social* marxiana. Todavia, assim como nas obras de outros teóricos da primeira geração da *Escola de Frakfurt*, estas concepções oscilavam entre as concepções hegelianas e marxianas, tendendo em última instância, mais a primeira do que a segunda. Pode-se dizer que a questão central seria a de que não haveria dúvidas acerca destes dois princípios categoriais – *história* e *totalidade* –, enquanto chaves de leitura fundantes e fudamentais, para a constituição e compreensão da *teoria crítica*.

Uma *teoria crítica*, fundamentada em uma *concepção de história*, compreendida enquanto *totalidade*, com vistas à emancipação, reconstituiria a própria dimensão de compreensão do papel e função social do intelectual. Como se pode observar na letra de

Horkheimer, as concepções: de *modo de produção*; de *divisão social do trabalho*; de *propriedade privada*; de *classes sociais*; seriam primordiais para os *diagnósticos do tempo presente*, de tal forma que a própria concepção do *intelectual*[26] e de sua *função social*, passa a se alterar em tal compreensão da sociedade. O fundamento da *teoria crítica*, da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, é sem sombra de dúvidas a *filosofia da práxis*. Seria, justamente, neste sentido que não poderia compreender a *teoria social* de Habermas, enquanto expressão do *modelo crítico* elaborado, principalmente por Horkheimer em 1937.

Mesmo a viragem teórico-prática, observada com os *diagnósticos do tempo presente*, tanto em Horkheimer quanto em Adorno, dos anos de 1940, a partir dos quais Horkheimer desenvolveria a tese de um *"bloqueio estrutural da prática transformadora"*, visto que a *classe operária* encontrava-se completamente inserida em um "mundo administrado", por uma racionalidade instrumental, pode-se observar a relação entre a *teoria crítica* e a *teoria social* de Habermas. Nesta viragem, pode-se observar uma mudança de paradigma, que transita da questão da produção e reprodução da sociabilidade burguesa enquanto totalidade, para a questão da razão humana. A relação estabelecida, entre a primeira geração da *Escola de Frankfurt* e a *teoria social* de Habermas, encontra-se, justamente, nesta inflexão e mudança de paradigma, a partir da qual a questão central passa a ser a *razão instrumental*. Todavia, despida de materialidade histórico-social. A *Negative Dialektik* (1966) de Theodor Adorno demonstrara com clareza a consolidação desta transição. Talvez, seja justamente nesta transição que se possa observar a defesa da filiação da *teoria social* de Jürgen Habermas à *teoria crítica*. Entretanto, de uma forma um tanto mecânica e pouco nuançada.

Poder-se-ia dizer que se pode observar na *teoria social* de Habermas, certa transição da centralidade da *categoria trabalho*, que influenciou fortemente os teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt* – e que fora compreendida por diversos intelectuais enquanto economicismo –, para a *centralidade da política*. Questão central na pretensa

[26] O desenrolar do debate entre os elementos mais avançados do proletariado e os indivíduos que enunciam a verdade a seu respeito, assim como entre estes elementos avançados e seus teóricos, de uma parte, e o resto do proletariado, de outra, deve ser compreendido como um processo de influência recíproca no qual a consciência desenvolve, ao mesmo tempo que suas energias liberadoras, suas energias motrizes, agressivas e sua ação disciplinadora. A acuidade deste debate se manifesta na possibilidade sempre presente de uma tensão entre o teórico e a classe à qual se endereça o seu pensamento [...]. Isso se manifesta claramente na pessoa do teórico; sua crítica é agressiva não somente em relação aos apologistas conscientes da ordem estabelecida, mas também às tendências desviantes, conformistas ou utopistas, no campo mesmo do proletariado (HORKHEIMER, 1996, p.71).

teoria crítica habermasiana, que não está presente na *teoria crítica*. Ou seja, desenvolver uma teoria da formação democrática da vontade política nos marcos do capitalismo, não era uma questão posta pela primeira geração da *Escola de Frankfurt*; já o *diagnóstico do tempo presente* de Habermas, caminha justamente neste sentido, de compatibilizar uma *teoria democrática* com o *capitalismo contemporâneo*.

Outro elemento de aproximação, mas ao mesmo tempo de distanciamento da *teoria crítica* de Adorno e Horkheimer com a *teoria social* de Habermas, encontra-se na concepção de *capitalismo de Estado*. A obra *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations* de 1940, escrita pelo economista alemão Friedrich Pollock (1894 – 1970), exerceu grande influência sobre os pensadores da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, em particular sobre Theodor Adorno e Max Horkheimer, que dedicaram a *Dialektik der Auflärung* de 1947, à Pollock. A concepção de *capitalismo de Estado*, formulada por Pollock, ganhara centralidade nas análises da *teoria crítica*, que aparecera inclusive na *Dialektik der Auflärung* a partir da elaboração de três conceitos-chaves que se equivaleriam: a) *capitalismo administrado*; b) *mundo administrado*; e, c) *capitalismo tardio*. A questão fundamental que Korkheimer apresenta em *Dialektik der Auflärung* é a seguinte: "[...] descobrir por que a humanidade em vez de entrar num estado verdadeiramente humano, está se afundando numa nova espécie de barbárie" (1988, p.11). A tese da regressão cultural, está presente até mesmo na viragem dos de 1940. Por outro lado, Jürgen Habermas incorporara em sua *teoria social*, o conceito de *capitalismo tardio*, todavia, o aproximando muito mais da definição de *capitalismo de Estado* de Pollock, do que propriamente das concepções desenvolvidas por Adorno e Horkheimer.

Em *Dialektik der Auflärung*, Adorno e Horkheimer apresentaram o seguinte *diagnóstico do tempo presente:* a práxis transformadora teria sido bloqueada estruturalmente pelo desenvolvimento do *capitalismo administrado*. O conceito de *capitalismo de Estado* colocara a centralidade da política enquanto forma determinativa da realidade social, de tal forma a abandonar a centralidade da economia. Tratar-se-ia da afirmação da primazia do político sobre o econômico. Tanto Adorno quanto Horkheimer, incorporam a leitura pollockiana. Todavia, diferentemente de Pollock, não viam no *capitalismo Estado* o potencial de emancipação democrático, afirmado por Pollock. Antes o contrário, observavam um tipo de *capitalismo administrado*, que submetia e controlava as

massas, a partir de sofisticados mecanismos de convencimento e dominação. Nestes termos, a primazia da política acabara por adquirir um caráter negativo em *Dialektik der Auflärung*, o que a aproximaria tal diagnóstico das analises marxiana, acerca da centralidade da politicidade. Como nos esclarecera Nobre (2008, p.74):

> [...] o sistema econômico do capitalismo administrado é controlado de fora, politicamente, e no entanto, esse controle político não é exercido de maneira transparente. Esse controle é exercido burocraticamente, segundo a racionalidade própria da burocracia. Essa racionalidade chama-se, na linguagem de Horkheimer, "instrumental": trata-se de uma racionalidade que pondera, calcula e ajusta os melhores meios a fins dados exteriormente aos agentes [...].

Claramente, pode-se observar na *teoria social* de Habermas, a adesão irrestrita e incondicional a leitura pollockiana acerca da realidade social, que analisara a sociedade a partir da centralidade e primazia da política sobre o econômico. O que definitivamente, não se pode observar nem na *teoria crítica* de Adorno, tampouco na de Horkheimer. Para Habermas, o *capitalismo tardio* teria se tornado perfeitamente compatível com uma *democracia de massas*. Tratar-se-ia, portanto, de explorar o potencial de *estabilização* do capitalismo de *Estado Democrático de Direito*.

Neste sentido, partir-se-á da concepção de que o que restou da *teoria crítica* no *modelo normativo* habermasiano, fora o princípio do *diagnóstico do tempo presente*, todavia, sem substancialidade alguma, visto que abandonara as concepções de *história* e de *totalidade*, presentes na *teoria crítica*. Ao fazê-lo, Habermas fundou outra concepção de *razão* e, consequentemente, de *emancipação*; e, portanto, uma *nova teoria crítica*, que dificilmente poderia reivindicar sua filiação a primeira geração da Escola de Frankfurt.

Neste sentido, pode-se dizer que os *diagnósticos do tempo presente* de Habermas, fundamentara-se na metafísica kantiana, de tal forma a abandonar o *processo histórico*, bem como a compreensão da realidade social enquanto *totalidade* indivisível. O grande problema da teoria social de Habermas – que para alguns pode ser considerada a sua maior virtude –, fora justamente o de desenvolver um *diagnóstico do tempo presente* que abandona de vez o paradigma da *filosofia do sujeito*, bem como da *consciência*, de tal forma a compreender o tempo presente por si só. Neste sentido, poder-se-ia afirmar que a filosofia de Habermas caracteriza-se por ser uma *filosofia do cotidiano*, visto que se trata de

uma filosofia *em-si-mesmada*, que se encerra no tempo presente. Tratar-se-ia de um tipo particular de conhecimento enclausurado na imediaticidade do tempo presente, bem como em suas manifestações fenomênicas fragmentadas e fragmentadoras do real.

Diferentemente da *teoria crítica*, a *teoria social* de Habermas pode ser inscrita no paradigma de um tipo particular de *neokantismo*, todavia, sem o *sujeito cognoscente* de Kant – por tal motivo, o chamaremos de *neoracionalismo* –, com vistas ao resgate de um *projeto inacabado* de modernidade – e, portanto de emancipação –, que se consubstanciaria a partir de uma nova teoria da racionalidade que a duplicaria em: a) *teoria da racionalidade comunicativa;* e, b) *teoria da racionalidade instrumental*. Tal empreitada significaria o completo abandono da *filosofia do sujeito* – por isso se trata de um *neokantismo* sem o *sujeito cognoscente* – e da própria questão da *consciência*. Entretanto, talvez caiba uma questão: seria possível um neokantismo, com vistas à razão, sem um sujeito cognoscente? Voltar-se-á a esta questão no decorrer do trabalho.

De acordo com Habermas, Horkheimer e Adorno não teriam observado que a razão moderna não se caracteriza apenas pela instrumentalidade, mas e fundamentalmente pelo seu caráter comunicativo, de tal forma a tipificar dois tipos de razão que conviveriam nos mundos objetivo, subjetivo e social: a) *a razão instrumental*; e, b) *a razão comunicativa*. Fora a partir desta divisão que Habermas pretendera ser o elemento de superação das questões postas pela primeira geração da *Escola de Frankfurt*. Torna-se importante destacar, que tal questão não é uma mera questão de discordância acerca de conceitos presentes no interior de uma teoria social, mas uma questão fundamental que divide completamente as águas em curso.

Fora, justamente, neste sentido, que se compreendera que esta hipótese de superação, apresentada por Habermas, implicara no completo abandono de todos os pressupostos teórico-analíticos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, de tal forma a fundar uma concepção de leitura da realidade social que difere completamente da primeira. É neste sentido, que compreender-se-á a obra de Habermas como algo distinto e, por muitas vezes, oposto a *Escola de Frankfurt*. Todavia, trata-se de uma questão controvérsa, visto que outros estudiosos – Freitag (1986)[27] e Guess (1988) – defenderam justamente o

[27] Até então [da escritura da Dialética do Esclarecimento], tanto Horkheimer quanto Adorno haviam mantido uma certa confiança na razão crítica, que se imporia no decorrer do processo histórico que gerou a modernidade. Acreditavam até então que, apesar dos percalços e retrocessos, a humanidade chegaria, em

contrário, de tal forma a posicionar a obra de Habermas como o resultado mais elevado da *Escola de Frankfurt*. Obviamente, que tais divergências não advêm da neutralidade da ciência, mas está inscrita no marco da *batalha das ideias* e da própria *função social* do intelectual, frente a realidade objetiva.

> A *Dialética do esclarecimento* tinha por objeto principal de investigação a razão humana e as formas de racionalidade, concluindo dessa investigação que a razão instrumental consistia na forma estruturante e única da racionalidade social no capitalismo administrado. Para Horkheimer e Adorno, a racionalidade como um todo reduz-se a uma função de adaptação à realidade, à produção do conformismo diante da dominação vigente. Essa sujeição ao mundo tal qual aparece não é mais, portanto, uma ilusão real que pode ser superada pelo comportamento crítico e pela ação transformadora: é uma sujeição sem alternativa, porque a racionalidade própria da Teoria Crítica não encontra mais ancoramento concreto na realidade social do capitalismo administrado, porque não são mais discerníveis as tendências reais da emancipação (NOBRE, 2003, p.11-12).

Destarte, apesar de reivindicar-se discípulo da *Escola de Frankfurt*, pelo menos até os anos de 1960, Habermas procurara ao longo de sua trajetória intelectual afastar-se dos pressupostos normativo-políticos, bem como ético e estético da *teoria crítica* forjada pelos intelectuais da primeira geração frankfurtiana. Pode-se dizer que a questão fundamental girara acerca dos *princípios da contradição* e da *identidade*. Ora, por um lado, observa-se no pensamento frankfurtiano originário da adoção de princípios dialéticos que repousam no *princípio da contradição*, presente no sistema filosófico hegeliano, bem como diversos pontos de contatos com a teoria social marxiana – princípios que não aparecem em nenhum momento na obra de Habermas –; por outro, justamente por não fundamentar sua *teoria social* e *política* na adoção do *princípio da contradição*, Habermas encarara como um paradoxo, fazer uma crítica dialética a razão, fundamentando-se na própria razão. O

última instância, a realizar a promessa humanística, contida na concepção *kantiana* da razão libertadora. A razão acabaria por realizar-se concomitantemente com a liberdade, a autonomia e o fim do reino da necessidade. A *Dialética do Esclarecimento* representa a ruptura com essa convicção profunda. A onipotência do sistema capitalista, reificado no mito da modernidade, estaria, segundo essa nova análise, deturpando as consciências individuais, narcotizando a sua racionalidade e assimilando os indivíduos ao sistema estabelecido. Esses se incorporam hoje na totalidade do sistema, sem condições de uma autodeterminação, sem participação na elaboração do futuro da humanidade, sem possibilidade de uma resistência crítica. Desta forma, a *Dialética do Esclarecimento* tematiza, em última instância, a morte da razão kantiana, asfixiada pelas relações de produção capitalista (FREITAG, 2004, p.20-21).

caminho traçado por Habermas fora o oposto do caminho feito pelos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, enquanto o primeiro retornara a Kant par fundamentar sua teporia social, os outros retornaram a Hegel e em larga medida a Marx. Portanto, de acordo com tal raciocínio a *Dialektik der Aufklärung* (HORKHEIMER; ADORNO, 1985), apresentaria um conjunto de inconsistências, as quais Habermas propusera-se a retificar. Obviamente, que enquanto os pensadores da *Escola de Frankfurt* fundamentavam-se *no princípio da contradição*, a partir do qual Hegel baseara todo seu sistema filosófico; Habermas retornara ao *princípio da identidade* kantiano, para constituir os princípios de sua teoria político-normativa. A partir deste momento o quadro-categorial da *teoria crítica* habermasiana passaria a movimentar-se a partir de um conjunto de princípios de caráter metafísico neokantista; e, pode-se dizer que seu norte, passaria a fundamentar-se na questão que Kant apresentara em sua obra *Crítica à razão pura* (1999), seja ela: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?* Portanto, as categorias que compõem o quadro categórico analítico da *teoria social* e *política* de Habermas, consubstanciar-se-iam em princípios em-si-mesmados *apriorísticos* e sua natureza repousaria nos paradigmas kantianos ou, se quisermos neokantistas, para o qual a *coisa em si* seria incognoscível e a dialética um abuso do conhecimento.

É a partir do paradgma kantiano de razão, todavia, sem o *sujeito cognoscente*, que Habermas propusera uma leitura acerca da modernidade e a compreendera enquanto um *projeto inacabado*. A esse respeito, nos esclarece Lukács:

> [...] a Ilustração, a preparação ideológica da revolução, aspirava conquistar por meio dela e nela o reino da razão. A revolução triunfou e se realizou com ela o reino da razão a que se aspirava, mas hoje sabemos – diz Engels – que esse reino da razão não era mais que o reino idealizado da Burguesia (LUKÁCS, 1972, p.105).

Neste sentido, o *paradigma da intersubjetividade* e da *razão comunicativa*, teriam fundado um tipo particular de *neoracionalismo*, que ao posicionar-se como princípio de resgate da razão e de um projeto emancipatório – como forma de combater os críticos da razão –, teria acabado por elevar ou rebaixar, dependendo do prisma em que se olhe, à

razão a condição de mito[28]. Neste marco teórico, a emancipação proposta determina-se enquanto uma ilusão mítica, que obscurece tanto a razão quanto os princípios tidos como racionais – *livre mercado* e *democracia liberal* –, e que ocuparam e ocupam lugar privilegiado em todo o projeto de processo civilizatório posto em curso no e pelo Ocidente. Perder de vistas estes dois princípios – que nesta tese aparecerão como fundamentais – significa dissolver o conceito de razão em mistificações do conhecimento. No caminho oposto de Habermas, tentar-se-á demonstrar que o projeto de modernidade não se caracteriza por ser um *projeto inacabado,* na medida em que a História demonstrara justamente o oposto. É justamente por ter cumprido todas as suas promessas e esgotado sua capacidade de determinar-se em processo civilizatório, que necessita ser suprassumido. É justamente disso que se trata *Dialektik der Aufklärung*, visto que o contrário significaria posicionar o Ocidente nos marcos da *regressão cultural*.

Um elemento importante a se destacar, é o de que não se pode compreender a razão moderna, bem como o projeto de modernidade, civilização e emancipação, fora do processo de constituição do modo de produção capitalista e do tipo de sociabilidade burguesa.

> [...] ao aparecer a produção capitalista, o desenvolvimento das forças produtivas se diferencia qualitativamente do de qualquer outra formação social anterior. O mesmo ritmo do seu desenvolvimento apresenta uma tônica qualitativamente nova. Mas isto também guarda relação com a íntima interdependência, até então desconhecida, entre o desenvolvimento da ciência e o crescimento das forças produtivas. A isto há que atribuir, principalmente, o imenso auge que as ciências naturais registram desde o Renascimento (LUKÁCS, 1972, p.85).

No marco explicativo proposto por Lukács,

> [...] a filosofia do iluminismo é um prosseguimento, um desenvolvimento das tendências que, a partir do Renascimento, têm como meta construir uma ontologia unitária imanente, para com ela suplantar a ontologia transcendente-teleológica-teológica. Por trás dessa tentativa, está a grandiosa idéia de que a ontologia do ser social só pode ser edificada sobre o fundamento de uma ontologia

[28] [...] identificam esclarecimento como saber. Analisam, em seguida, a dialética entre mito e esclarecimento, demonstrando que o primeiro, em sua origem, já era esclarecimento e que este, ao superar o mito, transforma-se em uma nova mitologia; em terceiro ponto [...] consiste em demonstrar que a ciência, na modernidade, constitui-se na principal forma de esclarecimento [...] (MÜHL, 1996, p.93).

> da natureza. O iluminismo, como todas as correntes que o precederam, fracassa porque pretende fundar a primeira sobre a segunda de modo demasiado unitário, demasiadamente homogêneo e direto, não sabendo captar conceitualmente o princípio ontológico da diferença qualitativa no interior da unidade que se dá em última instância (LUKÁCS, 1979, p.14).

Na contramão da leitura de Lukács, Habermas propusera o resgate de um *projeto de modernidade inacabado*, todavia, fundamentado em outros prismas, com vistas a uma concepção de razão que fosse capaz de combater o caráter instrumental da razão. É a esse tipo particular de razão, que Habermas denomina de *razão comunicativa*.

Neste momento entra em cena a *teoria da ação comunicativa* de Habermas, a partir da qual deriva sua categoria de racionalidade. Este movimento epistemológico faz com que Habermas abandone o mundo profano e passe a conduzir-se a partir de princípios celestiais metafísicos neokantistas. Um elemento importante a se destacar gira em torno da própria metafísica, visto que esta fora de fundamental importância para os processos de secularização e racionalização da cultura Ocidental, bem como para os processos de emancipação promovidos pelas Revoluções Burguesas. Quando nos referimos à metafísica, obviamente, que a análise direciona-se a metafísica habermasiana – que sem o *sujeito cognoscente* kantiano, acaba por cunhar um *neoracionalismo* que no limite desdobra-se no próprio irracionalismo –. Neste sentito, compreender-se-á que se trata de um total esvaziamento de todo o conteúdo e substancialidade, advindos das relações sócio-metabólicas presentes no mundo dos homens, de tal maneira a restar somente os aspectos puros e formais da categoria. Como se as categorias epistêmicas pairassem sobre um mundo desmoronando em um abismo sem fundo. Desta forma, Habermas caminharia no sentido de pavimentar uma passagem epistêmico-metafísica, como forma de constituir uma *teoria social* a partir de sua *teoria da ação comunicativa*, fundamentada em um tipo particular de racionalismo, que no limite forjara um novo tipo de *irracionalismo*.

Este movimento epistêmico conduz Habermas a centralizar toda sua análise em um pressuposto metafísico lingüístico, pautado ora na *competência comunicativa* ora no *significado lingüístico*. Tratar-se de um movimento epistêmico, pautado na *lógica formal*, a partir da qual o filósofo e/ou pesquisador irão constituir uma abordagem de tipo *pragmático-formal*. Este marco de ruptura com a *Escola de Frankfurt* caracteriza-se por ser bastante signficativo, visto que esta viragem na obra de Habermas passa a distanciá-lo cada

vez mais da tradição crítica frankfurtiana; e, passa a aproximá-lo progressivamente da *teoria da linguagem* do segundo Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

Importante salientar, que para a tradição *pragmático-formal*, a linguagem caracteriza-se por ser um instrumento lingüístico de intercompreensão entre sujeitos lingüísticos. Esta definição de linguagem converte-se em pedra-de-toque da *teoria neocontratualista* de Habermas. Tratar-se-ia da afirmação de um tipo particular de indivíduo, concebido como uma mônada individual-singular subjetiva *em-si-mesmada*, que necessitaria da linguagem para compartilhar um conjunto de compreensões *aprioristicas* de forma intersubjetiva; e, neste sentido determinar-se-iam tanto a concepção de *socialização* quanto de *integração social* na *teoria social* habermasiana. Observa-se que tal definição diferencia-se completamente daquela apresentada por Marx e Engels (2007), ou seja, de compreender a linguagem não enquanto um dado a priori, mas enquanto consciência prática efetica a partir da qual se constitui os mais diversos tipos de intercâmbio entre os homens. Talvez, o grande problema de tal compreensaão da realidade social, encontrar-se-ia, justamente, em pensar intersubjetividades fora das determinações subjetivas e objetivas das relações sócio-culturais, bem como político-economicas, as quais os indivíduos estão inseridos e submetidos. A *teoria social* de Habermas, não explica o que é e como se determina a linguagem. Esta aparece em sua *teoria social*, como se fosse uma dádiva advinda de uma entidade metafísica, que em algum momento decidiu presentear o *homo sapiens* – uma espécie de animal perdido no *tempo* e no *espaço;* e, que ao serem presenteados com tal oblação decidiram consensualmente por instituir formas de *cultura* e *civilização* –, que a partir de então passaria a se comunicar discursivamente, independente das formas sócio-metabólicas presentes nas diferentes e múltiplas formações sociais, que caracterizam e particularizam os povos.

Para a *pragmática formal*, a linguagem não é e nem pode ser encarada como uma forma de transmissão de idéias, mas e essencialmente como um mecanismo de *intercompreensão intersubjetivo* entre os indivíduos. Trata-se da afirmação de um tipo particular de pragmática da comunicação, a partir da qual ouvinte e falante ideais potencializam um conjunto de relações intersubjetivas, de tal forma a dinamizar suas formas e mecanismos de relacionamentos. Já distante dos paradigmas teóricos da *Escola de Frankfurt*, este novo processo de comunicação metafísica neokantista, desenhado por

Habermas passa a ser penetrado pelos paradigmas da *teoria dos atos de fala* de John Langshaw Austin (1911 – 1960) e John Rogers Searle (1932 –), a partir das quais se reuniriam em um mesmo ato de fala: a) *força ilocucionária* – ou seja, capacidade de determinar o tipo de relação que o falante ideal almeja –*;* e, b) *conteúdo proposicional*. Desta forma, a concepção de linguagem se ampliaria para diversas outras esferas, para além do mero ato de proferir uma fala qualquer. Neste sentido falante e ouvinte ideais, só poderiam se comunicar de forma satisfatória na medida em que adotassem uma concepção dialógica de comunicação que operasse em dois níveis de entendimento: a) o *nível da intersubjetividade;* e b) o *nível do estado de coisas*.

Este panorama do processo constitutivo do quadro referencial teórico-analítico das categorias de Habermas, torna-se necessário como forma de demonstrar não somente as influências que sofrera – de tal forma a demarcar as rupturas e continuidades –, no processo constitutivo de sua *teoria social*, mas e fundamentalmente, para demarcar a importância e influência de sua obra, por um lado, nas ciências humanas e sociais, na medida em que sua *teoria da racionalização* e da *modernidade* penetram tais campos a ponto de se tornarem hegemônicas; e, por outro, sua *teoria das sociedades avançadas de capitalismo tardio*, passam a influenciar as principais organizações sociais contemporâneas – *Partidos Políticos* e *Movimentos Sociais* –, como passam a influenciar os próprios arranjos políticos institucionais das principais instituições da contemporaneidade. Portanto, sua obra se desdobra em formação teórico-prática tanto no nível das organizações institucionais, quanto nas organizações não-institucionalizadas. Isso quer dizer que sua propositura *neocontratualista* forja um tipo de consenso que passa pelas *classes dominantes* e pelas próprias organizações autônomas das *classes subalternas*. Este mesmo movimento aparecerá na *teoria da justiça* ralwsiana (SILVA, 2013), todavia, não com a mesma penetração e envergadura da *teoria social* de Habermas. Eis a principal diferença da *teoria contratualista* clássica, para a *teoria neocontratualista*. Enquanto a primeira, inscrevia-se e delimitava-se em uma propositura contratualista entre as principais *frações de classes dominantes*, de tal forma a excluir do processo as *classes subalternas* (SILVA, 2012), de tal forma a instituir um governo de proprietários; a segunda, para manter o poder, necessita não somente cooptar, mas atrair para o seu arco de influências as principais *frações de classes subalternas*, bem como suas principais organizações, para continuar dominando.

Neste sentido, o prefixo “neo” faria toda a diferença, visto que tanto a teoria quanto a realidade social apresentariam determinidades e necessidades distintas.

Como se pôde observar, tratara-se de uma *teoria da linguagem*, fundamentada em um tipo particular de *pragmática formal*, a partir da qual se buscaria desenvolver um complexo categorial explicativo, acerca da utilização de regras e normas formais e invariáveis, que orientariam a comunicação independentemente de *tempo* e *espaço*. Desta forma, Habermas depurara todo o aspecto sócio-cultural, bem como, político-econômico, para fundamentar sua *teoria da linguagem* em um universal abstrato que se generalizaria e se absolutizaria, de tal forma a eliminar toda e qualquer particularidade. Neste sentido, a *linguagem* aparece em Habermas como um dado *apriorístico* da natureza, advindo de entidades metafísicas; e, não como consubstanciação de um conjunto de relações sócio-metabólicas realizadas pelos diferentes *grupos sociais* que compõem as diversas, múltiplas e heterogêneas formações sociais, em *tempo* e *espaço* culturais distintos.

Diferentemente de Habermas, compreender-se-á o *tempo* enquanto determinação histórica de um conjunto de relações sociais, sem o qual não seria possível compreender as particularidades e a diversidade das múltiplas formações sociais que compõem a espécie humana. O caráter universalista da *teoria social* habermasiana, sem os aspectos mediativos da particularidade e da singularidade, acaba por tonar sua teoria em uma forma de absolutização de um universal abstrato-formal, que, ao fim e ao cabo, elimina tanto os aspectos particulares, quanto seus aspectos singulares. Em termos objetivos, significa a homogeneização dos povos e a eliminação da diversidade cultural. Este aspecto, consciente ou inconsciente, demarca a tendência e a afirmação teórico-prática do aprofundamento do processo de *regressão cultural*, presente na obra de Habermas, na medida em que atende culturalmente a necessidade constante e infinita do processo de expansão da cultura do capital, que nos marcos da contemporaneidade cumprira todas as suas promessas de emancipação e civilização, de tal forma a desdobrar-se em cultura social da barbárie. A contemporaneidade funda a barbárie como marco de um novo processo civilizatório, incapaz de produzir civilização. É no seio desta contradição que a *teoria social* de Habermas se encontra. Todavia, como processo de contituidade e elogio a um marco civilizatório, que só existe no âmbito da metafísica de Habermas. É, justamente, neste

sentido que se compreende a metafísica habermasiana enquanto forma determinativa de *regressão cultural* e de fundamento do irracionalismo.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em meados do século XVIII, alertara para este aspecto de degenerescência e de *regressão cultural* da metafísica: "[...] Ah, filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha. [...]" (ROUSSEAU, 2011, p.154). Talvez a primeira e mais contundente crítica à razão moderna, todavia, nos marcos da racionalidade (SILVA, 2013).

Como nos esclarecera Rousseau:

> Como o corpo, o espírito tem suas necessidades. Estas são o fundamento da sociedade, aquelas constituem seu deleite. Enquanto o Governo e as leis atendem à segurança e ao bem-estar dos homens reunidos, as ciências, as letras e as artes, menos despóticas e talvez mais poderosas, estendem guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro de que estão eles carregados, afogam-lhes o sentimento dessa liberdade original para a qual pareciam ter nascido, fazem com que amem sua escravidão e formam assim o que se chama povos policiados. A necessidade levantou os tronos; as ciências e as artes os fortaleceram. Potências da terra, amai os talentos e protegei aqueles que os cultivam. Povos policiados, cultivai-os; escravos felizes, vós lhe deveis esse gosto delicado e fino com que vos excitais, essa doçura de caráter e essa urbanidade de costumes, que tornam tão afável o comércio entre vós, em uma palavra: a aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas (ROUSSEUA, 1999a, p.190-1).

O parágrafo acima demonstra claramente a primeira e mais sofisticada crítica à razão moderna, de tal forma a nos colocar a questão da degenerescência da ciência e das artes em um contexto de *emancipação política* (MARX, 2010), no qual se constituiu e se enraizou o poder e a estrutura social de uma nova forma de sociabilidade. Todavia, se por um lado, esta nova forma de sociabilidade conduzira à humanidade a *emancipação política*; por outro, a forma e o conteúdo da nova dominação expressara à miséria espiritual da humanidade. Questão recorrente na obra de Jean-Jacque Rousseau (1712-1778), pois sua postura política – que poderia ser caracterizada pela honestidade e rigor intelectual – o posicionara de forma a conduzi-lo a ser avesso a problemáticas de caracteres abstratos e insolúveis. Neste sentido, apesar de ser um dos principais *intelectuais orgânicos* das *classes dominantes*, o pensador francês buscara levantar em sua obra questões que pudessem intervir diretamente no curso da sociabilidade a qual estivera imerso, com vista a emancipação e a civilização. Ora, assim como em o *Discurso sobre as ciências e as artes*,

Rousseau em os *Princípios do Direito de Guerra* expõe a relação contraditória entre aparência e essência, entre as necessidades humanas e a abastança deleitosa. Expressara as contradições de um mundo nascente, posto a partir de um projeto civilizatório, todavia, ao determinar-se material e espiritualmente passara a caracterizar-se pelas mais variadas formas de miséria humana. A questão da razão reificada e a sua morada no *Grand Hotel Abrundg*, como apontara Horkheimer e Adorno, mas também Lukács, já aparece no século XVIII na obra daquele que forjaria o tipo de contrato, melhor acabado e mais complexo, elaborado pela *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes*. Não por um acaso, a teoria *neocontratualista* de Habermas resgatara de Rousseau sua concepção de *autonomia pública*, como forma de forjar o *consenso intersubjetivo da racionalidade comunicativa*; todavia, enterrando a crítica à razão, à ciência e as artes elaborada por Rousseau (SILVA, 2013).

Um elemento importante a se destacar é que Rousseau, diferentemente da *intelectualidade tradicional* (GRAMSCI, 2004) de seu tempo, optara pela negativa. Assim, ao invés de desenvolver um discurso elogioso às instituições políticas públicas e ao Estado Moderno nascentes, optara por expor as misérias generalizadas, nas e pelas quais tais instituições se erguiam. Assim, Rousseau buscara demonstrar o quanto o *processo civilizador* (ELIAS, 1993) em curso, eloqüentemente defendido pelas luzes, comprometia o próprio desenvolvimento do gênero humano, tanto material, quanto espiritualmente; tanto subjetiva, quanto objetivamente. Ora, assim como o personagem shakespeariano de Hamlet, Rousseau reivindica outra concepção de sociabilidade, bem como de gênero humano, diferentemente daquela que estava a ser forjada no e pelo Mundo Moderno.

> [...] Que obra-prima, o homem! Quão nobre pela razão! Quão infinito pelas faculdades! Como é significativo e admirável na forma e nos movimentos! Nos atos, quão semelhantes aos anjos! Na apreensão, como se aproximam dos deuses, adorno do mundo, modelo das criaturas! No entanto, que é para mim essa quinta-essência de pó? [...] (SHAKESPEARE, 1954, p.67).

Observa-se nos *Discursos* de Rousseau um pêndulo que se movimenta ora em direção a razão objetiva ora em direção a experiências subjetivas, sendo este pêndulo responsável pelo nascimento dos principais embriões de sua obra teórico-prática, seja no

âmbito da moral, seja no âmbito da política, seja no âmbito da ética e da estética. Movimentando-se no mesmo ritmo e de maneira compassada ao pêndulo Jean-Jacques defendera, pois acreditara que o *citoyen* deveria ocupar-se de questões úteis para a sociedade e não ocupar-se com meditações filosóficas infrutíferas, que visara única e exclusivamente o caráter especulativo. Há abertamente uma crítica ácida a Descartes e a todo cartesianismo das ciências e das artes do período. Para Rousseau, primeiro, o *citoyen* deveria ocupar-se de alguma atividade útil para a sociedade; segundo, esta atividade não poderia ser qualquer atividade, mas deveria ser aquela a qual o homem demonstrara algum tipo de inclinação. Neste sentido o filósofo deveria ocupar-se dos problemas concretos que acometessem o homem na cotidianidade vivida mundanamente.

Segundo Rousseau (1999b), o homem não recebera da natureza poderes que o permitisse encontrar a substancialidade e a essencialidade de todas as coisas, todavia, apesar desta insuficiência do espírito, o homem colocara-se os mais variados empreendimentos. É deste ato de pôr-se necessidades e dar-lhes respostas objetivas e subjetivas, que Rousseau falara. Ora, para Rousseau o que o homem necessita e deve esforçar-se em buscar são as grandes verdades, que fossem essencialmente úteis ao gênero humano. *Eis, a questão!*

Rousseau demonstra um claro desprezo pelas luzes, mas não por toda e qualquer luz, mas somente aquela advinda da metafísica. Primeiro, argumentando que este tipo de conhecimento além de infrutífero escapa ao alcance dos homens; segundo, porque não tem utilidade social alguma. O que é questionável, na medida em que se pode observar a constituição de tipos de relações umbilicais entre o *conhecimento* e a *ideologia*. Como Rousseau estivera preocupado em compreender o real e os fios de unidades contraditórias que o constituiu, sua filosofia e teoria política não se conformou as determinações sócio-metabólicas da *apologética burguesa* (LUKÁCS, 1968). Talvez por isso não conseguisse observar a *função social* do tipo de conhecimento constituído na e pela metafísica. Mas, de forma intuitiva observara e apontara seu caráter degenerescente. Apesar de não tê-lo feito de forma sistemática, pode-se observar em sua obra elementos intuitivos que caminham no sentido da compreensão do caráter degenerescente das ciências e das artes enquanto formas determinativas da ideologia nascente. Isso se partirmos da definição de ideologia gramsciana, ou seja, a constituição de certa "unidade de fé entre uma concepção do mundo

e uma norma de conduta adequada a ela", ou seja, como uma representação do ser que está na base da proposta de um dever ser (COUTINHO, 2011), ou se quisermos, como o proprio Marx definria em seu prefácio de 1857, como *função social*.

Segundo Rousseau (1999a) o êxito do ser adviria não das ciências e das artes, pois se encontravam corrompidas, mas do retorno do homem a sua natureza. Sendo assim, a liberdade e seu avanço – tema caro a Rousseau – não dependeriam das ciências e das artes, mas do movimento que conduzisse os homens para dentro de si. Há certo tipo de intuição que caminha na direção da afirmação das ciências e das artes como manifestações fenomênicas estranhadas. Ora, o tipo de conhecimento e verdades que interessara a Rousseau e que teria um caráter prático seria aquele relativo à moral. Este retorno a si, proposto por Rousseau, faria com que o homem neutralizasse as determinações do mundo externo, apreendendo desta maneira, as normas norteadoras da conduta humana. Eis os princípios que irão, mais tarde, nortear a concepção de moral de Rousseau.

Entretanto, apesar das firmes convicções defendidas no *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau não pode ser encarado, como fora em seu tempo, nem como um inimigo da filosofia pura nem como um pragmatista, muito menos como um autor primitivista. Apesar da ácida crítica a razão, as luzes, as ciências e as artes, Rousseau não se caracterizara pela defesa do retrocesso ao primitivismo, mas pela defesa de um tipo de vida umbilicalmente ligada a natureza do homem, ou seja, voltada ao interior do ser. Pode-se observar de forma intuitiva a tentativa de diferenciação entre a aparência e a essencialidade das coisas. Talvez esteja presente aqui uma compreensão moral que caminhe no sentido de uma defesa inconteste da individualidade e das subjetividades humanas. Todavia, não enquanto individualidade em-si-mesmada, mas enquanto determinação histórico-social do gênero humano. Não se pode observar em Rousseau a separação abismal entre indivíduos e sociedade/gênero humano, mas a constituição determinativa de uma relação umbilical entre estas duas formas de determinação sócio-metabólicas. Tratar-se-ia, portanto, de uma reivindicação, do primado dos sentimentos sobre a racionalidade iluminista, todavia, em nenhum momento Rousseau abre mão da racionalidade como elemento norteador da vida cotidiana. A racionalidade aparece em Rousseau (1999b) como princípio fundamental, no e

pelo qual, o homem abandonara seu *estado natural*, adentrara o *estado civil* e fundara uma *ordem da moralidade*[29].

Apesar da crítica corrosiva as ciências e as artes, bem como a razão, Rousseau não pode ser compreendido como um primitivista, pelo fato, de ser somente mediante aquelas é que o homem elevar-se-ia à *ordem moral*. O que Rousseau claramente criticara, era o papel a que as artes, as letras e as ciências serviam naquele período. Ou seja, determinavam-se enquanto mero joguete nas mãos dos poderosos, um instrumento de manipulação e incompreensão da realidade, que em nada poderiam contribuir para a supressão das necessidades humanas. Assim, pode-se dizer que Rousseau caminha na direção de ruptura com um tipo particular de *intelectualidade tradicional* e passara a conformar aquilo que Gramsci (2004) denominara de *intelectual orgânico*.

A questão principal do terceiro parágrafo do *Discurso sobre as ciências e as artes* é a questão da instrumentalização do conhecimento, que ao invés de servir para emancipar os indivíduos e o gênero humano de suas múltiplas cadeias de ferro, antes serve para aprisioná-lo a relações sociais de subserviência e a concepções de mundo degenerescentes, completamente distintas da própria natureza humana. Eis a necessidade de voltar a ela, não enquanto retrocesso ao primitivismo, mas enquanto momento, indispensável, para a compreensão e apreensão de si, não apenas enquanto indivíduo, mas e fundamentalmente, enquanto espécie. Ou seja, passar da manifestação fenomênica a apreensão da essencialidade das coisas. Esta relação entre indivíduo e espécie, ou seja, entre os indivíduos e o gênero humano expressam os fundamentos e os princípios da ética rousseauniana.

Assim como no *Discurso*, Rousseau convoca o filósofo a ver o mundo tal qual ele se apresenta as retinas do homem comum – "[...] Ah, filósofo bárbaro! Venha ler-nos teu livro sobre um campo de batalha. [...]" (2011, p.154) –, visto das trincheiras do cotidiano, e não de um escritório coberto pelas riquezas pilhadas pelas monarquias absolutistas do período. Shakespeare (SHAKESPEARE, 1954) nos chamava a atenção, há quase quatro

---

[29] [...] o *Contrato* deve ser lido como a proposta – no nível normativo do *dever ser* – de uma formação social e política alternativa àquela que aparece no *Discurso* como fruto de uma análise que se situa no nível do *ser*. É porque discorda profundamente do *ser* da desigualdade e da opressão, por ele identificado com a *société civile* de seu tempo, que Rousseau propõe o *dever ser* de uma formação social na qual liberdade e igualdade se articulem indissociavelmente: a crítica do presente se completa com a proposição de uma utopia alternativa. (COUTINHO, 2011, p.16)

séculos, acerca do dilema de vivermos imerso no sofrimento do espírito, com as "pedras e setas" que a sorte nos oferece, ou rebelar-nos "contra um mar de provações". Nada mais apropriado que a figura do personagem de Hamlet para denunciar a emergência de um mundo sem princípios éticos, no qual a pomba irracional de Kant (KANT, 1999) só poderia potencializar seu vôo em um espaço sem ar, sem espírito, sem eticidade. Todavia, adornado pela aparente existência de um espírito e de uma ética. Assim é o liberalismo político habermasiano, no qual a *teoria da ação comunicativa* desempenahara a *função social* de criar certo consenso acerca de determinado tipo de sociabilidade, que necessita eliminar a resistência do ar para continuar voando. Este mesmo movimento aparece no liberalismo político ralwsiano (1993), no qual a *pessoa racional igual e livre* (RAWLS, 1971) proclamada por John Rawls na sua *justice as fairness* (RAWLS, 1999) é perfeitamente representada na alegoria desta pomba, que só se sente livre ao fender um espaço sem ar; ao cindir-se completamente consigo mesmo e com a própria espécie humana; e, não percebe que ao eliminar a resistência que a empurra para o racionalismo, elimina-se a si próprio. É neste sentido, que compreender-se-á o *neoracionalismo*, presente na teoria *neocontratualista*, por um lado, enquanto expressão da *regressão cultural* do Ocidente; e, por outro, enquanto abertura ao irracionalismo.

Como diria Shakespeare: "Eis, a questão!" (SHAKESPEARE, 1954). Rebelar-nos contra o mar de provações, como forma de anunciar uma nova sociabilidade, na qual possamos viver em um mundo onde sejamos socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres ou nos resignarmos a um mundo degenerescente, no qual predomina a miséria material e espiritual, objetiva e subjetiva; e, no limite, o irracionalismo? Este caráter conformador do conhecimento a realidade, também fora observado por Hegel. Um dos trechos célebres do filósofo alemão captara com invejável lucidez a tendência degenerescente das artes, das letras e das ciências:

> [...] Quando a filosofia chega com a luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar. Não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta vôo o pássaro de Minerva. (HEGEL, 1997, p. 39).

Ao convocar o filósofo a ler o seu livro no campo de batalha, Rousseau parece sofrer do mesmo dilema de Hamlet, pois não se conformara em viver em um mundo no

qual "[...] não é mais permitido ser homem e pleitear a causa da humanidade. [...]" (SHAKESPEARE, 2011, p.154). Assim como Hamlet, opta por rebelar-se "contra o mar de provações", Rousseau convocara o filósofo a fazê-lo. "Quem sofreria os relhos e a irrisão do mundo [...] o agravo do opressor [...] a insolência oficial, as dilações da lei [...] quem levaria fardos, gemendo e suando fatigante? Shakespeare, por meio de seu personagem, responde: o receio de alguma coisa após a morte, da região desconhecida da qual nenhum viajante jamais atravessou de volta. O "pensamento assim nos acovarda [...] desvia-se do rumo e cessa até mesmo de se chamar ação". (SHAKESPEARE, 1954). É contra este acovardamento do pensamento e do espírito que Rousseau se rebelara, como forma de expor as injustiças e a violência generalizada sob a qual se erguera o Estado Moderno, assim desenvolveu sua obra de tal forma a fazer "[...] com que a injustiça e a violência não tomassem sem pudor o nome de direito e de equidade [...]". (2011, p.154).

É, justamente, no sentido rousseauniano, que se compreende a metafísica habermasiana enquanto expressão degenerescente das ciências e das artes. Portanto, enquanto expressão de uma razão reificada, com a *função social* de legitimar e justificar uma forma de dominação particular, que só é possível ser sustentada nos marcos da *regressão cultural*. Neste sentido, compreender-se-á a teoria da linguagem de Habermas enquanto expressão e eliminação, justamente, da essencialidade de todas as coisas, das *vivências* e *experiências particulares* – no sentido proposto por Vigotski –, objetivas e subjetivas, espirituais e materiais, vividas e experimentadas pelos homens. No limite, tratara-se da eliminação da própria concepção de sociabilidade. Em tempos de crise de sociabilidade profunda, eliminar o cerne da questão, talvez seja a única estratégia para se constituir o consenso acerca de determinada concepção de sociedade. Ora, somente neste sentido, é que se pode compreender o paradigma da *pragmática formal*, enquanto desenvolvimento da *teoria dos atos de fala* e sua emergência enquanto pedra ângular da *teoria da ação comunicativa* habermasiana.

Posto tais fundamentos, pode-se caminhar na direção em que se poderia afirmar, com relativa certeza, que Habermas estrutura sua *teoria da sociedade* em três complexos categoriais que se relacionam umbilicalmente: a) as categorias de *ação* e *racionalidade comunicativas*; b) as categorias de *mundo da vida* e *sistema*; e, c) a categoria de *colonização do mundo da vida*. Será a partir destes três complexos categoriais mediativos,

de natureza metafísica neokantista, universais e universalizantes, que emergirá a teoria *neocontratualista* de Habermas. Ora, pode-se observar claramente a sistematização de uma *teoria neocontratualista* habermasiana, a partir dos três complexos categorias, acima relacionadas. Voltar-se-á a este assunto no decorrer deste trabalho.

Parte II: A teoria da ação comunicativa enquanto expressão do neoracionalismo de Habermas: os fundamentos do neocontratualismo habermasiano.

Como se tentou demonstrar existe em Habermas uma *teoria da razão* e da *modernidade*, específica e particular, que o torna um autor central na contemporaneidade, particularmente, no último quartel do século XX. Pode-se dizer, que o fino tracejado de Habermas constituiu um tipo particular de compreensão de *racionalidade comunicativa* que em seus diversos contornos dirige o leitor a diferenciação entre *fala cotidiana* e *discurso*. Tratara-se de um processo preparativo de cultivo do terreno metodológico e epistêmico, como forma de preparação alicércica para a constituição da *teoria da ação comunicativa*.

A *teoria da ação comunicativa* funda um tipo particular de concepção de razão e de modernidade, de tal forma a conferir certa originalidade e vigor teórico a obra de Habermas. Neste sentido, compreender-se-á que a *ação comunicativa* emerge em Habermas como principal chave de leitura epistêmica; ao mesmo tempo, em que busca compreender e expor um tipo particular de indivíduo – tido como um ator –, que no âmbito de suas relações cotidianas encontra-se direcionado a formas de não-entendimento dos múltiplos processos cooperativos de discussão, nos quais se encontra inserido. Assim, o *neocontrato* funcionaria como o instrumento teórico-prático, de caráter epistêmico-metodológico, necessário a demarcação de um tipo particular de ordenamento de regras e normas fundamentais de coordenação e avaliação das *ações individuais* e *sociais*. Tratar-se-ia da constituição dos termos do acordo, necessários e desejáveis, a constituição dos princípios capazes de reger a sociedade metafísica de Habermas. Assim como nos contratualistas clássicos há *in nuce* na obra de Habermas a propositura constitutiva de uma geometria moral, capaz de ordenar as regras e normas necessárias e desejáveis, a constituição de uma sociedade bem ordenada. Ora, o tipo particular de *ação* em questão, desenvolver-se-ia em uma esfera interna à *linguagem*. Ou seja, em um movimento epistêmico, no e a partir do

qual as aspirações de validade seriam expostas e refutadas na esfera do pensamento e da abstração. Tratara-se de um movimento epistêmico fundamentado nas esferas da lógica e da pragmática formal, a partir das quais possíveis falantes e ouvintes ideais, tidos *aprioristicamente* como racionais, chegariam a acordos razoáveis.

Assim, a *teoria da linguagem* habermasiana, apareceria como esfera mediativa entre os indivíduos em situação de fala e escuta ideais, a partir das quais se constituiria um tipo particular de *racionalidade comunicativa*. Pode-se dizer, que concepção de *racionalidade comunicativa* de Habermas funda um novo continente teórico, que se desdobra em um *neoracionalismo*, que possui contornos, nuances e variáveis próprias, que o separa dos críticos da razão moderno, tanto pelo viés racionalista, quanto pelo viés pós-moderno. Neste sentido, a *teoria da linguagem* em questão incumbir-se-ia de estabelecer os fios mediativos necessários a interlocução entre os indivíduos, na medida em que seria na e pela *racionalidade comunicativa* que ultrapassariam os princípios norteadores de suas subjetividades, de tal forma a estabelecer vínculos e relações intersubjetivas com os demais indivíduos. Talvez, a grande questão acerca desta concepção de *racionalidade comunicativa*, encontre-se no fato de que o indivíduo habermasiano aparece como um indivíduo *em-si-mesmado*, que existe independentemente de *tempo* e *espaço* – como se sua subjetividade surgisse como uma oferenda advinda de uma entidade metafísica. Assim como o pensamento liberal, ao qual o pensador alemão é filiado, trata-se de tomar aquilo que é *posterios* como juízos sintéticos *apriorísticos*. Ora, toda e qualquer forma de subjetividade só pode se consubstanciar em um determinado *tempo* e *espaço* específico, na medida em que o *ser social* só pode colocar-se necessidades, para as quais possa constituir algum tipo de resposta objetiva e subjetiva, material e espiritual; e, tais respostas, bem como necessidades, só podem ser compreendidas nos contornos de determinada cultura social particular.

O caráter *em-si-mesmado* da *racionalidade comunicativa*, conduz Habermas a adotar a questão e os pressupostos argumentativos como fios condutores de sua teoria da razão e da modernidade. Nestes termos, a *argumentação* ou os *pressupostos inevitáveis da argumentação* apareceriam na *teoria da linguagem* habermasiana como os princípios primígenos de sua *teoria normativa*. Assim, o normativismo que nasce deste processo passa a ser conduzido pelo seguinte pressuposto de caráter universal e universalizante: "[...] só

podem reclamar validade as normas de ação que encontrem ou possam encontrar o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso racional" (SCHUMACHER, 2000, p.13); que em seus contornos, objetivos e subjetivos, repousam nos pressupostos da moralidade kantiana[30].

Pode-se observar a relação umbilical do pressuposto da *teoria normativa* de Habermas com a os fundamentos da *moral deontológica* kantiana, regida pela máxima do *imperativo categórico*: "[...] Procede como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade, em lei universal da natureza" (KANT, 1964, p.83). Assim, pode-se dizer que a teoria normativa de Habermas, apesar de suas particularidades e especificidades, filia-se diretamente a tradição kantiana, de tal forma a inscrever Habermas naquilo que se convencionou chamar de neokantistas.

Postos os primeiros tijolos do alicerce da *teoria normativa* de Habermas, abre-se o terreno epistêmico para se trabalhar com as categorias metafísicas de *mundo da vida* e *sistema*. Se por um lado, em um dos mundos, tanto os indivíduos quanto os *grupos sociais* buscariam expor suas demandas normativas, como forma de intervir nos elementos reguladores dos *sistemas econômico* e *administrativo*; por outro, no outro mundo, buscar-se-ia constituir elementos capazes de bloquear as tentativas de intervenção dos indivíduos e *grupos sociais*, tanto no *sistema* econômico quanto *administrativo*. Constantemente, as *esferas sistêmicas* em questão buscariam penetrar a tessitura social do *mundo da vida*, de tal forma a articular e relacionar um conjunto de fios sociais que iriam costurando um tipo particular de teia, que ao adentrar os campos da cultura, da coesão social e do processo constitutivo das identidades, passaria a *colonizar o mundo da vida*. Esta bidimensinalidade – *mundo da vida* e *sistema* –, representada por esferas sistêmicas, se relacionam na teoria social de Habermas de uma forma um tanto mecânica, visto que se apresentam como se fossem esferas independentes e distintas, uma em relação à outra. Como esta

[30] A moralidade consiste, pois, na relação de todas as ações com a legislação, a qual e só ela, possibilita um reino dos fins. Esta legislação deve, porém encontrar-se em todo ser racional, e deve poder emanar de sua vontade, cujo princípio será o seguinte: agir somente segundo uma máxima tal que possa ser erigida em lei universal; tal, por conseguinte, *que a vontade possa, mercê de sua máxima, considerar-se como promulgadora, ao mesmo tempo, de uma legislação universal*. Mas, se as máximas não são já por sua natureza necessariamente conforme a este princípio objetivo dos seres racionais, considerados como autores de uma legislação universal, a necessidade de agir segundo aquele princípio chama-se coação prática, isto é, *dever*. No reino dos fins, o dever não compete ao chefe, mas sim a cada membro, e a todos em igual medida (KANT, 1964, p.97).

bidimensionalidade confere autonomia ao mundo da vida e ao sistema, a teoria social de Habermas acabaria por carecer de uma forma mediativa que relacionasse e interligasse tais mundos. Esta forma mediativa aparece a partir da compreensão que Habermas tem do *direito*. Fora, justamente, esta categoria que estabelecera os fios de contato e a forma relacional mediativa necessária a validação da *teoria social* de Habermas. A partir desta mediatização, pode-se observar a forte aposta de Habermas na esfera normativa, visto que tal esfera ocupa a posição de elemento necessário e desejável a resolução do conjunto de questões advindas tanto do *mundo da vida* quanto do *sistema*.

Assim, a esfera do direito joga um papel fundamental no campo epistêmico habermasiano e na recomposição da tessitura social, bem como nos *processos de socialização* e *integração social*. Neste sentido, talvez fosse conveniente nos questionarmos acerca da origem e natureza das esferas do *mundo da vida*, do *sistema* e do *direito*, na *teoria social* de Habermas. Emergem neste momento os fundamentos e os pressupostos do direito em Habermas, que perpassam pela afirmação do *direito positivo* como instrumento necessário tanto a validade quanto a legitimidade jurídica. Essa relação entre positividade e legitimidade jurídico-política, aparece na *teoria do direito* habermasiano sob a conflituosa relação entre *fatos* e *normas*. Fora a partir deste elemento, de afirmação de um tipo particular de concepção de direito, tido como secular e racional, despido de todo e qualquer invólucro tradicional, que alguns estudiosos de Habermas afirmaram ser impossível encontrar uma *teoria neocontratualista* em Habermas. Todavia, os pressupostos que regem a concepção de *direito positivo* estão completamente embebidos dos pressupostos do *direito natural*. A pretensão de se fundamentar um *direito puro* (KELSEN, 1998) não encontra sustentação em nenhum tipo de ordenamento jurídico, visto que as normas e regras que norteiam a vida social encontram-se inscritas nos hábitos e nos costumes das *classes dominantes* de uma determinada sociedade. Como nos esclarecera Marx, o pensamento dominante de determinada época é o pensamento das *classes dominantes* (MARX, 2007).

Como o fundamento da vida social é o *contrato social*, pelo menos de acordo com o pensamento e pressupostos dos *contratualistas clássicos*, a concepção de *direito positivo* só pode repousar na tentativa de construção de uma geometria moral e política – hipótese do jusnaturalismo moderno –, a partir do princípio do *direito natural*. Nestes termos, o *direito*

positivo caracteriza-se por ser a esfera jurídico-política normativa do *direito natural*, de tal forma a constituírem uma unidade de contrários. A própria declaração dos direitos humanos, inscritas nos marcos das Revoluções Burguesas e reafirmada nos marcos fundadores da Organização das Nações Unidas (ONU), trabalham com esta relação indissociável, entre direito natural e positivo. Apesar de Habermas não operar por tais categorias, pode-se observar *in nuce* tais pressupostos epistêmicos em sua *teoria social*. A tese do contrato hipotético não aparece de forma direta em sua estrutura normativa, todavia, os pressupostos com os quais opera e trabalha em sua *teoria social* fundamentam a presença de uma *teoria contratualista* em sua *teoria política*.

A grande questão a se saber, é a de que Habermas não enfrenta os elementos material-profanos que consubstanciam o direito, tal qual se apresentam no mundo dos homens, prefere operar a partir de instrumentos e concepções metafísicas, fundamentadas no paradigma *intersubjetivo da linguagem*, de tal forma a transferir o conflito entre *fato* e *norma* para a esfera da *racionalidade comunicativa*. Ao eliminar os conflitos que norteiam e rege o mundo dos homens, os únicos problemas que restam são de natureza lógico-epistêmica. O que sua *teoria social* e *política*, conseguem resolver com relativa facilidade, devido o elevadíssimo grau de sofisticação e abstração, empregados. Neste sentido, o conflito entre *fato* e *norma* passa a ser concebido como um tipo particular de tensão, interna aos próprios conceitos, de tal forma a atravessar a questão da validade jurídica e determinar-se nos direitos que os cidadãos devem atribuir uns aos outros. O que o aproxima do *neocontratualismo ralwsiano*, quando cunha a concepção de *posição original* (SILVA, 2012). Novamente, o pressuposto hipotético contratualista entra em cena para recompor, tanto a tessitura social, quanto os aspectos do direito, necessários a constituição das bases da sociedade desejada. Tratar-se-ia de certo tipo de reconstrução da *racionalidade comunicativa* e do sistema de direitos fundamentais, de tal forma a consubstanciar tantos os *processos de socialização* quanto de *integração social*. Ora, ao reconstruir os fundamentos da *racionalidade* e da *ação comunicativa*, Habermas pavimentara o caminho para propor a relação entre *direito* e *democracia deliberativa*. Pode-se considerar esta relação como o órgão central da *teoria social* e *política* habermasiana, a partir da qual se desdobram todo seu quadro-conceitual e relações categoriais.

Ora, o paradigma da *racionalidade comunicativa*, a partir do qual os indivíduos deveriam reconhecer o ordenamento jurídico-político abstrato, como forma de regular a sociabilidade contemporânea, via processo de legitimação do direito positivo, possui uma relação direta com a concepção de *jusnaturalismo* presente em John Locke (1999). O paradigma, sob o qual repousa tanto o ordenamento jurídico-político quanto a legitimidade do direito, encontra-se no pressuposto *jusnaturalista moderno*, de indivíduos racionais e igualmente livres, que hipoteticamente, em algum momento teriam optado por constituírem um *pacto social*, a partir do qual se constituiria uma sociedade política legítima e bem ordenada, a fim de garantir seus *direitos naturais*. Os fios sociais, ora expostos tornam-se de fundamental importância para a constituição da teia social a partir da qual se constituira a institucionalização dos processos discursivos democráticos, tanto na esfera do direito, quanto da política. Pode-se dizer que estas conformariam as bases das concepções de *democracia deliberativa* e da *esfera pública* habermasiana!

Trata-se de um procedimento teórico de acomodação e conciliação entre esferas contraditórias. Assim, o mesmo procedimento de acomodação, apassivamento e conciliação das contradições fora adotado por Habermas naquilo que se refere à conflituosa relação entre o público e o privado. Tal procedimento caminhou no sentido de unificação das tendências teórico-práticas, republicana e liberal, como forma de se constituir os elementos epistêmicos necessários para que o direito não se subordinasse nem a moral nem a ética. Todavia, como o direito não é uma dádiva de um ente metafísico, seus fundamentos só podem repousar em uma determinada concepção de moralidade e de eticidade; ou como diria Montesquieu (1973), nos hábitos e costumes de determinados povos, tornar-se-ia impossível sustentar a hipótese da existência de um *direito puro*, lógico e neutro. O que Montesquieu não percebera, fora que em larga medida são os hábitos e costumes, bem como a cultura política, moral e ética, das *classes dominantes* que conformam, norteiam e direcionam o ordenamento jurídico-político dos povos. Habermas observa a esfera do direito como se este devesse ser puro, sem se expor a nenhum tipo de "contaminação" moral, ética e cultural, das *classes sociais fundamentais*, que compõem e constituem a vida social, como forma de se manter imparcial e neutro, frente às diferentes e múltiplas formas de concepções de *bem* e *vida boa*; ou seja, de *visões de mundo*.

Eis o porquê Habermas afirmara que a legitimidade do direito não pode nem deve repousar em uma concepção de moralidade e/ou eticidade, mas e fundamentalmente deve repousar na *racionalidade discursiva*. Trata-se de adotar o mesmo pressuposto dos *contratualistas clássicos*, seja ele: o de supor que os indivíduos tivessem o mesmo poder de intervenção, político-econômico e sócio-cultural, na determinação objetiva e subjetiva da vida social, de tal forma que bastasse que seu discurso fosse racional para que as relações conflituosas que compõem a vida social cessassem. Neste ponto, o *princípio do melhor argumento* emerge enquanto abstração e se sobrepõem a divisão da sociedade em *classes* e *frações de classes sociais*, bastando o proferimento de um *discurso racional* para que todos chegassem a um entendimento.

Para Habermas, a garantia da igual liberdade encontrar-se-ia justamente no procedimento que os indivíduos deveriam adotar frente ao *sistema de direitos*, ou seja, o de legitimá-lo constantemente como forma de estabilização do *sistema de direitos*. Tal estabilidade aparece e incorpora o instrumento jurídico-político necessário e desejável a garantia da igualdade e da liberdade entre todos os cidadãos. O pressuposto de que a garantia da igualdade e da liberdade encontra-se na estabilização do *sistema de direitos*, se convertera na base da *teoria do Estado*. Novamente, Habermas utilizara do elemento de acomodação, apassivamento e conciliação da contradição que existe entre *Estado* e *direito legítimo*, como forma de forjar os elementos discursivos racionais para a legitimação da idéia do chamado *Estado Democrático de Direito*. O que Habermas acaba por camuflar, encontra-se justamente em uma das principais contradições do Estado Moderno, ou seja: o fato de que todo Estado se fundamenta na força, todavia, nem todo uso da força possui legitimidade. A legitimidade não possui uma relação direta e mecânica com o ordenamento jurídico, visto que o *Estado de Exceção* pode encarnar os elementos do *Estado de Direito*; o que o coloca em uma posição diamentralmente oposta ao *Estado Democrático*. Na teoria social e política de Habermas, estas três determinações distintas e, por vezes, contraditórias, se relacionam de forma mecânica, quase como se fossem sinônimos.

A partir deste procedimento, Habermas acreditara ter sido capaz de confeccionar os fios necessários ao estabelecimento da relação entre as fontes discursivas informais da democracia e as instituições jurídico-políticas, necessárias a composição do arranjo político institucional que dão sustentabilidade ao Estado de Direito. Neste sentido, o Estado de

Direito teria a incumbência precípua de constituir-se enquanto única esfera de poder capaz de salvaguardar a composição institucional legalizada, necessárias ao próprio funcionamento burocrático-administrativo do Estado, bem como os diversos mecanismos pelos quais se estabeleceria a governança dos processos de conversão do suposto poder comunicativo dos indivíduos racionais iguais e livres, em processos burocrático-administrativos legítimos. Ou seja, o direito apareceria enquanto esfera mediativa necessária a transformação do poder comunicativo dos indivíduos em poder administrativo. Ou em outros termos, a esfera da legalidade vestida pelo discurso abstrato e metafísico da igualdade formal, como elemento norteador da legitimidade.

Em seu disrcuro normativo, o direito emerge na obra de Habermas como o epicentro de todas as relações sociais estabelecidas na e pela sociedade contemporânea, de tal forma a assumir o dever de garantir as condições de comunicação a todos os indivíduos, concebidos de forma *apriorística c*omo seres racionais, capazes de testar a validade das normas instituídas. Ao fazê-lo, o direito assumiria a *função social*, via ordenamento jurídico e diversos instrumentos jurídicos de medidas repressivas, de promover a *integração social*. O princípio do discurso comunicativo racional sustenta-se no pressuposto de que somente podem ser concebidas como válidas as normas de ação condescendidas por todos aqueles indivíduos submetidos a tais normas. Ou seja, o princípio do discurso racional aproxima-se da concepção de *autonomia pública* de Rousseau, para o qual somente seriam legitimas as leis referentes ao cidadão, que apareceria, ao mesmo tempo, como legislador e cumpridor de tais leis. Claramente, se observa todos os elementos constitutivos do normativismo da *teoria social* e *política* de Jürgen Habermas. O normativismo habermasiano encontra-se, justamente, na esfera teórico-discursiva.

Reconstruída as bases, nas quais repousa a legitimidade do Estado de Direito, Habermas caminha no sentido de dar uma resposta ao conflito existente entre a autocompreensão normativa do *Estado de Direito* e a facticidade social dos processos políticos. O problema central da *teoria social* e *política* de Habermas, sem sombra de dúvidas, é o da contradição entre as organizações autônomas das *classes subalternas* e o *arranjo político institucional* das *classes dominantes*, que dão arrimo ao *Estado de Direito*. Ou seja, tratara-se de ocultar a *luta de classes* existente no interior da sociabilidade moderna, na medida em que os elementos de força se caracterizam, na *teoria social* e

política habermasiana, por serem formas de ruptura com a comunicação; e, portanto, com a própria racionalidade. Nestes termos, propor-se-á como tese central deste trabalho a seguinte questão: como conciliar as organizações autônomas criadas pelas *classes subalternas* com os princípios de legitimidade do *Estado de Direito*? Talvez, seja esta a questão fundamental que Habermas buscara responder em sua *teoria da ação comunicativa*.

Como o próprio Habermas esclarecera: "[...] meus amigos marxistas não estão inteiramente desprovidos de razão quando me acusam de ser um liberal radical [...]" (HABERMAS, 1987c, p.93). Portanto, sua *teoria social* e *política* só pode ser compreendida a partir do quadro conceitual analítico do liberalismo. Demarcar tal território torna-se de fundamental importância para a compreensão do paradigma da *teoria da ação comunicativa* e da *racionalização* de Habermas. Ora, o filósofo alemão em questão busca conciliar tais questões, na medida em que as organizações autônomas das *classes subalternas*, representadas basicamente a partir da estruturação de *Movimentos Sociais, Sindicatos* e *Partidos Políticos de Massas*, convertera-se em principal elemento de desagregação e instabilidade do *Estado de Direito* – particularmente ao longo do século XX. Neste sentido, conciliar os *Movimentos Sociais, Sindicatos* e os *Partidos Políticos de Massa*, com o ideário de *Estado de Direito Democrático*, emerge como um problema fundamental para a legitimação das formas de organização e administração da vida social, objetiva e subjetiva, material e espiritual, que na sociedade contemporânea são regidas e estão inscritas no marco da cultura política liberal. Tratara-se de bloquear, controlar e cooptar qualquer possibilidade constitutiva de uma cultura política alternativa a vigente. Assim, pode-se dizer que a *função social* da *teoria social* e *política* habermasiana, fora a de construir um conceito procedimental do processo democrático capaz de incorporar e, ao mesmo tempo, seqüestrar e colonizar os princípios tanto dos *Movimentos Sociais* e *Sindicatos*, quanto dos *Partidos Políticos de Massas*, que neste novo paradigma passa a fazer parte da chamada *esfera público-política deliberativa*. Como diria Hamlet: Eis a questão!

Como buscara esclarecer Habermas:

> Pessoalmente, não acredito mais que um sistema economicamente diferenciado possa ser transformado a partir do seu interior, conforme as simples receitas da autogestão pelos trabalhadores. O problema parece ser muito mais o de como os potenciais de auto-

> organização podem ser suficientemente desenvolvidos em esferas públicas autônomas, de modo que os processos orientados para a formação da vontade de um mundo da vida orientado por valores de uso possam manter sob seu controle os imperativos sistêmicos do sistema econômico e do aparelho de Estado, e tornando *ambos* os subsistemas controlados pela mídia dependentes de imperativos do mundo da vida (HABERMAS, 1987c, p.101).

Trata-se da mistificação do real em todas as suas determinações, pois somente a partir do mito é que se poderia conciliar o ideário de *Estado Democrático de Direito* – particularidade que diferencia o *contratualismo clássico* do *neocontratualismo* –, com o ideário das *classes subalternas* de emancipação. Todavia, a argamassa de ligação entre um e outro ideário só poderia fundamentar-se em um princípio comum – seja ele: o *fetichismo da autolegislação*. Voltar-se-á a este assunto no decorrer deste trabalho!

Obviamente, que o paradigma em questão não é capaz de sustentar nenhum tipo de concepção de ética e/ou moral, muito menos de justiça, a não ser a partir de princípios e mecanismos lógicos e metafísicos, operados a partir de um elevadíssimo grau de abstração – como fizera John Rawls em sua *teoria da justiça* (SILVA, 2012) –. Somente a partir de tais mecanismos é que se poderia operar e apreender a existência de um tipo particular de justiça procedimental imparcial, como a proposta por Habermas.

É possível diagnosticar a existência de uma concepção de ética, moralidade e justiça na obra de Habermas? Caso a resposta seja afirmativa, qual seria a sua natureza? Tais concepções seriam capazes de nortear a vida social para uma sociabilidade virtuosa, pautada na e pela diversidade na unidade? Tais concepções seriam capazes de produzir algum tipo de concepção de civilização e emancipação para o Mundo Contemporâneo? A chamada *democracia deliberativa-liberal*, juntamente com os pressupostos do *livre mercado*, seriam capazes de conformar uma nova cultural social voltada à emancipação e a racionalidade? As concepções de *direito* e *democracia discursiva* que consubstanciam a *teoria social* de Habermas, pretende-se formal e neutra. Seria possível afirmar que o normativismo habermasiano carrega em sua natureza os princípios da formalidade e da neutralidade?

Trata-se de um conjunto de questões, de fundamental importância, as quais tentar-se-á responder ou ao menos lançar alguns feixes de luz sobre elas, com vista a possíveis respostas. Até este momento, poder-se-á definir Habermas – para utilizar uma expressão

que Lukács utilizara em *História e Consciência de Classe* –, enquanto um *fabricador de sistemas* (LUKÁCS, 2012, p.92).

Parte III: O neoracionalismo e sua face irracionalista: o desaparecimento da crítica à razão e a afirmação do senso comum.

Para compreender a *teoria social* de Habermas, torna-se de fundamental importância que se compreenda sua concepção de *pragmática formal*. No arcabouço teórico de Habermas, a concepção de *pragmática formal* fundamenta-se em um tipo particular de aspiração, a partir da qual se compreende que tanto as características lingüísticas e semânticas das orações, quanto alguns traços pragmáticos de emissões, poderiam ser *racionalmente reconstruídos*. Neste sentido, o procedimento técnico-procedimental adotado por Habermas fora o de delinear com precisão o conjunto de preceitos necessários a um *falante ideal*, que ao dominá-los seria capaz de construir um conjunto de orações, bem como emiti-las, de tal forma a tornarem-se admissíveis a um *ouvinte ideal*. Ora, como as relações intersubjetivas se constituem e se desenvolvem entre *falante* e *ouvinte ideais* – no âmbito da metafísica e do em-si-mesmamento individual neoracionalista –, a *competência comunicativa* só poderia ser concebida enquanto forma conceitual, que passaria a ser reconstituída em bases racionais, de tal maneira a se impor de forma universal.

Assim, a *teoria geral de unidades de comunicação*, pretender-se-ia e caracterizar-se-ia por empreender certo tipo de tentativa descritiva de um tipo particular de certo código de regulamentos, que os sujeitos deveriam dominar, na medida em que estariam aptos a cumprir o conjunto de condições necessárias a efetivação de um conjunto de orações em emissões. A partir da compreensão deste arcabouço teórico, constitutivos da *teoria da ação comunicativa*, poder-se-ia observar claramente o delineamento e as formas constitutivas de sua *teoria educativa*, que em larga medida influenciou e influencia os teóricos da educação, pautadas nas e pelas *ciências reconstrutivas* – particularmente aqueles inscritos na teoria cognitivista de Jean Piaget –. Ora, ao expandir-se e incorporar as questões da *socialização* e da *integração social* à sua *teoria social*, a obra de Habermas colocou-se na posição de uma das principais referências teóricas para uma das principais instituições norteadoras e reguladoras da sociabilidade contemporânea – a Escola –. Tratara-se de um novo

paradigma do processo educativo, que em larga medida nos oferecera algumas pistas acerca do processo de constituição do consenso, no qual a Escola desempenha uma *função social* fundamental. Não por acaso, a *teoria do agir comunicativo* influenciara concepções pedagógicas diversas, que incluem concepções de: a) administração e organização do espaço escolar; b) projeto pedagógico; c) estrutura currícular; d) avaliação; e, fundamentalmente, e) sociacialização e integração social.

A *competência comunicativa* emerge no complexo categorial habermasiano como a pedra de toque de sua obra, na medida em que a aptidão em constituir e compreender modos de comunicação aparece como uma habilidade fundamental para os processos de *socialização* e *integração social*. Se por um lado, a *pragmática formal* fundamenta-se no processo constitutivo sistemático de possíveis e hipotéticas estruturas gerais, manifestas em hipotéticas condições aceitáveis de fala; por outro, a *pragmática empírica*, fundamenta-se em um tipo particular de abordagem, voltada exclusivamente aos processos psico-sócio-lingüísticos, que em largos traços buscam constituir a investigação em um conjunto de condições extralingüísticas, que restringiria as possibilidades de comunicação efetiva.

De acordo com o paradigma da *pragmática formal*, tratar-se-ia de localizar de forma pragmática o conjunto hipotético de expressões efetuadas, de um lado pelo *falante ideal* e, de outro, pelo *ouvinte ideal*. Portanto, seria a partir da relação dialógica racional intersubjetiva, estabelecida entre *falante* e *ouvintes ideais* que se poderia chegar a um tipo particular de *competência comunicativa*. O processo de reconstrução epistêmico-metodológico da categoria de *competência comunicativa* colocar-se-ia como fundamental, na medida em que criaria às condições necessárias e desejáveis a ampliação da concepção de racionalidade, de tal forma a constituírem-se os alicerces necessários a construção da *teoria social* e *política* de Habermas, que ao se instituir, passaria a penetrar os diversos meandros do processo educativo, consubstanciando assim, uma teoria educativa voltada a conformação do consenso e no limite, à *hegemonia civil*, dos princípios reguladores da sociabilidade contemporânea – *democracia liberal* e do *livre mercado* –. Diferentemente de Fukuyama (1992), não se trata de afirmar princípios universais que delineariam a *ideologia do fim da História*, mas de constituí-los dentro de um marco *neoracionalista*, com vistas à emancipação e a completude de um *projeto de modernidade inacabado*, que passaria a se impor e a penetrar a tessitura social como princípios norteadores do *consenso racional* e,

portanto, da *racionalidade comunicativa*. Neste sentido, poder-se-ia classificar o pensamento habermasiano enquanto manifestação teórico-prática de certo *neoconservadorismo*, visto que sua teoria a fim de dar uma nova roupagem a conservação de um conjunto de instituições e relações sociais, acaba por disfarçar-se em princípios aparentemente progressistas. Tratar-se-ia, portanto, de mobilizar todas as *instituições políticas públicas* no sentido de construir e consubstanciar a *hegemonia civil* do *projeto de modernidade inacabado*, pautado na *democracia liberal* e no *livre mercado*, como forma de dar-lhes a solidez necessária a sua continuidade. É neste marco teórico que Habermas compreende as *sociedades capitalistas avançadas* e de *capitalismo tardio*.

Neste sentido, os *intelectuais orgânicos* (GRAMSCI, 2004) das *classes dominantes* jogariam um papel fundamental no processo, na medida em que articulariam, projetariam, organizariam e administrariam as formas de construção do ordenamento das regras e normas necessárias a manutenção da *hegemonia civil* liberal-burguesa, via instituições políticas. Ora, trata-se de constituir os pressupostos necessários de uma ideologia capaz de criar o convencimento, acerca de uma *visão de mundo* universal e universalizante. Neste sentido, apresentar-se-á uma das questões fundamentais deste trabalho, ou seja, a de buscar demonstrar, que o filósofo alemão em discussão, encontra-se inscrito em um processo de *regressão cultural*, a partir do qual Habermas abandona o caráter crítico, presente nos teóricos da *Escola de Frankfurt* e passa a conduzir-se a partir da afirmação de uma *teoria social neoconservadora* – com ares de progressista –, fundamentada essencialmente na *apologética burguesa*.

Um dado importante a se ressaltar é o de que a *pragmática formal* só pode ser compreendida e caracterizada a partir do paradigma das *ciências reconstrutivas*. Assim, poder-se-ia afirmar que a tese da qual Habermas partira e que sustentara toda sua *teoria social*, é a da *reconstrução da racionalidade*. Todavia, tratar-se-ia de saber, que tipo de racionalidade Habermas pretendera reconstruir. Uma questão fundamental apontada por este trabalho é a de que o tipo de racionalidade reconstruída por Habermas inscreve-se no campo e no marco fundador de um tipo particular de *neoracionalismo*, que abandona a crítica da razão e inscreve-se em um tipo particular e sofisiticado de *apologética burguesa*, na qual predomina a constituição de múltiplas formas e processos de *reificação* do real, em todas suas dimensões, de tal forma a repousar não na racionalidade, mas e

fundamentalmente, no *irracionalismo;* e, conseqüentemente, em suas diversas variantes de manifestação fenomênica, a qual alguns autores denominaram *pós-modernismo;* e que aparentemente, Habermas proposusera-se a combater, em sua obra *Der Philosophische Diskurs der Moderne.* Tal aparência se manifesta de maneira *clara* e *distinta* – questão que voltaremos a abordar em momento oportuno.

Este tipo particular de *ciência reconstrutiva*, fundamenta-se em um pressuposto hipotético, a partir do qual o princípio primígino caracteriza-se pela afirmação de um tipo de conhecimento pré-teórico – ou seja, a recolocação da questão posta por Kant na *Crítica a Razão Pura*: como são possíveis juízos sintéticos a priori? –, bem como na existência e no domínio intuitivo de um conjunto de sistemas de regras posicionados nos fundamentos de um tipo particular de produção e avaliação de proferimentos e ajuizamentos simbólicos. Tratar-se-ia da constituição de um tipo particular de conhecimento de caráter, fundamentalmente, metafísico e epistêmico. Desta forma, os sujeitos – falantes e/ou ouvintes –, os conceitos, as regras, as normas, o quadro epistêmico... apareceriam enquanto formas constituídas a partir de tipificações ideais abstratas, que independeriam das categorias de *tempo* e *espaço*, devido a sua pretensão universalizante. Tratar-se-ia de um processo de absolutização de um particular que se universaliza sem mediações concreto-materiais, ou como diria Marx, sem as mediações profano-mundanas.

Nestes termos, o conjunto das *ciências reconstrutivas* passaria a se colocar como objetivo principal o entendimento acerca do processo, a partir do qual os *conhecimentos teóricos explícitos* passariam a se constituírem enquanto categorias epistêmicas, do conjunto de *conhecimentos pré-teóricos implícitos*. Do ponto de vista discursivo as *ciências reconstrutivas* dizem respeito à *realidade simbolicamente estruturada* de um mundo social metafísico, a partir do qual a análise volta-se completamente para as estruturas geradoras das expressões. Ora, o objetivo da *pragmática formal* encontrar-se-ia justamente nesta constante tentativa de reconstrução de um tipo particular de conhecimento processual de talhe pré-teórico dos sujeitos – tanto falantes, quanto ouvintes –, concebidos enquanto competentes, sob a forma de regras e categorias explicitas. Tratar-se-ia da tentativa hipotética de reconstrução de um tipo particular de racionalidade, a partir da qual se buscaria expor e fundamentar um conjunto de sistemas de regras que se encontraria implícito nas mais diversas expressões simbólicas, todavia detentoras de um conjunto de

sentidos de diversas naturezas. Assim, o conhecimento advindo das teorias reconstrutivas repousaria na tentativa de análise e compreensão da gramática, na qual repousaria o conhecimento pré-teórico. Eis o porquê da necessidade de explicitá-lo.

Pode-se afirmar, com relativa certeza, que as *ciências reconstrutivas* visam explicitar competências universais, que independem de *tempo* e *espaço*; e, portanto, não se relacionam com a cultura social dos povos, na medida em que diz respeito à espécie humana. Nestes termos, a *pragmática formal* incumbe-se de reconstruir um tipo de racionalidade, capaz de expressar os pressupostos universais e incontornáveis da comunicação. Somente a partir da exposição de tais pressupostos, poder-se-ia então se chegar a formas de acordos e entendimentos razoáveis. Neste novo paradigma, a linguagem racional, fundamentada em uma racionalidade comunicativa, todavia, sem o sujeito cognoscente kantiano, passaria a ser a alma do consenso, ou seja, o espírito do contrato social hipotético.

Assim sendo, poder-se-ia afirmar que a *pragmática formal* de Habermas partira do pressuposto de que a comunicação estabelecida na e pela cotidianidade, conduziria os indivíduos a determinado tipo de entendimento e, portanto, a um tipo particular de razão comunicativa. Devido a este pressuposto, argumentar-se-ia que as *ciências reconstrutivas* caracterizar-se-iam por serem empíricas, na medida em que se submeteriam ao procedimento de verificação científica acerca de sua falsificação ou confirmação lógico-formal. Todavia, o processo de avaliação limitar-se-ia a uma crítica resignada da própria estrutura lógico-textual, de tal forma a distanciar-se completamente dos fenômenos sociais e da realidade cotidiana. O caráter crítico das *ciências reconstrutivas* repousaria no rigor científico em estabelecer o conjunto de critérios avaliativos da *pragmática formal*, de tal forma a buscar a comprovação das hipóteses levantadas como forma de testar sua validade. Eis o porquê da pretensão a neutralidade e imparcialidade, frente aos fenômenos sociais analisados.

Na medida em que as *ciências reconstrutivas* fundamentam-se em um universal abstrato que se generaliza, independentemente da cultura social, toda e qualquer forma de produção do conhecimento, científico e/ou espontâneo, só poderia se consubstanciar na e pela esfera hipotética. Todavia, além da adoção dos princípios da *pragmática formal*, Habermas advoga pela adoção de outros princípios presentes nas *ciências reconstrutivas*.

Neste sentido, poder-se-ia observar na *teoria social* e *política* de Habermas os princípios da gramática generativa de Chomsky; a psicologia cognitiva do desenvolvimento de Piaget; e, a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg (SCHUMACHER, 2000, p.13). A partir deste complexo categorial presente nas *ciências reconstrutivas* é que Habermas caminhara no sentido de defender a tese de que o gênero humano possuiria um conjunto de competências na esfera da linguagem e da comunicação. A *teoria da racionalidade* e da *modernidade* habermasiana repousaria, justamente, na hipótese de que existiria um complexo de competências humanas, que caracterizariam os indivíduos independentemente da cultura social.

Se por um lado, pode-se observar que às regras da gramática estabelecem como critério de exigência para se estabelecer formas de comunicação, a existência de um locutor competente e que se faça inteligível, na medida em que domina a estrutura de regras e símbolos da língua; por outro lado, as regras pragmáticas dizem respeito às competências que o falante em geral, possui para se comunicar. Portanto, a concepção de *teoria social* e *política* presente em Habermas, naquilo que diz respeito à *ação* e a *racionalidade comunicativa*, não passa pela observância das relações existentes entre as expressões lingüísticas, seus significados e suas múltiplas formas de utilização, mas e fundamentalmente, pela capacidade do falante em geral se comunicar e expressar-se nos mais diversos contextos sociais. Poder-se-ia observar nestes pressupostos da *teoria da ação* e da *razão comunicativa* de Habermas os princípios educacionais contemporâneos que regem as teorias pedagógicas hegemônicas, que trabalham com tais concepções a partir dos paradigmas de competências e habilidades no âmbito do processo educativo.

Para que se possa avançar na discussão acerca da *teoria da ação* e da *razão comunicativa* habermasiana, torna-se necessário a exposição daquilo que o filósofo alemão denominara de infra-estrutura das situações de fala em geral. De acordo com a *teoria social* e *política* habermasiana, o *falante em geral* produz cotidianamente relações com a realidade social – não poderíamos deixar de enfatizar a descoberta de Habermas –. Ora, na medida em que o *falante geral* produz qualquer tipo de proferimento, àquilo que é proferido estabelece um conjunto de relações tanto com o *mundo objetivo* e *subjetivo*, quanto com o *mundo social*. Ou seja, a *teoria social* e *política* de Habermas, partira de uma concepção fragmentaria da realidade social, de tal forma a compreendê-la em três esferas distintas: *a)*

mundo objetivo; *b) mundo subjetivo;* e, *c) mundo social*. Tratar-se-ia de investigar como se constituiria e se desenvolveria a relação entre estas três esferas autônomas e independentes uma das outras.

Segundo Habermas (1989, p.167), o ato de fala não poderia ser concebido e limitado somente a esfera da representação de determinado estado de coisas, mas e fundamentalmente deveria ampliar-se para a esfera da produção e reprodução de um conjunto de relações interpessoais. Desta forma, o processo constitutivo da produção e reprodução das relações interpessoais caracterizar-se-ia por ser o elemento cimentador, responsável pela ligação entre os *mundos objetivo*, *subjetivo* e *social*. Tratar-se-ia, portanto, do *falante em geral* adotar um tipo de proferimento ideal que fosse ao mesmo tempo racionalmente estruturado e inteligível ao *ouvinte em geral*. Este proferimento ideal criaria as condições relacionais necessárias entre os princípios da linguagem – que diriam respeito aos *mundos objetivo* e *subjetivo* – e os elementos extralingüísticos – que diriam respeito ao *mundo social* –. Ora, portanto, fora a este conjunto sistemático de normas e regras gerais que Habermas denominara de *infra-estrutura pragmática das situações de fala*. Neste sentido, o pressuposto fundamental encontrar-se-ia na hipótese de que a *competência comunicativa* expandir-se-ia para além da capacidade lingüístico-gramatical, e exigiria do *falante ideal* um conjunto sistemático de habilidades, tais como a capacidade de: a) selecionar o conteúdo do enunciado; b) expressar suas intenções; e, c) realizar atos de fala. Sintetizando: comunicar-se.

Ora, pode-se dizer que a *pragmática formal* de Habermas não se caracteriza e nem está inscrita em uma dimensão particular-determinativa dos múltiplos significados das expressões de linguagem, que se expressam na tipicidade do particular-cotidiano. Antes o contrário, caracteriza-se e encontra-se inscrita em pressupostos universais que se generalizam a partir de hipóteses de situações de *fala em geral*. Trata-se de um elogio ao *senso comum reificado*, de caráter universal e universalizante, e a uma realidade pragmático-cotidiana, que passa a se impor tanto em sua forma quanto em seu conteúdo, enquanto mecanismo reprodutivo da vida social nas mais diversas esferas: a) na ética; b) na política; e, c) na estética. É justamamente, neste sentido, que se compreende sua teoria social enquanto expressão de um *neoracionalismo*, de talhe *regressivo*, na medida em que se trata de um tipo particular de *apologética burguesa* que elege o elogio do cotidiano e de

suas diversas formas pragmático-utilitárias de sociabilidade como fonte e mecanismo do convencimento. Entretanto, não limita-se a conformação do contrato, expande-se para a esfera da *socialização* e da *integração social*, sendo justamente neste aspecto que se encontra os fundamentos da *regressão cultural*.

Pode-se dizer que Habermas, apesar do elevadíssimo grau de abstração com o qual trabalhara e operara, produziu uma filosofia do cotidiano, a partir da qual teria reproduzido o *senso comum*, reforçando-o e reconstruindo-o nas suas mais diversas dimensões. Assim, a reconstrução e a reprodução das dimensões pragmático-utilitárias da cotidianidade passariam a converter-se em princípio e chão social do *consenso* e da *hegemonia civil* liberal-burguesa. Tal conformação e tessitura social só podem ser representadas e expostas na forma e no conteúdo da *regressão cultural*, na medida em que a *apologética burguesa* recoloca formas de dominação de natureza autocráticas pré-capitalistas, de talhe antidemocrático e antipopular, inscritas em uma tessitura social liberal-autocrática.

Ora, os pressupostos de civilização e emancipação política passam a ser colocados em xeque nesta nova dimensão da construção do consenso liberal-burguês. Neste sentido, a *hegemonia civil* só poderia ser conquistada e mantida, na e pela *regressão cultural*, visto que o *projeto civilizador* (ELIAS, 1993), pautado em um tipo particular de razão, não poderia mais se consubstanciar nas relações mundano-profanas como determinação objetivo-material emancipatória. Ao invés de produzir formas mediativas de civilização, passariam a produzir um tipo particular de racionalidade eclipsada. Esta nova forma de dominação consubstanciada coloca em xeque o próprio princípio civilizatório e emancipador, nos quais se pautaram as revoluções burguesas clássicas. Eis o cultivo do terreno propício e necessário a emergência e a predominância do pensamento filosófico do cotidiano e das diversas correntes pós-modernas. Ora, a negação da razão como elemento mediativo do real – ou sua afirmação por um viés *neoracionalista* metafísico em-si-mesmado –, converte-se em principal sintoma deste processo patológico de *regressão cultural* das sociedades contemporâneas.

Negar a razão ou afirmá-la apenas na esfera da pragmático-formal, não apresenta diferença qualitativa, visto que sua *função social* permanece a mesma, a de obscurecer o real em todas as suas manifestações e, ao mesmo tempo, reforça-lo e reproduzi-lo na esfera da cotidianidade. Neste contexto de crise de sociabilidade – de esgotamento do projeto

civilizatório liberal-burguês –, adotar uma ou outra postura em relação à razão, significa negar tanto a crise quanto o próprio real nas suas mais diversas dimensões. Em vista da impossibilidade de construção do *consenso* e da *hegemonia civil* via racionalidade e apreensão objetivo-material das formas determinativas do mundo real, a única possibilidade mediativa capaz de conduzir ao *consenso* e a *hegemonia civil* passariam a ser a da constante afirmação do cotidiano e do *conhecimento espontâneo* produzido na e pela cotidianidade. Assim, o *conhecimento científico* passa a se confundir cada vez mais com o *conhecimento espontâneo* adquirindo sua forma, seu conteúdo e sua substancialidade, de tal forma que as *vivências* passam a ser excluídas do processo de *desenvolvimento do psiquismo*, bem como do próprio processo de *formação dos conceitos* (VYGOTSKY, 1991). Ora:

> A criança adquire consciência dos seus conceitos espontâneos relativamente tarde; a capacidade de defini-los por meio de palavras, de operar com eles à vontade, aparece muito tempo depois de ter adquirido os conceitos. Ela possui o conceito [...], mas não está consciente do seu próprio ato de pensamento. O desenvolvimento de um conceito científico, por outro lado, geralmente começa com sua definição verbal e com sua aplicação em operações não-espontâneas [...] Poder-se-ia dizer que o desenvolvimento dos conceitos espontâneos da criança é ascendente, (indutivo) enquanto o desenvolvimento dos seus conceitos científicos é descendente (dedutivo). (VYGOSTSKY, 1991, p.93).

Como nos esclarecera Vigotsky, o conhecimento caracteriza-se por ser interpsicológico e só posteriormente torna-se intrapsicológico. Trata-se de uma teoria fundamentada na totalidade e, que diferentemente das *teorias reconstrutivistas* de cunho piagetiano, não parte da oposição entre *conhecimento espontâneo* e *científico*. Para Vigotsky, existem três fases fundamentais no processo de *formação dos conceitos*: a) *agregação desorganizada*; b) *pensamentos por complexos*; e, c) passagem dos *conceitos potenciais* para os *verdadeiros conceitos*. Ora, trata-se de compreender os processos de formação dos *conceitos espontâneos* e *científicos*, como forma de compreender os *processos de integração*, *relação* e *cooperação social*, em uma perspectiva de *unidade de contrários*. Neste sentido, *formar* e *definir* os conceitos são processos completamente distintos que se relacionam, na medida em que o processo de aprendizagem, que só pode repousar nos aspectos sócio-culturais, medeia a partir das *vivências* a tomada de *consciência dos conceitos*. Ou seja, a questão da verdade e da consciência reaparece na teoria histórico-crítica de Vigotsky, diferentemente do pensamento hegemônico que tende a

dissolvê-las em percepções subjetivistas. Assim sendo, nem o *conhecimento espontâneo*, nem o *conhecimento científico*, podem ser compreendidos enquanto dados da natureza impressos na mente dos indivíduos, mas enquanto determinações sociometabólicas histórico-culturais, que regem as relações sociais estabelecidas entre os homens.

Habermas ignora a complexidade de tais processos, para fundamentar sua *teoria social* em bases *reconstrutivistas* metafísicas, puramente abstratas. Ao fazê-lo produz um conjunto de *reificações* no nível dos *processos de formação* e *deifinição dos conceitos*, necessários e desejáveis a compreensão do *ser social* inscrito em determinado *tempo* e *espaço*. Neste sentido, a *comunicação intersubjetiva* habermasiana só pode ser de natureza estranhada, visto que, tanto a comunicação, quanto a subjetividade, não são dados da natureza ou conceitos pré-teóricos, mas são resultado de relações sociais, mediadas por processos complexos. Todavia, Habermas não estivera preocupado em compreender as determinações sóciometabólicas das relações sociais produtoras e constitutivas do *ser social*; antes o contrário, como um exímio *fabricador de sistemas*, buscara constituir e articular um conjunto de categorias, que só fazem sentido dentro do próprio sistema habermasiano, distanciando-se completamente do mundo dos homens.

Importante destacar que não se trata de opor os processos de formação e definição do conhecimento espontâneo e científico, mas de compreendê-los em uma perspectiva de totalidade e, fundamentalmente, enquanto *práxis social*. No âmbito da esteira produtiva fabril, a partir da qual este quadro filosófico contemporâneo pintado e exposto por Habermas passa a enunciar as três funções pragmáticas da linguagem e, portanto, da comunicação: a) representativa; b) expressiva; e, c) interativa. Ao enunciar tais funções, Habermas se aproxima definitivamente de sua *teoria da ação comunicativa*, na medida em que avança no sentido de exposição e universalização da hipótese de que em uma situação de *fala ideal*, na qual haja interações de diversas naturezas entre uma multiplicidade de sujeitos que expressem a capacidade de falar e agir, o resultado só poderia ser o da consubstanciação de atos de intercompreensão.

Ora, os esforços hipotéticos de caráter generalizante e universal de entendimento, passariam a conformar as pré-condições necessárias e desejáveis aos processos de intercompreensão. Emerge neste momento os fundamentos da *teoria social* de Habermas, bem como sua pretensão de estabelecer um novo paradigma acerca da análise da vida

social, que necessariamente passaria pela constante tentativa de se criar uma relação umbilical ente a *teoria da comunicação* e a *teoria da ação*. Ou seja, criar os instrumentos metodológicos e epistemológicos de uma *teoria dos atos de fala*, como forma de se compreender e explicar as relações sociais, a sociabilidade e a ideologia, de forma universal, independentemente de *tempo* e *espaço*.

Para que se pudesse constituir e se desenvolver níveis de intercompreensão entre falantes e ouvintes ideais, em uma determinada estrutura de linguagem, tornar-se-ia necessário que por um lado, a partir da intersubjetividade, se constituísse *atos de fala* – compostos pelos *componentes ilocucionária* e *proposicional* – (AUSTIN, 1983), como elemento mediativo das relações estabelecidas entre falante e ouvinte ideais e como forma de se chegar a um determinado nível de entendimento; e, por outro lado, a partir das experiências e estado de coisas, presentes nos processos constitutivos da intersubjetividade. Ora, tratara-se de uma análise da linguagem puramente epistêmica e de natureza metafísica, a partir da qual se poderia afirmar que os tipos de emissões, realizativas ou executivas, constituiriam um tipo particular de relação que as emissões dentro dos seus próprios contornos representariam linguisticamente (SEARLE, 1991, p.81-2). Seguindo os passos de Austin e Searle, Habermas pôde delimitar o conceito de *força ilocucionária*, ou seja, a relação estabelecida entre ouvinte e falante ideais – capazes de falar e agir –, inseridos em um determinado contexto, a partir do qual se poderia diferenciar o conteúdo do discurso e o seu caráter de enunciação. Neste sentido, o conceito de *força ilocucionária* teria demonstrado que os distintos tipos de enunciação verbal possuiriam a característica de atos de fala. Todavia, a *pragmática formal* habermasiana estivera preocupada em demonstrar qual seria a natureza e a capacidade das forças geradoras dos atos de fala, ou seja, desvendar os processos geradores das relações interpessoais; e, não a demonstração acima apresentada.

De acordo com a *teoria dos atos de fala*, o sucesso ou fracasso de uma hipotética tentativa de comunicação, entre um ouvinte e um falante ideal, não deveria ser analisados a partir de uma pretensa inteligibilidade presente no discurso do falante, mas pela aceitação do enunciado, por parte do ouvinte. Assim, a comunicação passaria a se dar a partir da constituição de um tipo de entendimento estabelecido por falante e ouvinte, no nível da aceitação do enunciado e não de sua inteligibilidade. A *teoria dos atos de fala* expressaria

assim, certo elogio ao conhecimento cotidiano/espontâneo e a cotidianidade, às múltiplas e diversas formas imediatas de entendimento, a partir das quais os sujeitos reais se relacionariam, todavia de forma pragmática e utilitária. Tratar-se-ia de um elogio a um tipo particular de entendimento imediato, entre falante e ouvinte ideais, que na sua forma e no seu conteúdo, objetivo e subjetivo, material e espiritual, afirmariam e constituiriam a *hegemonia civil*, presente no plano da imediaticidade do processo constitutivo da sociabilidade. Pautar o conhecimento na e pela imediaticidade, significa enraizar a forma e o conteúdo de sociabilidade dominante, de tal forma a constituir um tipo de *hegemonia civil* sólida e perene.

A *pragmática formal* de Habermas, bem como a possibilidade de sucesso da *força ilocucionária*, partira da tese de Searle, para o qual existiriam quatro tipos de condições para que um falante ideal tivesse êxito em seu ato de fala: a) preparatórias; b) compreensibilidade e sinceridade; c) conteúdo proposicional; e, d) essenciais (SEARLE, 1970, p.54). Os *atos ilocucionários*, tanto no que diz respeito ao falante quanto ao ouvinte, passariam a constituírem-se enquanto mecanismo, a partir do qual, tanto um quanto outro, passariam a levantar pretensões de validade e exigirem seu reconhecimento. Poder-se-ia dizer que o tipo de reconhecimento pretendido, fundamentara-se em parâmetros de natureza irracional, mesmo supondo a pretensa existência de uma metafísica exigência de validade cognitivamente verificável. De acordo com Habermas, tanto falante quanto ouvinte, assumiriam de forma recíproca tipos de compromissos que garantiria por si só a sua base racional, na medida em que os compromissos característicos dos atos de fala estariam submetidos à verificação cognoscitiva de sua validade. Todavia, apesar de fazer sentido do ponto de vista lógico, do ponto de vista das relações sociais, tanto a linguagem, quanto o discurso – propostos na *teoria social* de Habermas –, só podem se sustentar em princípios e fundamentos irracionais.

Pode-se observar *in nuce*, os pressupostos de uma teoria *neocontratualista* em Habermas, na medida em que falante e ouvinte ideais, assumem compromissos hipotéticos entre si, sob o modo ilocucionário. Todavia, os compromissos hipotéticos assumidos estão submetidos a exigências de validade cognitivamente verificáveis. Validade esta que só poderia ser verificável do ponto de vista da célia metafísica irracionalista habermasiana. Ora, pode-se observar que este processo de reciprocidade entre falante e ouvinte ideais, a

partir do qual assumiriam um conjunto de compromissos, que estariam submetidos à validade cognitivamente verificável; assemelha-se aquela concepção hipotética de *posição original rawlsiana*. O ponto em questão encontra-se justamente no fato de que poderia ser considerado o pressuposto hipotético a partir do qual se estabeleceria um tipo particular de *contrato social*, que de certa forma garantiria a existência e o estabelecimento das relações interpessoais. Todavia, a partir de uma perspectiva *aprioristica*, fundamentada em uma razão pura em-si-mesmada, que no limite converteria-se em irracionalidade (SILVA, 2011, pp. 117-143). O conceito de *força ilocucionária* converte-se, neste momento, em uma pretensa força de ligação, de motivação racional, entre ouvinte e falante ideais, a partir da qual passar-se-ia, por um lado, a submeter os atos de fala as exigências de validade cognitivamente verificáveis; e, por outro, ao processo de reconhecimento das intersubjetividades, de tal forma a abrir o espaço para uma teoria do reconhecimento em Habermas.

Apesar de Habermas abandonar o *sujeito cognoscente* kantiano, pode-se dizer que esta espécie de *sujeito em geral cartesiano* ou *ser transcendental kantiano*, a qual Habermas denominara de *falante competente*, a partir dos termos ora postos, colocar-se-ia frente a algumas alternativas, dentre as quais se encontram, por um lado, três modos específicos de uso lingüísticos: a) cognitivo; b) interativo; e c) expressivo; e, por outro, três classes correspondentes de três tipos puros de atos de fala, que determinam-se e consubstanciam-se nos níveis da imediaticidade e da mediaticidade: a) constatativos, concernente ao *mundo objetivo* e a restituição de determinado estado de coisas, no qual o epicentro da questão são os saberes e interações sociais cotidianas, bem como o deslocamento da atividade teleológica para a comunicação; b) regulativos, concernente ao *mundo social*, no qual estão inscritos saberes da esfera do direito e da moral; e c) expressivos, concernente ao *mundo subjetivo*. Pode-se dizer, que tanto os modos específicos de uso lingüísticos quanto às classes correspondentes de atos de fala, consideradas a partir de uma possível pretensão de validade, concentram-se em questões hipotéticas concernentes às concepções de verdade, justiça ou expressão pessoal.

Como se pôde observar, Habermas coloca-se a incumbência gnosiológica e metodológica de reconstruir a *competência comunicativa*, de tal forma a lançar mão tanto do *conteúdo normativo* dos pressupostos pragmáticos da comunicação, quanto da própria

concepção de *razão comunicativa*. Trata-se de pressupor a existência de um uso normal da linguagem de forma intuitiva, a partir do qual a linguagem voltar-se-ia completamente ao entendimento. Neste sentido, linguagem e entendimento emergiriam enquanto *conceitos cooriginários* (HABERMAS, 2012a). No momento em que falante e ouvinte ideais, utilizam-se do uso intuitivo da linguagem e a direciona completamente ao entendimento, constituir-se-ia certo tipo de saber-fazer, no e a partir do qual se desenvolveria um tipo particular de comunicação racional. Neste sentido, a linguagem apareceria enquanto um meio e o entendimento enquanto um fim. A essa tentativa incessante de falante e ouvinte ideais chegarem ao entendimento, é que Habermas denominara de intercompreensão. Ou seja, uma forma de entendimento voltada inteiramente à construção de um tipo particular de consenso, concebido como puramente racional, no e a partir do qual predominaria sempre a *força do melhor argumento*. Observa-se que Habermas ignora completamente a pluralidade de *visões de mundo* que conforma a vida social, bem como a incessável relação de força que existe no interior da sociedade, para que uma das *visões de mundo* prevaleça. De acordo com Habermas (1989), as pretensões de validade – verdade proposicional; correção normativa; e, sinceridade subjetiva – associadas a seus respectivos domínios de referência, estabeleceriam um modo específico de uso da linguagem: constatativo, regulativo e expressivo. Nestes termos, o falante ideal – caracterizado por Habermas como competente –, teria a possibilidade de escolher entre os modos cognitivo, interativo e expressivo do uso lingüístico e entre as classes correspondentes de atos de fala constatativos, regulativos e expressivos, para se concentrar em questões de verdade, justiça ou expressão pessoal, considerando-as sob o aspecto de pretensão de validade.

Por meio dos atos de fala constatativos, o falante ideal buscaria expressar um conjunto de saberes, a partir dos quais passaria a se referir a algo no mundo objetivo de maneira a restituir estados de coisas. No uso cognitivo da linguagem o falante assumiria o compromisso de justificar suas afirmações e ao fazê-lo acabaria por viabilizar a interação social, que de acordo com Habermas (1987b) se deslocaria da teleologia para a comunicação. Desta forma, o fundamento da *interação social* passaria a ser a comunicação cotidiana – sem mediações teleológicas –, a partir da qual falantes e ouvintes ideais poderiam partilhar concepções de justiça e/ou verdade, ou não. Como se pode observar, para Habermas, o fundamento da *interação social* é a comunicação e não a teleologia.

Neste sentido, o que nortearia a *interação social* seria a afirmação de um tipo particular de agir direcionado a intercompreensão, e não os aspectos mediativos advindos das teorias sociais. O conhecimento aparece em Habermas como um elemento metafísico, quase que como uma dádiva da natureza. Ou se quisermos, um juízo sintético a priori.

Já os atos de fala regulativos, o falante ideal se referiria a algo no *mundo social* comum, de tal forma a constituir um conjunto de relações interperssoais tidas como legitimas. Ao fazê-lo, o falante ideal passaria a tematizar pretensões a correção normativa, ou seja, recorreria ao contexto normativo como forma de se constituir sua emissão. Tratar-se-ia de um tipo particular de saber inscrito no âmbito da moral e do direito. Com respeito aos atos de fala expressivos, o falante ideal se referiria a algo presente em seu *mundo subjetivo*, portanto, somente o indivíduo teria acesso. Neste sentido, tratar-se-ia de demonstrar a partir de suas ações as diretrizes que o orientariam. Os três atos puros de atos de fala expostos poderiam ser resumidos em dois âmbitos: a) imediato; e, b) mediato. Do ponto de vista mediativo, os atos de fala deveriam ser inteligível e aceitável pelo ouvinte ideal.

Como se tentou demonstrar, o objetivo central de Habermas encontra-se na esfera da propositura de reconstrução de um princípio cognitivo metafísico, o qual denomina de *competência comunicativa*. Mas, como poderíamos definir esta abstração a não ser como abstração? Como definir quem é detentor da competência comunicativa e como se desenvolveria o seu uso racional na cotidianidade? Trata-se de uma concepção epsitêmica fundamentada em um conteúdo puramente normativo, portadora de um conjunto de pressupostos pragmático-formal da comunicação, a partir do qual Habermas chegaria a concepção de razão comunicativa. Torna-se imprescindível destacar que o fenômeno social da comunicação é uma determinação histórico-cultural, que está intrinsecamente enraizada na cultura social dos povos e na suas formas, objetivas e subjetivas, material e espiritual, de sociabilidade. Portanto, não se pode compreender a comunicação enquanto juízo sintético a priori, mas enquanto forma e conteúdo mediativo que se determina histórico-culturalmente em cada formação específica social e, portanto, só tem sentindo e significado quando localizada em tempo e espaço específicos. Eis a dificuldade em se falar em uma competência comunicativa.

Fundamentando-se em Wittgenstein, Habermas maneja a concepção de utilização normal da linguagem, enquanto pressuposto fundante da reconstrução da razão comunicativa. Nestes termos, linguagem e entendimento, aparecem na construção do quadro-categorial habermasiano enquanto *conceitos cooriginários* (HABERMAS, 1989e, p.417). Desta forma, a linguagem emergiria enquanto meio necessário e desejável, a construção do entendimento – fim último da linguagem. Todavia, para além do entendimento, linguagem também é e deve ser fundante do desentendimento, do desvio do entendimento, na *medida* em que a sociabilidade só pode se fazer-desfazer-refazer na medida em que a construção do consenso não obstaculize o dissenso. Neste sentido, o desentendimento determina-se enquanto esfera mediativa fundamental para a própria construção de outras e novas formas de entendimento. O discurso habermasiano caminha no sentido da absolutização do consenso, tal qual existe. Não se pode negligenciar o fato de que o autor encontra-se inserido em uma determinada formação social, a qual o filósofo alemão busca apresentar respostas. Assim, linguagem e entendimento determinam-se na e pela esfera de dois princípios norteadores da vida cotidiana: a) *livre mercado*; e b) a *democracia liberal*. Dois princípios tidos como racionais, que passam a alicerçar todas as formas de reconstrução da *competência comunicativa*.

Ora, a categoria da *competência comunicativa* camufla os princípios norteadores da vida social, na medida em que se constroem princípios abstratos que orientam e determinam as formas subjetivas e objetivas da idéia de *saber-fazer*, a partir da qual os sujeitos metafísicos, tornam-se capazes de utilizar a linguagem para falar, como forma de se criar o entendimento para agir. Neste sentido, a teoria pedagógica habermasiana compreende que a criança, enquanto sujeito racional deve aprender um tipo de linguagem orientada ao entendimento. Todavia, a linguagem caracteriza-se por ser, antes de qualquer coisa, *função social*. Trata-se de saber, quais as opções de linguagem disponíveis ao desenvolvimento das potencialidades do *ser social*, na medida em que a interiorização de uma única forma de linguagem, voltada a uma única forma de entendimento, teria a função social de hegemonizar uma determinada compreensão de sociabilidade, que no limite tenderia a eliminar e homogeneizar a própria linguagem e o próprio entendimento. O que se pretende demonstrar aqui, é que a linguagem caracteriza-se por ser disputa por concepções de *bem-estar* e de *vida boa*, ou seja, de *visão de mundo*. Ora, antes de tomar um tipo de

linguagem e entendimento enquanto razoável, superior, necessária e desejável a constituição da sociabilidade e formas de consenso, tornar-se-ia necessário desvelar os princípios que a norteara. Habermas, aposta claramente nos princípios do: *livre-mercado* e da *democracia liberal*.

A esta altura caberia nos questionarmos acerca da razoabilidade, da necessidade e do desejo, de se conceber tais princípios enquanto norteadores e fundantes de tipos de razão e de *competência comunicativa*. Os processos de expansão e acumulação do capital têm nos demonstrado, historicamente, sua capacidade em produzir múltiplas e complexas formas de irracionalismo, que aparecem aos olhos do homem comum, enquanto processo civilizador e produtor de racionalidade. Neste sentido, poderíamos nos questionarmos: qual seria o tipo de ser social que a teoria pedagógica habermasiana propugnara enquanto ser racional competente? Em plena abertura da segunda década do século XXI, poder-se-ia compreender a mônada individual-singular liberal, nascida com as Revoluções Burguesas, como forma racional competente? Talvez coubesse outra questão: que tipo de sociabilidade esta racionalidade e competência comunicativa produziu ao longo da Modernidade?

Nosso filósofo alemão propusera-se a fazer uma critica a Modernidade, todavia sem tocar nos seus alicerces e fundamentos: a) Qual a especificidade do modo de produção? b) Quais as relações de propriedade que se estabelece? c) Como se da à divisão social do trabalho? d) Quais as classes fundamentais do modo de produção? e, e) Como se organiza e administra a vida social? Ou seja, qual a forma e o conteúdo do Estado? Subterfugir tais questões significa negligenciar a realidade social e suas múltiplas formas determinativas. No entanto, somente a partir desta tergiversação intencional e diretiva é que a *teoria social* e *política* de Habermas poderia fazer sentido e converter-se em um dos principais mecanismos geradores do consenso, em um contexto de profunda crise de sociabilidade.

Do ponto de vista gnosiológico, o constructo mental que Habermas denominara de *força ilocucionária*, separa linguagem e entendimento, enquanto esferas distintas, todavia, relacionais e concebidas enquanto conceitos cooriginários que se explicam mutuamente. É justamente neste momento, que surge à idéia de intercompreensão, na medida em que falante e ouvinte ideal direcionariam suas competências comunicativas a construção de um tipo de consenso tido como racional. Habermas propugnara como consenso racional, a idéia de prevalência do *melhor argumento*. Entretanto, a idéia de *melhor argumento* é uma

abstração, na medida em que os processos decisórios estão submetidos às *forças* e aos *grupos sociais* que disputam o poder. Ou seja, os processos decisórios dependem fundamentalmente da *correlação de forças* existente, entre os *grupos* e as *classes*, bem como, as *frações* de *classes sociais* fundamentais de determinada conformação social. O *melhor argumento* está submetido aos projetos de sociabilidade, de administração e organização da vida social, que se contrapõem nas múltiplas esferas da mundanidade vivida cotidianamente. O *melhor argumento* não existe *em-si*, é sempre um *para-si*.

Nesta linha de argumentação, Habermas compreendera que o conhecimento encontrar-se-ia na própria linguagem, na medida em que a reconstrução da competência comunicativa dependeria fundamentalmente da *intersubjetividade* de falante e ouvinte ideais – sujeitos puramente metafísicos –. O princípio da *intersubjetividade* emergiria enquanto forma primígena da *competência comunicativa*, que só poderia ser sistematizada dentro dos paradigmas de uma *pragmática formal*. Assim, o conteúdo normativo da comunicação compreenderia aquilo que *é posterios* enquanto formas *aprioristicas*.

Pode-se dizer que o elemento que cimenta a idéia de comunidade em Habermas é o da linguagem. Para Habermas, a linguagem caracteriza-se por ser o único elemento capaz de interligar os indivíduos uns aos outros, de tal forma que a comunidade só é e só poderia ser uma comunidade de falantes e ouvinte ideais, que cooperariam e interagiriam entre si linguisticamente. Destarte, Habermas não compreende que a linguagem caracteriza-se por ser uma construção social mediativa particular de determinadas formações e estruturas sociais. Portanto, o *sentido* e o *significado* (LEONTIEV, 1978) das coisas derivam da própria sociabilidade, das particularidades que conformam e determinam, material e espiritualmente, as formações e estruturas sociais específicas. A linguagem é uma determinação social objetiva, inserida em tempo e espaço, específicos; e não uma construção universal, homogênea e unilateral.

De acordo com Habermas, esta concepção de razão e *competência comunicativa*, não se fundamentaria na idéia de persuasão a partir da argumentação, mas na idéia de razão, orientadora e direcionadora das ações, que só poderiam repousar no melhor argumento. Assim, para Habermas, a competência comunicativa conduziria falante e ouvinte ideais inevitavelmente a adoção do melhor argumento, enquanto elemento mediativo e constitutivo do consenso. Ora, no mundo habermasiano não existe conflito

entre *grupos*, *classes* e *frações de classe*, pelo poder; não existe concepções de *vida boa* e de *bem-estar*, que se digladiam pela hegemonização e consubstanciação da vida social; apenas sujeitos lingüísticos metafísicos racionais, que guiam suas ações a partir do *princípio do melhor argumento*. Neste sentindo, o problema da Modernidade repousaria, justamente, na questão da incompreensão. Ou seja, na idéia de sujeitos lingüísticos não-voltados à *competência comunicativa*. Nestes termos, tratar-se-ia de criar as condições ideais a partir das quais falante e ouvinte ideais se voltariam inescapavelmente ao entendimento.

Assim, a *utilização normal da linguagem* só poderia conduzir os sujeitos lingüísticos ao entendimento e, portanto, a produção do *consenso*. Tratara-se de compreender os sujeitos lingüísticos, a partir de pretensões de validade enquanto aspecto determinante do conteúdo normativo intrínseco a fala, passível de uma reconstrução pragmático-formal. Assim sendo, a *pretensão de validade* emerge enquanto aspecto fundante do processo lingüístico. Nestes termos, poderíamos nos indagar: qual a tese da validade da fala e do discurso? A tese é a de que a inter-compreensão dependeria única e exclusivamente dos seguintes princípios: a) expressar-se de maneira inteligível; b) comunicar algo voltado ao entendimento, ou seja, um objeto com conteúdo proposicional verdadeiro; c) expressar intenções sinceras, de tal forma a fazer-se compreender; d) buscar o entendimento entre falante e ouvinte ideais, de tal forma a fundamentar o discurso em uma utilização normal da linguagem. Ou seja, fundamentar o discurso na linguagem normativa vigente.

Pode-se dizer que Habermas desenvolvera uma teoria do significado lingüístico – sem *significado* e *sentido* social –, que tem como fundamento a análise de um tipo particular abstrato de fala, concebida enquanto consensual. Assim, a fala consensual converte-se em mecanismo a partir do qual se constituiria a base de sua analise voltada para o entendimento. Para tanto, buscaria aplicar as implicações e efeitos de seus julgamentos dos atos de fala com o intuito de constituir a idéia geral de ação comunicativa. Neste sentido, a ação comunicativa caracterizar-se-ia por ser o mecanismo a partir do qual se poderia constituir e estabelcer acordos razoáveis, de diversas naturezas, na medida em que englobaria uma multiplicidade de pretensões de validade. No interior da *teoria social* de Habermas, as formas de interação entre comunicação e ação são partes constitutivas da

teoria dos atos de fala, na medida em que a linguagem não se caracterizaria somente pela representação do real, mas e fundamentalmente enquanto forma de ação. Trata-se de uma concepção de linguagem, inscrita em uma perspectiva de atividade governada por normas. Na medida em que a linguagem caracteriza-se por ser uma ação voltada ao entendimento, poder-se-ia, de acordo com Habermas, reconstituir a confiança entre os indivíduos como forma de se chegar a acordos razoáveis. Todavia, tratara-se de uma ação resignada em todas as suas esferas, pois as ações, necessariamente, necessitam se adequar constantemente as normas de interação vigentes, para que se possa produzir os acordos. Ora, a partir da *teoria social* habermasiana a ação se desdobra em duas formas de comunicação, aquela voltada à produção de consensos; e, outra voltada ao entendimento. Tanto uma quanto a outra devem necessariamente estar voltadas e relacionadas a pretensões de validade.

No paradigma da ação e razão comunicativa de Habermas, qualquer forma de relação de força implica na ruptura com a comunicação e, consequentemente, com a própria racionalidade. Trata-se da negação, objetiva e subjetiva, da existência de uma sociedade fundamentada em um tipo particular de *estratificação social*, que posiciona os indivíduos em camadas sociais de acordo com a posição que ocupam na *divisão social do trabalho*, de tal forma a terem direitos garantidos de acordo com o *status* que cada camada lhes confere individualmente. Tal forma de se organizar e administrar o processo produtivo e reprodutivo da vida social só poderia redundar em uma sociabilidade conflituosa, na medida em que se fundamenta na administração e organização das desigualdades sociais. No âmbito da *sociedade bidimensional* habermasiana, que expressa uma distinta *visão de mundo*, *ação* e a *razão comunicativa* desconhecem as desigualdades, de tal forma a vestir-se com o *véu da ignorância ralwsiano* e voltar-se constantemente a estabilização das formas e dos conteúdos sócio-culturais e político-econômico hegemônicos. No limite, a *ação* e a *razão comunicativa* convertem-se em desaçao/descomunicação, pois nega qualquer possiblidade de apreensão e transformação da realidade social.

No marco teórico habermaisano, a *teoria da ação comunicativa* não admite *relações de força*, na medida em que as *relações de força* romperiam definitivamente qualquer possibilidade de comunicação, que fosse voltada ao entendimento. Em outras palavras: que fosse voltada ao *consenso* e a *hegemonia civil* do *processo civilizador* em curso. De acordo com a teoria habermasiana, as *relações de força* caracterizar-se-iam por serem formas de

ações voltadas para o sucesso – instrumental/estratégicas –. Contrapondo-se a esta forma de ação, a *ação comunicativa* seria um tipo de ação voltada única e exclusivamente para a produção de consensos, pretensamente, voltada ao interesse e ao bem-estar da comunidade. No âmbito da abstração, a pedra-de-toque da *razão comunicativa*, encontra-se na hipótese de que as pretensões de validade por si só, constituiriam todas as formas de interação comunicativa, mediadas linguisticamente.

A partir de tais pressupostos a *razão comunicativa* fixa um tipo particular de modelo de *racionalidade intersubjetivista* – verdade proposicional; correção normativa; e, sinceridade subjetiva –, a partir do qual se desenvolveria a categoria da racionalidade no e pelo procedimento normativo, de tal forma que o critério formal de racionalidade estabelecido passaria a operar enquanto padrão normativo. A questão da pretensão de validade passaria a jogar um papel fundamental na *teoria da ação comunicativa* de Habermas, na medida em que passaria a desempenhar três funções fundamentais: a) *renovação do saber cultural*; b) *integração social*; e c) *socialização*. Ou seja, três níveis distintos de determinação lógico-epistêmica que se relacionam e conformam a *teoria social* habermasiana. Neste mesmo quadro categorial a concepção de *força ilocucionária dos atos de fala* adquiriria significado no processo constitutivo da comunicação racional.

Talvez, caiba uma questão importante a essa altura do trabalho. Seja ela: o que significa realizar um ato de fala bem sucedido? No marco teórico habermasiana, poderia-se caracterizar um ato de fala bem sucedido, na medida em que surgisse uma situação ou posição ideal de comunicação a partir da qual o *falante ideal* se faria entender completamente, de tal forma a estabelecer mecanismos racionais de comunicação com o *ouvinte ideal*. Nesta forma de *posição original* – para utilizar uma categoria hipotética ralwsiana –, tais sujeitos tematizariam diversas questões relativas às suas *visões de mundo*, de tal forma a sempre caminharem no sentido da constituição de algum tipo de *consenso*. Desta forma, poder-se-ia afirmar, com relativa certeza, que Habermas compreendera a linguagem enquanto esfera produtora de *consensos* e não de transferência de idéias. Eis, o epicentro da teoria *neocontratualista* de Habermas! No escopo teórico da *teoria social* habermasiana, a linguagem converter-se-ia em elemento mediativo, a partir do qual os indivíduos poderiam compartilhar intersubjetivamente a compreensão acerca das coisas, de tal forma a produzir os *consensos racionais* necessários à reprodução cultrual da

sociabilidade capitalista. Tratara-se de um tipo particular de *modelo intersubjetivista*, a partir do qual se operaria as diversas análises do processo de entendimento lingüístico, dentro do qual: os indivíduos; a linguagem; e, as coisas; existiriam em-si-mesmos, sendo o *modelo intersubjetivista* o mecanismo que relacionaria tais esferas entre si. Ora, neste arcabouço teórico, as estruturas de linguagem emergeriam enquanto mecanismos primordiais de intercompreensão de seres racionais lingüísticos metafísicos.

Parte IV: Algumas influencias de Habermas

A fim de rastrear e recompor as principais influências no processo constitutivo e formativo da teoria social de Habermas, poder-se-ia citar como um dos principais interlocutores de Habermas o psicólogo e psiquiatra alemão Karl Buhler (1879 – 1963), membro da *Escola de Würzburg*, estudara os diversos mecanismos do pensamento e da vontade; e, propusera uma psicologia da forma, a partir da qual a linguagem assumiria um caráter meramente instrumental. Todavia, a linguagem não pode nem deve ser compreendida enquanto instrumento, mas enquanto mediação e relação social, a partir da qual o *ser social* se determinaria sócio-culturalmente. Tal pensador propusera um modelo orgânico de sinais lingüísticos, que visava apresentar as funções da linguagem. Todavia, as funções de linguagem apresentadas por Buhler, fundamentavam-se em princípios psicológicos comportamentalistas, que não tomavam em conta, nem as determinações temporais, nem as determinações espaciais, tampouco a formação social a partir da qual se determinaria os *sentidos* e os *significados* da linguagem (LEONTIEV, 1978); ou mesmo no paradigma da racionalidade weberiana, as motivações da *ação social*. Ou seja, tratar-se-ia de uma linguagem sem significados lingüísticos.

Como bem afirmara Leontiev, tornar-se-ia necessário distinguir *sentido* e *significado da ação*, a partir de uma *teoria da atividade* (LEONTIEV, 1978). Desta forma, caberia a seguinte questão: seria possível falarmos em função da linguagem ou mesmo em linguagem, sem tomarmos em conta as formas particulares determinativas objetivas e subjetivas dos sujeitos que a produzem? É possível a constituição de sinais lingüísticos sem relações sociais, localizados em tempo e espaço, específicos? Poder-se-ia falar em sinais lingüísticos de forma universal, sem mediatizá-los com a cultura que os produzira? No

âmbito do behavorismo, o autor em questão captara a forma imediata da linguagem, de tal forma a perder de vista suas determinações mediativas, assim a linguagem aparece enquanto mero fluxo de informações entre emissores e receptores, como se as expressões lingüísticas existissem por si só, sendo o indivíduo um portador privilegiado desta capacidade sobrenatural de desenvolvê-la – ou pelo menos uma parcela dos indivíduos, pertencentes a um determinado *grupo* ou *classe social* –, que ao fazê-lo tornar-se-ia apto a constituir formas de relações tanto com o mundo quanto com o ouvinte.

Esta concepção de linguagem buhleriana convertera-se em um dos fundamentos da pragmática-formal de Habermas. Ou seja, em outros termos, convertera-se na base do *modelo de interação social* e *socialização* habermasiano, no e a partir do qual os indivíduos habermasiano, mediado pelos atos de intercompreensão, tornar-se-iam capazes de falar e agir racionalmente, de forma ideal. Todavia, o ato de fala e de audição, além de serem compreendidos enquanto formas mecânicas aparecem enquanto determinações apriorísticas. Ora, o fundamento das concepções de *interação social* e *socialização* habermasiana, nas e a partir das quais deriva as funções da linguagem, não possuem nenhuma relação com as determinações sociais. As categorias – como nem mesmo são mediadas por um sujeito cognoscente – caracterizam-se por um conjunto de *em-si-mesmamentos* metafísicos, que nada dizem sobre as relações sócio-metabólicas, constituídas nas e pelas múltiplas formas determinativas e contraditórias da sociedade; e quando dizem, constituem processos nos quais a *reificação* é a característica fundamental dos indivíduos, pois se limita a reprodução de uma imediaticidade que aparece enquanto essência do processo.

De acordo com a teoria da *interação social* habermasiana, a linguagem possuiria três funções, sejam elas: a) para expressar as intenções de um falante; b) para representar estados de coisas; e c) para contrair relações com o destinatário. Ou seja, a linguagem restringe-se a esfera de uma concepção restrita e limitada de entendimento com o *outro* sobre algo, na medida em que sua *função social* reduz-se a produção de consensos; ou seja, reduz-se a esfera da *coesão social*. Todavia, como a teoria da razão e da modernidade de Habermas pretende-se superadora da *filosofia do sujeito*, a relação entre sujeito e objeto desaparecem, de tal forma a restar apenas a imediaticidade de tais determinações. Eis, o princípio fundante da *teoria do agir comunicativo*! Contudo, o que Habermas não

compreendera fora que os Homens, não se caracterizam por ser mônadas individual-singulares, que existem independentemente uns dos outros; e, possuem poderes extraterrenos a partir dos quais, todas as formas determinativas da humanidade se manifestam. O próprio entendimento, bem como a própria linguagem, são formações sociais complexas, constituídas a partir de complexos de complexos, ou seja, a partir de um conjunto de *relações* e *experiências*, bem como *vivências*[31] *sociais* realizadas pelos Homens. Nestes termos, não seria possível, compreender as esferas do entendimento e da linguagem, enquanto juízos sintéticos apriorísticos, que independem das formações sociais particulares e das relações que se consubstanciam de forma universal entre a própria espécie humana. Trata-se de concepções de entendimento e linguagem, que não possuem nem *sentido* nem *significado*, na medida em que se fundamentam em afirmações vazias que não dizem absolutamente nada nem sobre um nem sobre a outra.

Habermas poderia contestar esta afirmação, dizendo que a teoria de Bühler – instrumentalista por natureza –, poderia ser apoiada por aquilo que entende ser as principais teorias do significado: a) *semântica intencionalista*[32]; b) *semântica formal*[33]; e c) *teoria do significado enquanto uso*[34]. Obviamente, três concepções de linguagem metafísicas, que nada dizem sobre as relações sociais, pois se fundamentam em princípios absolutizados de caráter lógico-formal; e, que, portanto, não tomam em conta os processos particulares de formação da *linguagem* e nem do próprio *entendimento.* Não por um acaso Habermas cita as três concepções de significado mencionadas, pois o filósofo alemão defendera a tese de que o *entendimento* e a *comunicação* só poderiam constituir-se a partir da junção dos aspectos das três teorias em questão. Tratara-se de uma *teoria da ação racional* que só poderia ser portadora de racionalidade, na medida em que fosse e estivesse circunscrita em seus próprios limites. A partir do momento em que se passa a utilizar as categorias habermasianas para se compreender as relações sociais, bem como seu movimento e dinâmica, o que se pode observar é a presença do mais puro e completo irracionalismo. Eis, a principal contradição interna a obra de Habermas, na medida em que pretendera-se

---

[31] Ver Vigotsky.

[32] Ver Grice, H. P. "Quer dizer" (Meaning). In Linguagem e Ação. 1983. p.89-105.

[33] Ver Frege.

[34] Ver Wittegenstein. Philosophical investigations. Oxford, Blackwell. 1953.

inscrita nos marcos da racionalidade, como propusera em sua obra *Der Philosophische Diskurs der Moderne.*

Pode-se até dizer que existe uma teoria da razão em Habermas; e, portanto, sua *teoria social* fundamenta-se em certo tipo de racionalidade. Entrentanto, tratara-se de uma racionalidade *reificada* em todas as suas dimensões, que aparecem aos olhos do homem comum enquanto racional, todavia, determina-se no âmbito da imediaticidade, de tal forma a se tornar incapaz de elevar-se a esfera da mediação. Tal característica acaba por criar laços identitários de imediato com o *senso comum*, inclusive e fundamentalmente acadêmico, todavia desprovidos de mediações. Em um tipo de sociabilidade onde o tempo é acelerado e dissolvido em relações efêmeras, as identidades imediatas tornam-se por si só as únicas identidades possíveis de serem estabelecidas. Talvez, por possuir esta característica a teoria social de Habermas tenha feito e faz muito sucesso, tanto no âmbito do *senso comum* acadêmico, quanto da cotidianidade – que cada vez mais passam a se aproximar e a se confundirem. Por possuir esta característica, é que caracterizar-se-á a teoria social de Habermas enquanto filosofia da cotidianidade, na medida em que reproduz e fundamenta-se em um elogio do cotidiano enquanto forma mediativa da realidade social.

Desta forma, Habermas incorporara os princípios das três concepções em sua *teoria da ação comunicativa*; em particular, pode-se destacar a *teoria do significado enquanto uso*, de cunho wittgensteiniana, a partir da qual se poderia observar a existência de um nexo interno entre *significado* e *validade*. Para Wittgenstein**,** a *linguagem* caracterizar-se-ia por ser a esfera e/ou o domínio de certo tipo de técnica, que se encontraria inserida em um modo de ação comum a todos os homens. Tratar-se-ia, portanto, de uma teoria concebida enquanto um tipo particular de *jogo de linguagem*. De acordo com tal concepção, o *jogo de linguagem* englobaria a totalidade dos proferimentos lingüísticos tecidos uns nos outros, bem como, com as próprias atividades não-lingüísticas. Esse conjunto de atividades e atos de fala constituir-se-iam, a partir da hipótese da existência de um consenso preliminar, que definiria as regras e as normas, bem como, nortearia as formas de vida compartilhadas intersubjetivamente entre os sujeitos lingüísticos. Apesar de não dizê-lo e, por vezes, negá-lo, trata-se da adoção dos pressupostos contratualistas como elemento norteador da *teoria da ação comunicativa.* Ou seja, trata-se de intuir hipóteses originárias capazes de gerar e constituir consensos apriorísticos, enquanto consubstanciação de *formação* e *interação*

social primígenas. Como afirmara Habermas, "[...] para que uma expressão lingüística tenha o mesmo significado para um sujeito, este tem que estar em condições de seguir uma regra junto com, pelo menos, um outro sujeito – regra esta que deve ser válida para ambos [...]". (HABERMAS, 1990b, p.118).

Pode-se observar que a *pragmática formal* de Habermas absorvera da *teoria do significado enquanto uso* de Wittgenstein alguns elementos, que lhe permitira estabelecer a relação entre *linguagem* e *interação*, a partir da qual se poderia ter acesso a analise de um *mundo da vida* compartilhado intersubjetivamente. Nestes termos, a pragmática formal habermasiana, a partir das análises de Austin e Searle (APEL, 1987), partira do pressuposto de que a validade intersubjetiva do significado só poderia ser constituída no nível da própria expressão lingüística, a partir dos papéis assumidos entre os atores em determinado contexto lingüístico, visto que as dimensões do significado e da validade estariam interligados, internamente, a linguagem. Neste momento, o nexo significado-validade habermasiano, converte-se em um elemento apriorístico transcendental que atravessa as culturas particulares para se converter em um universal puramente abstrato. De acordo com tal andamento teórico, a *força ilocucionária* habermasiana, presente no interior da pragmática dos atos de fala, tornar-se-ia o elemento de racionalidade fundamental para a constituição do *entendimento* e da *comunicação*, na medida em que se poderia observar a constituição interna da comunicação, bem como seu conjunto estrutural composto por condições e pretensões de validade discursiva. Tratara-se de compreender o interior da pragmática dos atos de fala, a partir do qual se poderia compreender um ato de fala, na medida em que se conheceria e se saberia aquilo que o tornaria aceitável. Desta forma, a aceitabilidade discursiva seria decidida por aqueles que participariam da comunicação, de tal forma a se chegar a um entendimento pela via das relações intersubjetivas.

Observa-se que o entendimento e a própria comunicação, em nenhum momento estão postos no âmbito da sociabilidade; e, portanto, das relações sócio-metabólicas, mas em um nível abstrato e genérico, que se universaliza lógicamente. Nesta compreensão de entendimento não há uma objetividade delineadora da comunicação e do entendimento; quem os define são os próprios sujeitos lingüísticos, envolvidos no diálogo. Pode-se dizer, que o complexo categorial habersiano, caracteriza-se por ser um tipo particular de *contrato intersubjetivista*, estabelecido por *sujeitos lingüísticos*, que o faz independentemente dos

demais sujeitos, visto que o binômio validade-significado, está completamente submetido à aceitabilidade dos *participantes comunicativos*. Importante destacar, que como não existe o sujeito cognoscente kantiano, o contrato é estabelecido pelos indivíduos *uti singuli*, independetemente, das relações sociais, na medida em que se trata de uma filosofia fundamentada na relação *sujeito-sujeito*.

Ora, é justamente neste sentido, que se compreende que esta concepção transcendental-metafísica de *comunicação* e *entendimento* rompera as portas da racionalidade; e, mergulhara a *teoria social* de Habermas em um discurso puramente pós-moderno e relativista. Fora justamente neste sentido, que se afirmou que tal concepção discursiva assemelha-se a leve pomba kantiana da *Crítica da Razão Pura*, que *"[...] enquanto no livre vôo fende o ar do qual sente a resistência, poderia imaginar-se que seria ainda muito melhor sucedida no espaço sem ar. [...]"* (KANT, 1999, p.57). É disso que se trata a filosofia neokantista, o abandono completo da racionalidade de Kant e o completo mergulho em um espaço sem ar. Ou seja, a autodestruição do próprio conhecimento e da racionalidade. Assim sendo, a fim de justificar uma realidade destruída, por seus próprios princípios constitutivos o neokantismo resgata de Kant aquilo que havia de pior, o *irracionalismo*. O que não poderia ser de outra maneira, pois o resgate dos princípios racionais só poderia conduzir o *ser social*, bem como o próprio conhecimento à negação de si e a construção de novos princípios de racionalidade e de *ser social*. Ou seja, tratar-se-ia do caminho trilhado por Hegel e, fundamentalmente, por Marx (SILVA, 2011). Somente a partir deste prisma, se poderia compreender os processos lógico-gnosiológicos contemporâneos, no e pelos quais se desenvolvera uma complexa e agressiva *apologética burguesa* (LUKÁCS, 1968). Como nos esclarecera Lukács: "[...] O pensamento burguês moderno dissolve a realidade objetiva num conjunto de percepções imediatas. E dissolve, assim, também o caráter do homem fazendo do eu um simples reservatório de tais percepções. [...]" (LUKÁCS, 1968, p.190). Ora, não se trata mais de compreender o conhecimento como compreendera Hegel, que nas palavras de Marx possuía uma *dignidade intelectual*.

> [...] a razão não se contenta com uma aproximação, que não é nem quente nem fria e, portanto tem de ser vomitada. Tampouco se contenta com aquele frio desespero que, reconhecendo que neste mundo tudo está mal, mais ou menos mal, acrescenta que nada pode

> haver de melhor, e conclui que o que é preciso é viver em paz com a realidade; ora, a paz que nasce do verdadeiro conhecimento é uma paz mais calorosa. (HEGEL, 1997, p.XXXIX).

Habermas optara pelo inverno autodestrutivo da metafísica iracionalista, à paz calorosa advinda do verdadeiro conhecimento. Desta forma, defendera ferreamente a existência de uma concepção intersubjetivista da linguagem, fundamentada no nexo significado-validade. A compreensão de conhecimento, inserida no campo da tradição semântica, articulara e desenvolvera certa apreensão lógico-epistêmica, que caminhou no sentido da construção de certo raciocínio argumentativo de compreensão da linguagem enquanto formas e concepções de representação das coisas, a partir de princípios lingüísticos. Todavia, a *semântica formal* buscou construir um vinculo relacional entre significado-verdade; enquanto a *pragmática formal* habermasiana buscara constituir o vinculo relacional significado-validade. De acordo com Habermas (1991, p.234), a semântica formal, apenas foi capaz de produzir abstrações – semântica; cognitiva; e, dependente do conceito objetivo de verdade –, acerca da linguagem; e, neste sentido, poderia ser substituída pela *teoria dos atos de fala* de Austin (1990, p.24), que ao conceber uma *teoria do significado* fundamentada no uso das sentenças e não na análise destas, de tal forma a estabelecer a relação entre linguagem e *mundo objetivo*. É a partir deste caminho, aberto por Austin (1990), que Habermas estabelecera a relação entre a *semântica formal* da tradição de Frege com sua *pragmática formal* (HABERMAS, 1990, p.118).

A *taxonomia dos atos ilocucionários*[35] searleana convertera-se em ponto de interlocução que Habermas buscou desenvolver, a partir de sua *teoria social*; ou, mais precisamente, buscara observar como se daria à relação entre *linguagem* e o *mundo objetivo*, na teoria searleana. Neste sentido, Habermas estivera preocupado em constituir o caminho desejável para a compreensão da idéia de reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade, algo que não aparece na teoria de Searle. O modelo searleano, é posto em xeque pela interpretação intersubjetivista da linguagem de Habermas, na medida

[35] Searle distingue cinco categorias de uso da linguagem, de forma integrada, em sua taxonomia dos atos ilocucionários, sejam elas, atos de fala: a) constatativos; b) diretivos; c) comissivos; d) expressivos; e, e) declarações. Trata-se de um ponto ou propósito ilocucionário, que busca fazer com que o conteúdo proposicional das palavras, a partir de uma concepção de duplicidade da direção de ajuste, corresponda ao mundo – "das palavras em direção ao mundo" –; e, ainda fazer com que o mundo corresponda às palavras – "do mundo em direção a palavra". (SEARLE, 1975), que expressam diferentes tipos de estados psicológicos.

em que, o pressuposto da teoria habermasiana é o de que o nexo entre significado e validade caracteriza-se, essencialmente, por ser interno a própria linguagem, diferentemente do modelo searleano. Para Habermas, o propósito ilocucionário dos atos de fala só poderia ser alcançado pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de poder/validade. Desta forma, Habermas incorpora a *taxonomia dos atos ilocucionários* searleana, (re)significando-as (HABERMAS, 2012a). Nas palavras do próprio Habermas, trata-se da constituição de uma epistemologia fundamentada em tipos puros de utilização da linguagem orientada para a intercompreensão, com *os mundos objetivo*, *subjetivo* e *social*. A esta altura do trabalho, talvez se torne imperativo a formulação da seguinte questão: como os atos de fala se relacionam com as normas e com os fatos sociais? Habermas responderia da seguinte maneira: por um lado, os fatos sociais deveriam ser sempre utilizados em atos de fala para que tivessem significado pragmático; por outro, uma norma moral sempre reivindicaria significado e validade, bastaria para tanto que se expressasse de forma impessoal o valor da norma. Tratar-se-ia de pretensões de validade normativa que residiriam primariamente em normas e só derivativamente em atos de fala. Assim, tais pretensões só poderiam ser compreendidas na medida em que fossem construídas no interior das próprias normas. Nestes termos, as pretensões de validade normativa mediatizariam uma dependência mútua entre *linguagem* e *mundo social* (SCHUMACHER, 2000, p. 115).

Conclusão:

Um elemento importante a se destacar, seria o de que toda *teoria social* e *política* de Habermas fundamenta-se nos princípios de sua *pragmática-formal*, necessária a constituição de sua compreensão do binômio *entendimento* e *linguagem*; e, portanto, da própria concepção de *racionalidade comunicativa*. Poder-se-ia dizer, que a partir de uma perspectiva de continuidade-descontinua a *teoria da ação comunicativa* constitui-se e se desenvolve a partir de duas categorias fundamentais, sejam elas: a) *racionalidade comunicativa*; e, b) *ação comunicativa*. Obviamente, que tais categorias se relacionam

diretamente as *teorias da racionalização* e da *ação* de Max Weber[36], todavia, resiginificadas e postas em outro paradigma teórico-prático, seja ele, o *entendimento* e da *linguagem*. No paradima da *teoria da ação comunicativa*, por um lado, tais categorias tornam possível a constituição de elementos relacionais entre os fenômenos do *mundo da vida* e *sistema*; e, por outro, constituem as formas explicativas do fenômeno que Habermas denomina de *colonização do mundo da vida*. Posto tais elementos, pode-se dizer que o pressuposto básico da *teoria da ação comunicativa* é o de que a *linguagem* caracteriza-se por ser um meio de *interação social* e de *socialização*. Portanto, tratar-se-ia da propositura de um movimento epistêmico-lógico de (re)significação dos conceitos de *ação social* e de *racionalidade*, de cunho weberiano, de tal forma a introduzir a compreensão interpessoal entre *falante* e *ouvinte ideais*, criando-se certo tipo de intercompreensão mediada pela *linguagem*. Entretando, como fora demonstrado no primeiro capítulo, ao mesmo tempo em que se pode notar a presença da influência de Max Weber, poder-se-ia observar que o quadro conceitual proposto por Habermas, fundamentara-se na perspectiva da pragmática da filosofia da linguagem, presente na obra de Wittgenstein. Elemento que o distancia das próprias concepções de *ação social* e *razão* weberaiana. Neste novo paradigma, as regras da gramática passariam a reger os *jogos de linguagem*.

Outro elemento fundamental – talvez, central – a se destacar, é o de que no paradigma inaugurado pela *teoria da ação comunicativa* a questão da consciência – questão

---

[36] Max Weber situa a modernização européia no contexto de um processo histórico-universal de desencantamento (*Entzauberung)*. Como Hegel, ele inicia com a transformação e dissolução de concepções do mundo religiosas abrangentes que perdem a sua força de orientação fundadora de sentido. A partir da racionalização da cultura ocidental ocorre a conhecida diferenciação entre esferas de valor. Na seqüência do neokantismo de Rickert, Weber parte do suposto de que cada uma dessas esferas – ciência, direito e moral, arte e crítica – obedece a uma lógica respectivamente própria quanto às questões factuais, de justiça e de gosto. Conflitos entre essas esferas de valor não podem mais ser acomodados de modo racional do ponto de vista superior de uma concepção de mundo religiosa ou cosmológica. Weber concentra-se no processo da modernização social que é levado adiante pela carruagem do Estado administrativo e pela economia capitalista. Com base na diferenciação funcional entre Estado e economia, ambos os lados completam-se – a saber, um aparelho burocrático dependente de formas de fontes fiscais e uma economia de mercado institucionalizada com base no direto privado, que depende, por sua vez, de condições gerais de infra-estrutura garantidas pelo Estado. Weber vê os núcleos institucionais de ambos os âmbitos – burocracia estatal e organização empresarial – como as realizações evolutivas da modernidade social que carecem de explicação. Juntamente com o direito positivo, elas, por assim dizer, marcam o compasso da modernização da sociedade. A explicação que Weber oferece recorda Hegel. Enquanto este último compreendeu os âmbitos significantes das sociedades modernas como corporificações de uma razão centrada no sujeito, Weber compreende a modernização da sociedade como uma institucionalização da ação (*Handeln)* conforme a fins racionais (sobretudo nos dois setores nucleares dinâmicos do Estado e da economia) (HABERMAS, 2001a, p.176-177).

de fundamental importância para o pensamento moderno e contemporâneo – passa a ser substituída pela questão da linguagem. Talvez, esteja neste ponto, à grande inovação e viragem da *teoria social* habermasiana, pois neste exato ponto o complexo analítico categorial da *ação social* e da *racionalidade comunicativa* se voltam completamente para o nível da *intersubjetividade* – somente acessada pelas regras de utilização da linguagem em interações –; ou se quisermos, é o ponto de viragem, em que a *teoria da racionalização* e da *ação social* weberiana transpõe a linha da racionalidade, em um profundo mergulho nas águas turvas do irracionalismo, criando assim um labirinto aquático, sem qualquer possibilidade de se ter o auxilio de um *fio de Aridne*, que poderia minimamente auxiliar o homem contemporâneo, em um possível processo de recomposição e restituição da racionalidade às suas relações sociais.

CAPÍTULO III: CONTRATUALISMO E NEOCONTRATUALISMO: A DESTRUIÇÃO DA RAZÃO E O NOVO MARCO DO PROJETO DE MODERNIDADE INACABADA.

Introdução

No primeiro capítulo, buscou-se recompor os fios da teia social habermasiana, de tal forma a expor o quadro referencial teórico-analitico, a partir do qual opera em sua teoria social. Para tanto, buscou-se expor as principais influencias que sofrera, bem como os principais diálogos e debates que estabelecera. Neste caminho, buscou-se expor o processo constitutivo de suas principais categorias, a partir de suas principais influências, de tal forma a demonstrar os fundamentos do neoracionalismo de Habermas, naquilo que diz respeito a teoria da razão e da modernidade; bem como, os fundamentos do neocontratualismo de Habermas, naquilo que diz respeito a sua teoria social e política propriamente. Percorrido tal caminho, passemos a discussão acerca do *mundo bidimensional* de Habermas.

Parte I: A *teoria da ação* e da *racionalidade comunicativa*: hospede permenente do *Grand Hotel Abrundg*.

Talvez, um dos grandes méritos de Habermas tenha sido o de recolocar em pauta o significado e o sentido do *projeto de modernidade*[37], para o Ocidente e como se desdobra no mundo contemporâneo. Entendere-se-á que tal projeto diz respeito a um tipo particular de concepção e *visão de mundo*, posto pela *intelectualidade orgânica* das novas *classes dominantes*, que tiveram como marco teórico-prático, bem como sócio-cultural e ético-

[37] A palavra *modernus* foi utilizada inicialmente no final do século V para diferenciar um presente tornado cristão de um passado romano pagão**.** Desde então a expressão possui a conotação de uma descontinuidade proposital do novo diante do antigo**.** A expressão moderno continuou a ser utilizada na Europa – cada vez com conteúdos diferentes – para expressar a consciência de uma nova época**.** O distanciamento com relação ao passado imediato é alcançado inicialmente com a referência à Antiguidade ou a qualquer outro período indicado como clássico, ou seja, como digno de imitação**.** Nesse sentido que o Renascimento – com o qual segundo o nosso modo de ver, o período moderno teve início – referiu-se ao classicismo grego [...]. Porque se deve quebrar com uma tradição que alcança até o presente, o espírito moderno deve desvalorizar essa pré-história imediata e distanciá-la para fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo (HABERMAS, 2001a, p.168).

político, o processo constitutivo do *Renascimento* – concepção explicitada e forjada na obra *A cultura do Renascimento na Itália* (1867), de Jacob Burckhardt –. Tratara-se de uma nova visão de mundo que elegia como centro das relações humanas e seu desenvolvimento, o humanismo. Pode-se dizer que tal processo desdobrou-se no *Ilustração*, a partir do qual se forjara o *reino da razão* e a possibilidade de constituição de um projeto humanista de emancipação, essencialmente, fundamentado, na ciência, a partir do qual a humanidade alcançaria sua maioridade. No entanto, tais processos só encontraram sua concretude objetivo-material e subjetivo-espiritual, nos processos constitutivos que forjaram as Revoluções Burguesas dos séculos XVIII e XIX. Assim, a cultura social nascente determinou-se em elogio ao *mundo dos homens* e, portanto, na capacidade humana em dar respostas racionais as suas mais variadas necessidades, inclusive e fundamentalmente a necessidade imperiosa de emancipação.

Pode-se observar que a grande *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa – revolucionária pela necessidade histórico-social imposta pelo tempo –, fora forjada a partir desses dois processos histórico-culturais – *Renascimento* e *Ilimunismo* –. Surge uma ética humanista que teria como fundamento, essencialmente, a *emancipação humana* a partir da razão. Neste novo cenário, a metafisica exercera *função social* de fundamental importância para a constituição e consolidação da nova sociabilidade, particularmente a metafísica kantiana – o *idealismo transcendental*. A própria categoria: ontologia, fora forjada nesse período como forma de se buscar desvendar e ao mesmo tempo forjar, certa substancialidade do ser, de tal forma a conferir-lhe um estatuto, capaz de sustentar a própria concepção de humanismo nascente. Nesse sentido, a ontologia teria nascido, essencialmente, *ontologia metafísica*. É com essa dimensão metafísica, basicamente, com o *idealismo alemão*, que Marx buscará estabelecer ceto diálogo e debates, como forma de superá-la e propor os fundamentos de uma *ontologia do ser social*. Tratara-se de uma ruptura, posta nos marcos da continuidade-descontinua, da teoria social em curso no Ocidente.

Neste sentido, poderia-se apontar para um tipo de projeto fundamentado na predominância e no elogio ao *reino da razão*, a partir do qual os homens passariam a governar-se. Com a consolidação da nova forma de sociabilidade, bem como com a construção da *hegemonia das novas classes dominantes*, a cultura do capital passou a

penetrar e a enraizar-se na vida do novo homem, marcado pela vida citadina e pela cultura urbano-industrial, fundamentalmente, alicerçada na cisão entre capital e trabalho, de tal forma a conferir a este último uma essencialidade estranhada. Neste novo quadro em que a nova *classe dominante* se consolida no poder, tanto sócio-culturalmente, quanto político-economicamente – particularmente na segunda metade do século XIX –, poder-se-ia observar a consitutição de um fértil terreno para emergência dos *profetas do passado*, que passaram a construir um tipo particular de pensamento social fundamentado na própria destruição da razão. Isso significa, destruir qualquer possibilidade emancipatório advinda do *Aufklärung*, visto que estava em questão uma nova sociabilidade, forjada a partir de novas formas de aprisionamento e bloqueio da emancipação. Tratara-se de uma ruptura com a ética humanista e o princípio de emancipação humana, postas pelo *Renascimento* e pelo Iluminismo, que deram lugar a dois princípios fundamentais do projeto de modernidade: *a) livre mercado* e *b) democracia liberal*. Tais princípios passaram a ocupar o lugar da ética humanista e do projeto de emancipação humana, convertendo-se eles próprios em expressão do mais elevado e virtuoso nível de liberdade e emancipação, alcançados pela humanidade. Voltar-se-á a esta questão de maneira mais detida em outra parte deste trabalho.

Para que se possa entender a propositura de uma *teoria da modernidade* em Habermas, a que se entender tal processo histórico. Na *teoria social* de Habermas, o *projeto de modernidade* emerge enquanto um *projeto inacabado*, que necessita redesenhar e alargar o conceito de razão, de tal forma que seu caráter instrumental fosse abandonado em prol de uma *razão comunicativa*. Nestes termos, manter-se-ia a racionalidade enquanto centro do *projeto de modernidade*. Talvez, o grande problema esteja no retorno ao *idealismo transncendental* kantiano, enquanto fundamento da concepção de razão. O que, obviamente, tivera diversas consequências teórico-práticas, justamente, pelo fato de que a perspectiva aberta pela impostação marxiana:

> [...] mantém a centralidade da razão (dialética) num projeto em que a racionalização do ordenamento das relações sociedade/natureza, colocada por um desenvolvimento potenciado das forças produtivas, é condição necessária para o estabelecimento de um ordenamento social racional – mas somente condição necessária, possibilidade objetiva: sua realização demanda uma vontade política, também racional (porque fundada no conhecimento teórico

> do movimento da ordem burguesa), capaz de romper com o domínio do capital. As promessas do Iluminismo não são falsas nem se exaurem antes da superação da ordem do capital: necessitam, tão somente (o que não é pouco, nem adjetivo...), de uma fundamentação histórico-concreta que as atualize e as promova no jogo das forças sociais vivas, organizadas e conscientes dos seus interesses. Mas essa projeção só se sustenta conseqüentemente sobre a ontologia posta a partir da práxis (NETTO, 1994, p.40).

Neste sentido, a retomada do projeto de modernidade de Habermas, passa fundamentalmente pela dissolução de sua essencialidade, seja ela: *a) o abandono e dissolução da filosofia do sujeito*; e, *b) o abandono da concepção de consciência e consequentemente de classes sociais*; e, *c) o abandono da própria concepção de razão, enquanto fundamento crítico do projeto de modernidade*.

Pode-se dizer, que sair do *campo da consciência* para o *campo da filosofia da linguagem* é uma tática, no campo da *batalha das idéias*, consciente ou inconsciente, necessária a justificação de uma determinada ordem social, que só pode ser legitimada no âmbito da mais pura e completa abstração, que tende, em via de regra, a produzir sofisticadas e complexas formas e conteúdos, que manifestam em todas as suas nuances e complexos categorias o desenvolvimento de uma *apologética burguesa*. Como nos esclarecera o jovem Marx, em suas correspondências de 1843 "[...] a consciência não está além do desenvolvimento histórico real. [...]" (LUKÁCS, 2012, p.186). A consciência é posta na e pela *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa, enquanto determinação transcendental, de tal forma a eliminar os processos sociais que a consubstancia. Marx e Engels demonstraram claramente este aspecto em *A Sagrada Família* (MARX; ENGELS, 2003), bem como, o próprio Hegel (2003) já havia superado este aspecto do *idealismo transcendental* da consciência. Nas *Teses sobre Feuerbach* de 1845, publicada em 1888 por Engels – na obra *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Alemã Clássica* –, Marx compreendera a consciência a partir de outro prisma e paradigma, ou seja, a compreendera enquanto esfera da atividade prático-crítica, ou seja, na esfera da *práxis*. Em outros termos, a compreendera enquanto processo e *relação social* de transformação do mundo e superação da sociabilidade burguesa. Ora, "[...] *a teoria objetiva da consciência de classe é a teoria da sua possibilidade objetiva*. [...]" (LUKÁCS, 2012, p.189). O filósofo húngaro

esclarecera há quase um século o papel vital da *consciência* no processo de superação da sociabilidade burguesa:

> [...] *O proletariado se realiza somente ao negar a si mesmo, ao criar a sociedade sem classes levando até o fim a luta de classes*. A luta por essa sociedade, em que a ditadura do proletariado não passa de uma fase, não é uma luta somente contra o inimigo externo, a burguesia; é, também, ao mesmo tempo, a luta do proletariado *consigo mesmo*: contra os efeitos devastadores e aviltantes do sistema capitalista sobre sua consciência de classe. O proletariado somente alcançará a vitória quando superar em si mesmo esses efeitos. A separação de domínios isolados, que deveriam estar reunidos, os diferentes níveis de consciência que o proletariado atingiu até então nas diferentes áreas são uma medida precisa do que ele alcançou e do que resta a conquistar. O proletariado não deve temer nenhuma autocrítica, pois somente a verdade pode trazer sua vitória, a autocrítica deve ser, por isso, seu elemento vital. (LUKÁCS, 2012, p.191).

Neste sentido, para nos mantermos fora do *Grand Hotel Abrundg*, tornar-se-ia de fundamental importância desvelar esses complexos de complexos, a partir do estudo concreto[38] da totalidade da sociedade, de tal forma a expor as formas, bem como os

[38] Estudo concreto significa, portanto: relação com a sociedade como totalidade. Pois é somente nessa relação que se revela a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais. De um lado, aparece como algo subjetivamente justificado na situação social e histórica, como algo que pode e deve ser compreendido enquanto 'correto'. Ao mesmo tempo, aparece como algo que, objetivamente, é passageiro em relação à essência do desenvolvimento social, não se conhece e não se exprime adequadamente, portanto, como 'falsa consciência'. Por outro lado, na mesma relação, essa consciência revela não ter conseguido alcançar subjetivamente os fins que atribuiu a si mesma, enquanto promoveu e atingiu os fins objetivos do desenvolvimento social, que ela não conhecia e não desejou. Essa determinação duplamente dialética da 'falsa consciência' permite não tratá-la mais como uma análise que se limita a descrever o que os homens pensaram, sentiram e desejaram efetivamente sob condições históricas determinadas, em situações de classe determinadas etc. Temos então apenas o material – muito importante, é verdade – dos estudos históricos propriamente ditos. A relação com a totalidade concreta e as determinações dialéticas dela resultantes superam a simples descrição e chega- se à categoria da possibilidade objetiva. Ao se relacionar a consciência com a totalidade da sociedade, torna-se possível reconhecer os pensamentos e os sentimentos que os homens teriam tido numa determinada situação da sua vida, se tivessem sido capazes de compreender perfeitamente essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto em relação á ação imediata, quanto em relação à estrutura de toda sociedade conforme esses interesses. Reconhece, portanto, entre outras coisas, os pensamentos que estão em conformidade com sua situação objetiva. Em nenhuma sociedade, o numero de tais situações é ilimitado. Mesmo que sua tipologia seja aperfeiçoada por pesquisas detalhadas, chega-se a alguns tipos fundamentais claramente distintos uns dos outros e cujo caráter essencial é determinado pela tipologia da posição dos homens no processo de produção. Ora, a reação racional adequada, que deve ser adjudicada a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe. Essa consciência não é, portanto, nem a soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que forma a classe pensam, sentem etc. E, no entanto, a ação historicamente decisiva da classe como totalidade é determinada, em ultima análise, por

conteúdos, determinativos das categorias sociais presentes na *apologética burguesa* e sua *função social* em determinado contexto sócio-metabólico.

Sair do campo da *consciência* para o campo da *linguagem* significa retirar do *ser social* qualquer possibilidade teleológica de conhecimento de si, de tal forma a torná-lo um *ser transcendental*, passivo e amorfo, a todo e qualquer processo histórico-social – a própria categoria de *sujeito cognoscente* desaparece na filosofia do cotidiano de Habermas –. Na medida em que tal concepção se constitui, se consolida e se torna hegemônica, o processo histórico tende a dissolver-se em princípios subjetivistas, que só podem e devem ser contados a partir de percepções individuais abstratas. Não por um acaso, Habermas elege este ponto de viragem epistêmica, pois ao transformar a consciência em mera percepção subjetivista de talhe lingüístico, elimina consigo a própria concepção de *classes sociais* e, conseqüentemente, de *luta de classes*.

Por um lado [...], na sociedade capitalista em fase tardia, os grupos espoliados e os privilegiados não mais se defrontarão *como* classes socioeconômicas (HABERMAS, 1975, p.325). Por outro:

> [...] nas sociedades capitalistas desenvolvidas não há classe identificável, não há grupo social claramente circunscrito que possa ser destacado como representativo de um interesse geral violado [...]. Da mesma forma, o conceito de trabalho foi expurgado de todo conteúdo normativo na sociologia industrial e despojado do papel de força motriz emancipatória na filosofia social. Se acrescentarmos a isso as tendências à diminuição do tempo de trabalho e à correspondente desvalorização da importância do trabalho no mundo da vida, fica evidente que o desenvolvimento histórico do trabalho industrial está abalando a filosofia da *práxis* (HABERMAS, 1982, p.221-225).

Não se deve perder de vista que a *consciência de classe* possui uma função histórico-social. A *teoria social* habermasiana caminha no sentido de eliminação de qualquer possibilidade de constituição de uma consciência norteadora da vida social, ou seja, Habermas combate duramente qualquer perspectiva de determinação de uma consciência teleológica norteadora das relações sociais. O filósofo alemão converte-se em

---

essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo; essa ação só pode ser conhecida a partir dessa consciência. (LUKÁCS, 2012, p.140-2).

uma espécie de anti-Princípe. Ora, nestes termos, antes de mais nada, não se pode negligenciar que a *teoria da ação comunicativa* possui interlocutores, adversários e inimigos de *classes*, ou seja, possui uma *função social*. De maneira imediata, pode-se identificar enquanto uma de suas *funções sociais* a dissolução da cultura ético-social racional inscrita nos marcos da emancipação humana, enquanto ciência explicativa da realidade social. Ao analisar o contexto histórico no qual nos encontramos, pode-se dizer que Habermas obteve grande sucesso em sua empreitada, devido a forte penetração de sua teoria tanto no âmbito da direita quanto da esquerda.

Do ponto de vista objetivo, a *teoria da ação comunicativa* habermasiana fora forjada a partir da *teoria dos atos de fala*, presente em Austin (1990) e Searle (1970), de tal forma a instrumentalizar e (re)significar todo um complexo categorial, fundamentado na relação entre *linguagem*, *comunicação* e *ação social*. Tais pressupostos alicerçara a *pragmática formal* habermasiana, bem como sua *teoria social*, que caminhara no sentido da idéia de *interação social intersubjetivista*, realizada entre *falante* e *ouvinte ideais*. Todavia, enquanto Max Weber estivera preocupado em desvendar os fundamentos fenomênicos das *ações* e *relações sociais*, a partir de sua *teoria da racionalização*; Habermas, a partir de sua *teoria da ação comunicativa*, mergulhara o pensamento e a racionalidade, em uma completa inação contemplativa.

O ponto de contato que Habermas estabelece com Max Weber, advem da leitura que propusera acerca da concepção de ação e razão de tal autor, na medida em que, de acordo com Habermas, Weber teria sido, entre os pensadores clássicos da sociologia o único que teria rompido "[...] com as premissas da filosofia da história e com os princípios fundamentais do evolucionismo, sem renunciar, no entanto, a entender a modernização da sociedade velho européia como um processo histórico-universal de racionalização". (HABERMAS, 1998a, p.197). Pode-se dizer, que a partir desta leitura de Max Weber, que alguns autores localizara a *teoria da ação comunicativa* enquanto continuidade da *teoria da ação* e da *razão* de Weber.

> Na seqüência da queda das concepções de mundo tradicionais e de uma racionalização da cultura que a sucedeu, ocorre uma propagação de credos privatizados e de uma consciência moral internalizada. Sobretudo a ética protestante fomentava um modo de vida racional e, desse modo, assegurava uma ancoragem

> valorativamente racional de modos de comportamento conforme a fins racionais. Mas, no decorrer da modernização progressiva, a racionalidade de organização dos âmbitos de ação administrativos e econômicos – sempre se autonomizando – libertou-se, então, dessa base religiosa das orientações valorativas. Os âmbitos de ação, novos em termos evolutivos e juridicamente constituídos, que inicialmente tinham tornado possível a emancipação dos indivíduos da socialização corporativista da sociedade pré-moderna bem como da sociedade burguesa nos seus primórdios, transformaram-se finalmente naquilo que Weber queixou-se como sendo a "cápsula de ferro" [*stählernes Gehäuse*] (HABERMAS, 2001a, p.178).

Ora, ao contrário do que afirmara Searle (1970), não se pode compreender a *teoria da linguagem* enquanto parte da *teoria da ação*, na medida em que a relação forjada por Habermas, entre uma e outra, a conduz a sua completa destruição, pois a primeira transfere toda fundamentação racional da *teoria da ação* e da *racionalização*, para as *relações intersubjetivas*, mediadas pela linguagem. Trata-se de um campo movediço para as ciências sociais, na medida em que tal propositura só se sustenta no âmbito da *filosofia da linguagem*, puramente metafísica, na qual a ação passa da análise das relações sociais para a análise gramatical das orações. Talvez, esteja aqui o ponto de ruptura da *teoria da ação comunicativa* de Habermas com a *teoria da racionalização* e da *ação social* de Max Weber, na medida em que rompera os limites da própria razão. Como Hegel afirmara em *A Fenomenologia do Espírito* (1974), é necessário que a filosofia deixe de ser amor ao conhecimento e se torne conhecimento de fato. Trata-se de uma viragem importante na história do pensamento Ocidental, que estivera por séculos limitado ao dualismo psicofísico de caráter transcendental. Viragem que fora incorporada por Marx em sua obra; e, fora expressa de uma maneira objetiva e direta em suas *Teses sobre Feuerbach*.

Para Searle (1970), um *ato de fala* caracteriza-se por ser a produção ou emissão de uma sentença. Observa-se que o *ato de fala* searleano não possui nem materialidade nem espiritualidade, advêm da mais pura abstração. Searle não se dá conta de que um ato de fala qualquer, desde o homem mais rústico e originário ao mais sofisticado homem citadino burguês – pelo menos na concepção de *processo civilizador* liberal-burguês (ELIAS, 1993) –, caracteriza-se por se uma *relação social complexa* que necessita de um conjunto de mediações e *vivências* (VIGOTSKY, 1987); e, que, portanto, carrega consigo os *significados* e os *sentidos* de toda uma cultura particular, que é complexa por natureza, na

medida em que só é e só pode ser compartilhada por uma única espécie: o gênero humano. O *ato de fala* é a forma mediativa de uma determinada *relação social,* posta, tanto em forma quanto em conteúdo, em complexos de complexos sócio-metabólicos particulares, que só podem se determinar objetiva e subjetivamente a partir de uma ontologia do *ser social*.

A *teoria da ação comunicativa,* a partir de seus *sujeitos transcendentais em-si-mesmados – falante* e *ouvinte ideais* –, partira do pressuposto de que se deveria estabelecer certo tipo de relação entre os diversos mundos que se confrontam – *mundo objetivo*; *mundo subjetivo*; e, *mundo social* –, quando algum ato discursivo propõe formas de *pretensões de validade*. Assim, a *teoria social* habermasiana estrutura-se filosoficamente na *taxonomia das forças ilocucionarias* searleana e austiniana, que criaram uma tipologia dos *atos de fala*, como forma de se abordar os usos lingüísticos utilizados por *falante* e *ouvinte ideais*, pretensamente inseridos em relações sociais objetivas. Tal tipologia apontara para três tipos puros de *atos de fala – constatativos* ou *cognitivos*, que estabeleceria a relação necessária e desejável com o *mundo objetivo*; *regulativos* ou *interativos*, que estabeleceria a relação necessária e desejável com o *mundo social*; e *expressivos*, que estabeleceria a relação necessária e desejável com o *mundo subjetivo* –, que a partir do paradigma fundamentado em *pretensões de validade*, tornaria possível que *falante* e *ouvinte ideais,* fossem capazes de tematizar questões relativas à verdade e a justiça. Neste ponto, pode-se observar e tecer certa relação com a *teoria da justiça* do filósofo estadunidense John Ralws (SILVA, 2012a). Ou seja, o indivíduo habermasiano não está apenas cindido com sua espécie, mas também com a sociedade, e fundamentalmente, consigo mesmo. Neste sentido, cada esfera fragmentária do indivíduo, corresponde a uma *pretensão de validade* específica e a um *tipo puro* de *atos de fala*.

Ora, a *teoria da ação comunicativa* buscara fundamentar-se em processos transcendentais a partir dos quais a categoria de *pretensão de validade*; os diferentes *tipos de relação com o mundo;* bem como os próprios *modos de utilização da linguagem* passariam a constituir uma *teoria social* fundamentada em um tipo particular de compreensão da *ação,* que só poderia ser orientada a um tipo de *interação social*. Nestes termos, a *ação* pretensamente racional propugnada voltar-se-ia inteiramente para a *intercompreensão*. Todavia, uma *intercompreensão* pura, subjetivista e metafísica. Apesar

da elevadíssima abstração, não se pode perder de vista que o pensador alemão em questão estivera a responder teórico e praticamente a uma realidade social específica. Neste sentido, Habermas propõe uma *tipologia da ação*, como forma de diferenciar aquela voltada a *intercompreensão*, daquela voltada para o sucesso. Esta seria um tipo de *ação – instrumental* e/ou *estratégica* –, a partir da qual os indivíduos utilizar-se-iam de cálculos egocêntricos para chegar a seus objetivos finais. No entanto, a *ação* que deveria nortear a vida dos indivíduos racionais seria aquela voltada a *intercompreensão* e não aquela voltada para o *sucesso*. Eis o ponto em que o *sujeito real* e o *transcendental* aparecem e se confrontam na tipologia habermasiana. Portanto, o problema das sociedades contemporâneas ou suas patologias – se quisermos utilizar um termo presente na obra habermasiana – estaria no *tipo de ação* que os indivíduos, isoladamente, escolhem nortear suas vidas. Ou seja, uma questão posta no fundamento da sociabilidade liberal-burguesa, que orientou e orienta a modernidade, converter-se em princípio individual, de tal forma a transferir a essência da sociabilidade para a esfera de escolhas individual-subjetiva.

Para Habermas, a *ação* deve ser essencialmente *comunicativa*, ou seja, deve orientar-se, fundamentalmente, na e pela *intercompreensão*, como forma de se chegar a acordos razoáveis e, conseqüentemente, a processos cooperativos de discussão. Ora, a *ação comunicativa*, voltada para a intercompreensão visara, fundamentalmente, a constituição de acordos e formas de cooperação. Tratara-se de uma *teoria neocontratualista*, fundamentada em uma *pragmática formal* e em uma *teoria pura da linguagem*. A intercompreensão tornar-se-ia assim o ponto-chave do acordo e dos princípios norteadores das demais *ações comunicativas*, que deixariam de ser sociais – como propusera Max Weber –, para serem puramente lingüísticas, visto que só poderiam se constituir em uma dimensão interna à própria linguagem. Portanto, o acordo estabelecido encontrar-se-ia na esfera da relação entre *pretensões de validade* – que nortearia a relação metafísica entre *falante* e *ouvintes ideais* –, *relações com o mundo*, e *modos de utilização da linguagem*, que encontra na própria linguagem a forma mediativa necessária e desejável para se chegar a intercompreensão. Nestes termos, só se poderia compreender o processo de intercompreensão nos limites da esfera interna da própria linguagem. Ou seja, [...] a intercompreensão é inerente a linguagem como seu *telos* [...]. (HABERMAS, 2012a, p.297). Nestes termos, Habermas define racionalidade enquanto "[...] disposição que

demonstram sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um conhecimento falível [...]" (HABERMAS, 1988a, p.371). A despeito do conceito de racionalidade de Habermas, buscar-se-á o esclarecimento fornecido pelo filósofo húngaro Georg Lukács:

> [...] as determinações reflexivas das formas fetichistas de objetividade têm por função justamente fazer aparecer os fenômenos da sociedade capitalista como essências supra-históricas. O conhecimento da verdadeira objetividade de um fenômeno, o conhecimento de seu caráter histórico e o conhecimento de sua função real na totalidade social formam, portanto, um ato indiviso do conhecimento. [...] (LUKÁCS, 2012, p.86).

A racionalidade habermasiana, portanto, apresenta-se sob a forma e o conteúdo *reificados*, justamente para negar as formas determinativas das categorias particulares, bem como suas determinações histórico-sociais. Ou seja, negar a sua *função social*. Ao partir de sua *teoria social*, bem como de seus pressupostos, Habermas traça uma relação direta entre *conhecimento* e *racionalidade*, de tal forma a conferir as *ações* e *expressões simbólicas* uma racionalidade *em-si-mesmada*, mas que, todavia, não lhe é própria, mas depende fundamentalmente da *função* e da *relação social* que ocupa dentro de uma determinada sociabilidade. Não se pode compreender a razão como um dado da natureza a priori, na medida em que a razão só é e só pode ser uma determinação social mediativa das relações sociais. A razão é sempre uma mediação *para-si* e não *em-si*, como quer Habermas. Pode-se dizer, com relativa certeza, que o conceito de racionalidade habermasiana é um *juízo sintético apriorístico*, orientado pelo *imperativo categórico kantiano*. Todavia, sem o *sujeito cognoscente* – o que conduz sua teoria ao irracionalismo.

> [...] a história é entregue como tarefa ao pensamento burguês, mas como tarefa insolúvel. Pois ele deve suprimir completamente o processo histórico e apreender, nas formas de organização do presente, as leis eternas da natureza, que, no passado – por razões 'misteriosas' e de uma maneira que é incompatível com os princípios da ciência racional na procura de leis –, não se estabeleceram por completo ou de modo algum (sociologia burguesa). Ou ainda, deve eliminar do processo da história tudo o que tem um sentido, que visa a um fim; deve ter-se na mera 'individualidade' das épocas históricas e de seus portadores sociais e humanos. [...] Os objetos da história aparecem como objetos de leis naturais e imutáveis, eternas. A história se fixa em um formalismo incapaz de conceber as formações sócio-históricas em sua essência verdadeira como relações entre homens; elas são, antes, afastadas por uma distancia intransponível dessas mais autênticas fontes de compreensão da história. [...] a história se torna – em ultima análise – o reino irracional de

> potências cegas, que no máximo incorpora o 'espírito do povo' ou os 'grandes homens'. Por isso esse reino só pode ser descrito pragmaticamente, mas não concebido racionalmente. [...] (LUKÁCS, 2012, p.137-8).

Para Habermas, uma das patologias da modernidade encontra-se no processo de instrumentalização da racionalidade e do próprio conhecimento. Constatação presente na *Escola de Frankfurt*, principalmente na e pela obra *Dialektik der Aufklärung*. Todavia, as respostas formuladas pela primeira geração de tal *Escola* e por Habermas são completamente distintas – diria, inclusive, opostas, mesmo aquela com a linhagem que tivera maior contato, a teoria crítica de Adorno –.

Com a finalidade de melhor delinear o conceito de *ação comunicativa*, Habermas traçara uma distinção entre a *ação* voltada para *comunicação* e a *ação* voltada para o *sucesso*. O que diferenciaria um *tipo de ação* da outra seria a teleologia, ou seja, a orientação da ação voltada a uma finalidade. Para Habermas, o tipo de ação voltada para o sucesso encontrar-se-ia inscrita em um tipo particular de ator, isolado de todos os demais, na medida em que visaria desenvolver um tipo de saber proposicional com vistas a determinadas finalidades. Este tipo de ação não estaria orientada no e pelo conceito de *ação comunicativa*, antes o contrário, encontrar-se-ia inscrita no conceito *congnitivo-instrumental* de racionalidade. Para Habermans, uma das patologias da modernidade, encontrar-se-ia no fato de ter adotado tal conceito, enquanto forma de apreender a si mesma e as suas relações. Tratar-se-ia, portanto, de (re)fundar a modernidade, de tal forma a orientá-la a partir do conceito de *ação comunicativa*. Eis a porta de entrada de um conjunto de habermasianos para o irracionalismo pós-moderno.

Para Habermas, a modernidade deveria voltar-se a produção e orientação de outro tipo de conhecimento, seja ele, aquele voltado à comunicação racional e fundamentalmente, direcionado a um saber proposicional em atos de fala. Tratar-se-ia da afirmação do *modelo de relação intersubjetiva*, produzido em uma tipologia de sujeitos ideais, capazes de falar e agir racionalmente, com vistas à comunicação. No *modelo intersubjetivista*, o critério avaliativo fundamental de racionalidade encontrar-se-ia na capacidade dos atores sociais em orientar suas ações em função de pretensões de validade, fundamentadas no reconhecimento intersubjetivo. Tratar-se-ia de asseverar as estruturas de intercompreensão de tal modelo, mediadas abstrata e metafisicamente pela linguagem, como forma de se

reafirmar o tipo de racionalidade e conhecimento pretendidos, ou seja, a própria *racionalidade comunicativa*. Assim, a *racionalidade comunicativa*, caracterizar-se-ia por ser a forma mediativa por meio da qual [...] os diferentes interlocutores ultrapassam a subjetividade inicial de suas concepções e graças à comunicação de suas convicções racionalmente motivadas, se asseguram ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de sua vida. (HABERMAS, 1987b, p.445-6).

No complexo categorial habermasiano, o conceito de *racionalidade comunicativa* adquire centralidade, na medida em que permite aos atores sociais – *falantes* e *ouvintes ideais* –, tematizarem cada uma das três *pretensões de validade*. É a partir de tal conceito de *racionalidade comunicativa*, que se torna possível e desejável forjar uma espécie de inter-relação metafísica entre os *mundos* – *objetivo*, *subjetivo* e *social* –, na medida em que tal constructo mental caracterizar-se-ia por ser portador da possibilidade de se criticar e/ou alicerçar expressões. Com isso Habermar pretendera criar mecanismos abstratos, e, pretensamente racionais, de validade da fala cotidiana. Diz-se, abstratos e pretensamente racionais, na medida em que apesar de se buscar a validade da fala cotidiana, o fundamento do conceito de *racionalidade comunicativa*, ancora-se na *teoria da argumentação* – tratara-se de uma tipologia de argumentos que se dividiriam em: *discurso teórico*; *discurso prático*; *crítica estética*; e, *crítica terapêutica* (HABERMAS, 2012a) –, que estaria inteiramente voltada a uma pratica discursiva aparentemente oposta a fala cotidiana. Ou seja, a *teoria da argumentação* propusera-se o objetivo de estar inteiramente voltada a uma prática discursiva mediatizada, na qual os atores sociais orientariam-se pela tematização de um conjunto de *pretensões de validade*, de tal forma a constituirem mecanismos mediativos voltados ou para a crítica ou a validação das pretensões, a partir de construções argumentativas. Neste ponto da *teoria da argumentação*, o *princípio do melhor argumento* emerge enquanto forma mediativa abstrata que alicerça, cimenta e edifica o *contrato social*. Tratar-se-ia de uma situação originária hipotética, na e a partir da qual os indivíduos racionalmente motivados, buscariam comumente chegar a acordos razoáveis a partir do *princípio do melhor argumento*. Tal princípio só poderia prevalecer em uma sociabilidade burguesa, na medida em que os indivíduos ignorassem a posição que ocupam na sociedade. Do contrário, tal princípio se tornaria inviável. John Rawls resolvera a insolubilidade de tal questão, a partir da categoria abstrato-metafísica: *véu da ignorância*.

Tratara-se, portanto, de um discurso teórico, que no planos das aparências diferenciar-se-ia da fala cotidiana, inteiramente imersa e submetida a discursos imediatos. Como o próprio Habermas salientara, na esfera da cotidianidade existem formas de experiências realizadas na esfera *cognitiva-instrumental*, que poderiam ser incorporadas de forma produtiva na constituição de possíveis processos de aprendizagem. Tratar-se-ia da possibilidade de se constituir um discurso prático racional. Ou seja, constituir-se um elo epistêmico na teoria habermasiana, que o conduziria a uma posição cognitivista, de tal forma a aproximá-la da teoria educacional construtivista-cognitiva piagetiana (PIAGET, 1970). Tal aproximação e posicionamento tornariam possível identificar uma teoria pedagógica do conhecimento em Habermas, inscrita no marco do construtivismo e da epistemologia-cognitiva genética piagetiana – questão que não poderemos abordar, devido à limitação do objeto desta pesquisa –.

Um postulado importante a se destacar, seria o de que o princípio geral do discurso racional e, portanto, da teoria da *racionalidade comunicativa*, encontrar-se-ia no posicionamento simétrico entre *falante* e *ouvinte ideais*, no processo comunicativo. Mais uma vez a idéia de *posição original* rawlsiana aparece enquanto ponto de contato com a *teoria da ação comunicativa*. A posição cognitivista de Habermas permitira-lhe compreender as normas de ação, enquanto esfera e domínio específicos de pretensão de validade, na medida em que representariam certo interesse comum e que, portanto, postularia um reconhecimento universal. Tratar-se-ia de (re)posicionar a proposta kantiana, acerca da razão pura e da razão prática, todavia, na esfera da linguagem.

Para Habermas, as implicações discursivas, tanto teóricas, quanto práticas deveriam ser definidas, por um lado pela *força do melhor argumento*, ou seja, pela *lógica da argumentação*; e, por outro, pela força de motivação racional. Neste sentido, o discurso se determinaria racionalmente, a partir de três momentos norteadores de sua construção: a) o lógico; b) o moral; e, c) o imparcial. A *lógica da argumentação* habermasiana, partira do pressuposto de que toda construção discursiva seria composta por *atos de fala*, que deveriam ser articulados em argumentos; ou, em outros termos, a *lógica da argumentação* constituir-se-ia a partir das relações internas estabelecidas entre *atos de fala*, a partir das quais se comporia o argumento. Para Habermas, o momento do argumento caracterizar-se-ia por ser a justificativa legítima, capaz de motivar o ator transcendental habermasiano –

que abandona as próprias determinações do ser transcendental kantiano –, a reconhecer a *pretensão de validade* de uma asserção, ordem ou avaliação; ou seja, a determinar formas de forças consensuais entre falante e ouvinte ideais.

Tratar-se-ia de um processo de universalização do discurso, tanto na esfera teórica, quanto prática, que deveria se converter em uma *força consensual*, ou seja, em uma norma impessoal, válida para todos. Neste momento, o caminho epistemológico habermasiano recorre ao *imperativo categórico* kantiano, como elemento contratualista político-moral, capaz de fundamentar e atribuir legitimidade a lógica discursiva. Ora, o elemento mediativo passa a ser a construção da máxima universal válida para todos; ou seja, a busca constante do pensamento contratualista da tão sonhada geometria moral, a partir da qual seria possível a constituição de *uma lei universal*. Ao mesmo tempo, para que tal propositura se tornasse viável, tronar-se-ia necessário a eliminação ou invalidação de todos os princípios e normas que entrassem em contradição com este pressuposto. Esta forma de reivindicação do *imperatico categórico* aparece na letra de Habermas, da seguinte forma: "[...] que as conseqüências e efeitos colaterais que resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceito por todos os concernidos [...]". (HABERMAS, 1989c, p.86). Assim, a *lógica da argumentação* habermasiana buscaria construir um *princípio-ponte*, de caráter dialógico, que teria como finalidade operar no campo da prática. Todavia, todos seus pressupostos encontram-se enraizados no princípio de deliberação moral privada do contrato kantiano.

O *princípio-ponte* habermasiano tornar-se-ia responsável pela construção do consenso, acerca da validade de possíveis arranjos normativos, constituídos a partir dos interesses e necessidades dos envolvidos no processo. Tratar-se-ia de uma forma de ampliação do alcance do *imperativo categórico*, que passaria da esfera da deliberação moral privada e expandir-se-ia enquanto princípio procedimental de universalização para a esfera pública. Todavia, tornar-se-ia importante destacar que a concepção de esfera pública de Kant, caracteriza-se por ser essencialmente privada (SILVA, 2013). O objetivo de Habermas fora o de atribuir aos acordos estabelecidos, a partir de pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo, formas capazes de os converterem em discursos práticos.

> Chamo autônomas as esferas públicas que não são produzidas ou sustentadas pelo sistema político com a finalidade de obter legitimação. Os centros de comunicação condensada que nascem espontaneamente dos microdomínios da práxis cotidiana só podem desdobrar-se em esferas públicas autônomas e fixar-se como intersubjetividades de ordem superior auto-sustentáveis, à medida que o potencial do mundo da vida for utilizado para a auto-organização e para o uso auto-organizado de meios de comunicação (HABERMAS, 2002, p.505).

A citação acima expressa à concepção de autonomia pública de Habermas, que se assemelha a concepção de autonomia pública de Kant. Ora, pra Habermas (1989c), toda argumentação, independentemente de tempo e espaço, se fundamentaria em pressupostos pragmáticos, a partir dos quais o conteúdo proposicional poderia derivar o princípio da universalização, ou seja, a partir dos conteúdos normativos poder-se-ia derivar um princípio moral. Neste momento, Habermas recorre ao *construtivismo* dos juízos sintéticos *a priorísticos* kantianos, para fundamentar sua teoria.

> [...] os saberes intuitivos das regras que os sujeitos capazes de falar e agir tem que empregar para de todos poderem participar de argumentações não é de certo modo falível – mas, certamente, são falíveis nossa construção desse saber pré-teórico e a pretensão de validade que a ele associamos. (HABERMAS, 1989c, p.120).

O filósofo alemão, ora discutido, buscara recompor a estrutura argumentativa a partir da categoria de *situação ideal de fala* (HABERMAS, 1987b), a partir da qual se buscaria reconstruir hipotéticas condições universais de simetria, necessárias e desejáveis, para que a partir da *lógica da argumentação*, todos os *falantes ideais* concernidos pudessem voltar-se, inteiramente e de forma cooperativa, a busca e prevalência do *melhor argumento*, bem como, da verdade. A categoria da *situação ideal de fala* assemelhar-se-ia a categorial ralwsiana *de posição original* (SILVA, 2012), na medida em que para se construir formas de consenso, tornar-se-ia necessário criar uma situação hipotética e ideal a partir da qual, todos os indivíduos deveriam posicionar-se em uma situação de comunicação, que possibilitasse formas de garantia de direitos equânimes, tanto de acesso universal ao discurso, quanto de participação nos processos decisórios. Neste sentido, a *teoria da ação comunicativa* se desdobraria em uma *teoria da justiça*, que se assemelharaia a própria *teoria da justiça* de John Rawls (SILVA, 2012). Ou seja, o processo constitutivo do *consenso racional* só poderia determinar-se na medida em que houvesse uma

distribuição equânime de oportunidades em eleger e aplicar *atos de fala*, bem como uma situação equânime nos processos que implicassem adotar papéis dialógicos. São essas as condições necessárias e desejáveis a construção do *consenso racional*, do qual só se poderia esperar a prevalência do *melhor argumento*.

Dentro desta perspectiva contratualista, Habermas defendera a tese de que, a lógica argumentativa só poderia produzir tipos de discursos fundamentados em *pretensões de validade* normativas, portanto, o tipo de argumentação construída a partir de pressupostos que não fossem estes, e, que, portanto, não tivessem como princípio a universalização e a impessoalidade, caracterizar-se-ia por ser uma *contradição performativa*, na medida em que o uso da razão orientar-se-ia, de forma pragmática, em direção a determinações que tenderiam a transgredir o objetivo comunicativo da razão. Neste sentido, só poderiam "[...] reclamar validade as normas que encontrem o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático". (HABERMAS, 1989c, p.113-6). Tratar-se-ia, portanto, de uma concepção de *lógica da argumentação*, que visara recompor o tecido social, não a partir de um mero consenso – o que Habermas denominaria de *consenso de fato* –, mas a partir de um tipo de discurso, fundamentado e direcionado a procura cooperativa da verdade, que só poderia residir na forma do melhor argumento – o que Habermas denominaria de *consenso racional* –.

Talvez coubesse ao interlocutor uma questão tão simples quanto fundamental: o que se caracterizaria por ser o melhor argumento? Obviamente, que a resposta a tal questão necessitaria de uma análise profunda de uma determinada realidade social, localizada em tempo e espaço específico, que levasse em conta um conjunto de variáveis político-econômicas e sócio-culturais; em específico, quatro: a) Quais os grupos sociais que compõem o *bloco no poder*? b) Qual(is) o(s) projeto(s) de dominação de tal(is) grupo(s) social(is)? c) Qual a sua capacidade de torná-lo hegemônico? e d) Qual a *correlação de forças* existentes entre as *frações de classes* que se opõem no processo constitutivo de administração e organização da vida social? Ora, o *melhor argumento* não é, e não pode ser uma abstração, depende de um conjunto de variáveis que influenciam no processo constitutivo da construção da *hegemonia civil* (GRAMSCI, 2007), bem como na definição de *quem* e *como* estaria apto a decidir e governar. Ou seja, trata-se da capacidade de determinados *grupos sociais* em constituir, no processo de construção da *hegemonia civil*,

formas de “unidade de fé entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela”, ou seja, como uma representação do ser que está na base da proposta de um dever ser. Uma relação com a ética, com juízos de valor, tornados assim momentos ineliminíveis de toda e qualquer teoria política (COUTINHO, 2011).

O grande problema ou solução, dependendo do prisma em que se observe, de Habermas é compreender a razão e, por conseguinte, a racionalidade, como um *juízo sintético a priori* e não como uma determinação histórico-social, que em cada forma particular de sociabilidade, possui uma *função social*. Talvez a grande questão que falte a Habermas seja esta: qual a *função social* da racionalidade no mundo contemporâneo? Ao responder tal questão, certamente a *teoria do agir comunicativo* deixaria transparecer seus pés de barro, na medida em que as contradições profano-mundanas a engoliria para dentro de si, como a alegoria presente no *sonho de Nabucodonosor* (BIBLIA, 1979).

Obviamente, como o próprio Habermas admite, a categoria da *situação ideal de fala* é um *pressuposto pragmático necessário da argumentação* (HABERMAS, 1990, p.104-5). Como a *situação de fala* é ideal e, portanto, se distancia da situação real de fala, de acordo com Habermas, no processo de construção dos consensos racionais dever-se-ia haver um esforço de aproximação, maior possível, da situação ideal almejada. Tratar-se-ia, portanto, de uma forma de orientação para o processo de institucionalização do discurso nas suas mais diversas esferas; bem como, uma forma objetiva de padrão crítico avaliativo dos consensos alcançados na e pela sociedade. Como se pôde observar, a obra de Habermas caracteriza-se pela mais pura reafirmação do *idealismo transcendental* kantiano. Todavia, estemporânea por natureza, visto que Hegel superarara as limitações teórico-práticas da filosofia de Kant (SILVA, 2011). Para tanto, buscara recompor as bases da proposta contratualista político-moral de Kant (SILVA, 2013), como forma de criar as condições necessárias à sustentação de seu *modelo pragmático-formal*, de tal maneira a destacar a *intersubjetividade lingüística* enquanto fundamento normativo tanto à moral quanto ao direito, na medida em que o conteúdo normativo do princípio moral expressar-se-ia na universalidade e imparcialidade dos juízos práticos.

Parte II: A bidimensionalidade do mundo de Habermas: o fragmento da razão.

O subtítulo deste capítulo, por si só, expressa uma questão de fundamental importância para a compreensão da *teoria social* de Habermas, seja ela: seria possível uma razão fragmentada? Até o momento, buscou-se reconstruir os fundamentos da *teoria social* de Habermas, como forma de preparação para adentrarmos de forma precisa e meticolosa em suas elaborações principais.

Como fora dito, Habermas parte de uma concepção bidimensional da sociedade, ou seja, parte da concepção de que a sociedade encontra-se dividida em *mundo da vida* e *sistema* (HABERMAS, 2012b). Para compreender esta (bi)dimensionalidade, tornar-se-ia necessário compreendê-la enquanto categoria inserida em um complexo de complexo, ou seja, em um quadro categorial, que compõem a *teoria social* e *política* habermasiana. Seria, justamente, neste sentido, e acompanhando a própria dinâmica e movimento da *teoria social* e *política* de Habermas, que se poderia compreender que a categoria do *mundo da vida* encontra-se intrinsecamente articulada a *teoria do agir comunicativo*. No complexo categorial habermasiano, a categoria do *mundo da vida* se subdivide em duas esferas determinativas: a) *mundo da vida cotidiano*; e, b) *conceito teórico comunicativo de mundo da vida*.

De acordo com o próprio Habermas:

> [...] o mundo da vida só atinge o campo da visão no momento em que nos colocamos como que às costas do ator e entendemos a ação comunicativa como elemento de um processo circular no qual o agente não aparece mais como iniciador, mas como produto de tradições nas quais ele está inserido, de grupos solidários aos quais ele pertence e de processos de socialização e de aprendizagem, aos quais ele está submetido. Após esse primeiro passo objetivado, a rede de ações comunicativas forma o meio através do qual o mundo da vida se reproduz. (HABERMAS, 1990a, p.96).

Claramente, pode-se observar a divisão entre a realidade social e o tipo ideal de sociedade a que se almeja. Ora, o processo de construção da categoria em Habermas, caminha no sentido de esvaziar a realidade de todo seu conteúdo particular que a caracteriza, de tal forma que reste apenas uma forma universal e universalizante, de caráter abstrato-formal. A partir da citação acima, pode-se observar que do ponto de vista epistêmico emergem a partir da *teoria do agir comunicativo*, três aspectos que se interrelacionam categorialmente, de tal forma a constituírem os componentes estruturais do *mundo da vida*: a) *processo de reprodução cultural*: o entendimento aparece enquanto

forma mediativa necessária, a partir do qual a *ação comunicativa* teria como objetivo transmitir e renovar o saber cultural, no e pelo qual se constituiria as formas de *cultura*; b) *processo de integração social*: a coordenação da ação apareceria como forma mediativa necessária, a partir da qual a *ação comunicativa* assumiria o papel de responsável pela integração e construção dos laços de solidariedade, ou seja, determinar-se-ia a *sociedade*; e, c) *processo de socializa*ção: a socialização seria a forma mediativa necessária, a partir da qual se determinaria de forma intersubjetiva as identidades pessoais, ou seja, a *personalidade*.

Na *teoria do agir comunicativo*, todos os processos citados fundamentar-se-iam nos aspectos fundamentais da *ação comunicativa*, sejam eles: a) *entendimento*; b) *coordenação da ação*; e, c) *socialização*; que só poderiam se determinar categorialmente na *teoria do agir comunicativo*, na medida em que se fundamentassem nos componentes estruturais dos *atos de fala*: a) *proposicional*; b) *ilocucionária*; e, c) *expressivo*. Ora, a partir de tais aspectos internos e fundamentais interrelacionados, de forma estrutural e constitutiva a *ação comunicativa*, o processo de reprodução simbólica constituiria os mecanismos necessários a reconciliação entre as novas formas determinativas e o *mundo da vida*.

A partir de tais processos poder-se-ia compreender a teoria pedagógica proposta por Habermas, na medida em que os processos sociais de aprendizagem apareceriam enquanto expressão do domínio intuitivo de sistemas de regras, ou seja, encontrar-se-iam na esfera da personalidade, a partir da qual as habilidades e competências – enquanto juízos sintéticos a priorísticos –, seriam responsáveis pelo desenvolvimento do falar e do agir. Neste arcabouço teórico de matiz metafísico, *cultura*, *sociedade* e *personalidade* se relacionam apenas na esfera lógico-epistêmica, de tal forma que suas próprias definições expressariam os limites de suas formas determinativas, tanto objetivas, quanto subjetivas, na medida em que seu conteúdo seria todo esvaziado, para que se pudessem partejar formas puras, abstratas e universais. Assim, a *cultura* aparece e determina-se enquanto reservatório do saber; já a *sociedade* aparece e determina-se enquanto expressão de composições de ordens legítimas, a partir das quais os indivíduos chegariam a acordos razoáveis; e, por fim, a *personalidade* caracterizar-se-ia pelo conjunto de habilidades e competências, a partir das quais se desenvolveria as faculdades de intercompreensão necessárias a garantia da identidade, ou seja, o falar e o agir (HABERMAS, 1990a).

Segundo Habermas, a dimensão material da sociedade poderia ser compreendida a partir dos processos de reprodução simbólica realizados no *mundo da vida*, na medida em que a modernidade teria criado as condições necessárias para que componentes do *mundo social* especializados se autonomizassem em relação à cultura. Com isso Habermas quer dizer que as ações, além de estarem articuladas as reproduções simbólicas, também estariam diretamente articuladas a *sistemas funcionais*. Nestes termos, a categoria *mundo da vida* passaria a articular-se diretamente com a categoria *sistema social*. Assim, "[...] o aspecto constitutivo para uma formação de sistema é a diferenciação entre uma perspectiva interior e uma perspectiva exterior, cabendo ao sistema a manutenção da diferença – sistema – ambiente. [...]" (HABERMAS, 1990a, p.103). Neste momento aparece na obra de Habermas a *teoria dos sistemas*, administrativo e econômico, bem como sua relação com o *mundo da vida*.

Segundo Habermas:

> A racionalização do mundo da vida precisou alcançar um certo grau de maturidade, antes que nela os *media* dinheiro e poder pudessem ser institucionalizados juridicamente. Os dois sistemas funcionais da economia de mercado e do Estado administrativo, que ultrapassam o horizonte da ordem política global das sociedades estratificadas em classes, destroem primeiro as formas tradicionais de vida da antiga sociedade européia. Mas a dinâmica própria dos dois subsistemas, engrenados funcionalmente entre si, também reage sobre as formas de vida racionalizadas da sociedade moderna que os possibilitam, à medida que os processos de monetarização e de burocratização penetram nos domínios nucleares da reprodução cultural, da integração social e da socialização. As formas de interação moldadas pelos *media* não podem invadir os domínios de vida cuja função está voltada para a ação orientada ao entendimento recíproco, sem que se desencadeiem efeitos patológicos colaterais (HABERMAS, 2002, p.493-494).

A concepção de *sistema* habermasiano, aparece na *teoria do agir comunicativo*, enquanto uma determinação extraterrena que não possui origem material e espiritual na cultura social, mas em alguma esfera determinativa superior que em algum momento decidiu presentear a humanidade com a sua forma e conteúdo. Ou seja, os *sistemas*, de acordo com Habermas, apareceriam enquanto formas de delimitação da esfera da regulação das *ações sociais*, que não se organizam por meio da linguagem, mas a partir de determinações autônomas, tais como o *mercado* e a *administração*. Em termos habermasianos, os *sistemas* não seriam formas determinativas da sociabilidade, ou seja, não

seriam resultado das *relações sociais* e, conseqüentemente, formas de administração e organização da vida social, material e espiritual, a partir das quais se poderia compreender o ser-precisamente-assim da sociedade. Antes o contrário, os *sistemas* que operam a partir do *mercado* e da *administração* aparecem enquanto formas autônomas, complexos de interdependência funcional, que se impõem a sociedade e que não fazem parte da reprodução simbólica, ou seja, não se organizam por meio da linguagem (HABERMAS, 2012b).

O *sistema* a partir do qual opera a administração pública, caracterizar-se-ia por ser uma forma de controle, na medida em que os partidos políticos – principal ator do processo – almejariam em suas ações a legitimação, bem como, tornar-se-iam parte do Estado. De acordo com Habermas, os partidos políticos contemporâneos não teriam sido capazes de tornarem-se formadores de opinião, de tal forma a sobreporem-se a esfera político-pública. Ou seja, os partidos políticos não teriam se constituído a partir da esfera político-pública, mas a partir do próprio *sistema administrativo*, enquanto mecanismo de controle das massas. Neste sentido, a partir das ações dos partidos políticos, o *sistema administrativo* teria submetido os processos de formação da vontade à esfera político pública.

> [...] Nesta visão, a democracia não é mais definida pelo conteúdo de uma forma de vida que faça valer os interesses generalizáveis de todos os indivíduos; agora, não passa de um método para selecionar lideres e gerir a renovação de lideranças. Por democracia não se entendem mais as condições nas quais todos os interesses legítimos podem ser satisfeitos mediante a realização do interesse fundamental da autodeterminação e da participação [...] A democracia não está mais associada à igualdade política no sentido de uma igual distribuição do poder político, isto é, das oportunidades de exercer o poder. [...] A democracia não busca mais o objetivo de racionalizar o poder social mediante a participação dos cidadãos em processos discursivos de formação da vontade. Ao invés disso, tem que possibilitar compromissos entre as elites dominantes. Com isso, também se abandona definitivamente a substância da teoria clássica da democracia; só as decisões do sistema de governo definidas como políticas devem submeter-se a formação democrática da vontade, e não mais todos os processos de decisão de alcance político. Dessa maneira, um pluralismo de elites toma o lugar da autodeterminação do povo. (HABERMAS, 1973, p.148-9).

O filósofo alemão busca resgatar os princípios norteadores do nascimento da democracia moderna – autodeterminação, igualdade política e participação –, enquanto manifestações da verdadeira democracia. Todavia, tais princípios, mesmo em seu

nascedouro, já apresentara seus limites e restrições. Para melhor compreender esta relação entre estes três fenômenos, torna-se necessário compreender as formas determinativas sócio-metabólicas que os consubstanciaram. Neste sentido, torna-se necessário compreender que os regimes liberal-democratas[39] da contemporaneidade são portadores do pressuposto de que liberalismo e democracia são fenômenos sociais que se interligam umbilicalmente. Todavia, ao desenvolver uma análise mais acurada de um e de outro processo, poder-se-á observar que tais fenômenos sociais só poderiam ser concebidos e relacionados de forma antitética, pois a afirmação de um só poderia implicar na anulação do outro.

> [...] Na acepção mais comum dos dois termos, por "liberalismo" entende-se uma determinada concepção de Estado, na qual o Estado tem poderes e funções limitadas, e como tal se contrapõe tanto ao Estado absoluto quanto ao Estado que hoje chamamos de social; por "democracia" entende-se uma das várias formas de governo, em particular aquelas em que o poder não está nas mãos de um só ou de poucos, mas de todos, ou melhor, da maior parte, como tal se contrapondo às formas autocráticas, como a monarquia e a oligarquia. Um Estado liberal não é necessariamente democrático: ao contrário, realiza-se historicamente em sociedades nas quais a participação no governo é bastante restrita, limitada às classes possuidoras. Um governo democrático não dá vida necessariamente a um Estado liberal: ao contrário, o Estado liberal clássico foi posto em crise pelo progressivo processo de democratização produzido pela gradual ampliação do sufrágio até o sufrágio universal (BOBBIO, 2005, p.08).

Antípodas por natureza, liberalismo e democracia só poderiam conviver em um mesmo tipo de Estado através da sobreposição de um fenômeno a outro. Quando o liberalismo entra em crise na Grande Depressão de 1929, ele não deixa de existir, mas é sobreposto por um regime de ampliação do processo de democratização, através do qual a democracia deixa de ser uma mera forma de governo para se tornar uma cultura política de fato, que penetra e se expande na e pela cotidianidade dos cidadãos. Diferentemente,

---

[39] "[...] a liberal-democracia como teoria e regime político tem o objetivo de ampliar o consenso interno do Ocidente a fim de dar um novo impulso na ocidentalização do mundo, por meio do despotismo colonial [...]. A racialização e a inferiorização do outro surge no Ocidente da modernidade no momento em que se impõe a chamada razão moderna e o cientificismo [...]. Como o liberalismo é elemento constitutivo do bloco histórico da modernidade capitalista do ocidente, que tem como fundamento o individualismo proprietário e o sentido da liberdade que se opõe ao outro, mesmo sua variante liberal-democrática é incapaz de se orientar para uma humanidade universal concreto, reproduzindo então a vontade de dominação própria do Ocidente" (DEL ROIO, 1998, p.148).

quando o regime democrático entra em crise em 1973, o liberalismo se torna hegemônico e se sobrepõe à cultura democrática, limitando-a a um mero procedimento técnico racional-legal, através do qual é garantido ao cidadão o direito periódico de alternância dos governos.

Se no mundo Antigo a forma de governo denominada democracia dizia respeito à distribuição do poder a todos os membros da comunidade civil e política; no mundo Moderno e Contemporâneo a forma de governo democracia diz respeito à limitação e a distribuição do poder, não entre a *sociedade civil* e *política*, mas entre determinadas *frações de classe* da *sociedade civil* e *política*. Tratar-se-ia de uma concepção de liberdade sem substancialidade, através da qual a afirmação da liberdade individual de caráter privado implicaria a negação da liberdade coletiva de caráter público.

O núcleo doutrinal do Estado liberal se encontra nos fundamentos da doutrina do direito natural, para o qual o Estado nascera de um *contrato social* estabelecido entre homens igualmente livres, com o único intuito da autopreservação e da garantia de seus *direitos naturais*. Eis os fundamentos do Estado liberal – a garantia das liberdades individuais advindas do estado natural concebida enquanto limites do poder concedido ao Estado. Ou seja, as liberdades individuais são elas próprias os limites do Estado liberal. A idéia dos progenitores do liberalismo era a de que se deveria erguer um Estado que se contrapusesse àquele Estado advindo do *ancien régime*. Portanto, o Estado liberal ergue-se sobre os pressupostos da limitação do poder estatal em contraposição ao poder estatal absoluto. Segundo os jusnaturalistas:

> [...] todos os homens, indiscriminadamente, têm por natureza e, portanto, independentemente de sua própria vontade, e menos ainda da vontade de alguns poucos ou de apenas um, certos direitos fundamentais, como o direito à vida, à liberdade, à segurança, à felicidade – direitos esses que o Estado, ou mais concretamente aqueles que num determinado momento histórico detêm o poder legítimo de exercer a forma para obter a obediência a seus comandos devem respeitar, e portanto não invadir, e ao mesmo tempo proteger contra toda possível invasão por parte dos outros (BOBBIO, 2005, p.08).

O liberalismo parte de definições – de homem, sociedade e direitos individuais –, puramente gnosiológicas. No caso do progenitor do liberalismo político – o nominalista John Locke –, o homem emerge de uma concepção atomista psicológico-empírica de indivíduo, através da qual se afirmara que as essências são todas de natureza nominal

(LOCKE, 1999). Esse fundamento epistêmico implica afirmar que as idéias seriam categorias cognitivas de caráter absolutamente privado-psíquicas.

Parte III: O liberalismo e o contratualismo clássico: os fundamentos do mundo bidimensional de Habermas.

Talvez o primeiro teórico da linguagem, todavia no campo da razão, utilizando-se do método indutivo – através do qual lançara mão da teoria das abstrações aristotélica –, John Locke sustentou a tese de que as idéias seriam de natureza psicológica. É através desse pressuposto que o progenitor do liberalismo construíra toda sua gnosiologia e, conseqüentemente, a idéia de *contrato social*. Pode-se dizer que existe em John Locke uma prototeoria da linguagem, através da qual se afirmara que a linguagem – compreendida enquanto necessidade imperiosa de comunicabilidade das idéias privadas – seria a única forma mediativa capaz de estabelecer a conexão entre o nome e as coisas, ou seja, entre o mundo das idéias e o mundo real. Seria, portanto, através dessa comunicabilidade que se construiria toda e qualquer relação consensual – o Estado, seus limites, e a própria idéia de direitos individuais (LOCKE, 1999).

De acordo com o fundamento epistêmico lockeano, as idéias complexas de *direito* e *dever* pressuporiam uma relação consensual de caráter empírico-psicológica pela qual os indivíduos criariam normas ou regras que atribuíssem ao sujeito a *faculdade* cognitiva de fazer ou deixar de fazer determinadas coisas, cabendo ao Estado garantir esse direito, limitando-o através do dever. Importante salientar que *jusnaturalismo*[40] e *liberalismo* são doutrinas distintas, todavia aquela é o pressuposto filosófico necessário desta última. Na medida em que o *jusnaturalismo* fundara os limites do poder, a partir de uma concepção geral e hipotética da natureza humana, tornara-se o pressuposto filosófico necessário do liberalismo. Nesse sentido, o liberalismo seria a conseqüência imediata e necessária de toda a *filosofia jusnaturalista*.

[40] [...] o jusnaturalismo é a doutrina segundo a qual existem leis não postas pela vontade humana – que por isso mesmo precedem à formação de todo grupo social e são reconhecíveis através da pesquisa racional – das quais derivam, como em toda e qualquer lei moral ou jurídica, direitos e deveres que são, pelo próprio fato de serem derivados de um a lei natural, direitos e deveres naturais (BOBBIO, 2005, p.12).

O estado de natureza traçado por Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* fora descrito, caracterizado e garantido pela predominância da lei de razão, segundo a qual a não invasão à *vida*, à *saúde*, à *liberdade* e à *propriedade* seria a condição necessária à garantia daquele estado de perfeita e plena igualdade e liberdade. Tratar-se-ia da afirmação e reconstrução hipotética de um estado originário, como forma de legitimação de um Estado de novo tipo, essencialmente caracterizado pela limitação do poder.

Os pressupostos filosóficos do jusnaturalismo, ao servirem de base tanto para a Declaração dos Direitos proclamados nos Estados Unidos da América em 1776, quanto para a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da França revolucionária em 1789, tornar-se-iam os fundamentos filosóficos do Estado Contemporâneo. Isso implica em dizer que o Estado Contemporâneo fora constituído a partir dos princípios liberais, sendo por natureza Estado liberal-burguês.

O Estado liberal-burguês nascera da desagregação política, econômica e sócio-cultural do *ancien régime* – que teve seu início com a Magna Carta de João Sem Terra em 1215 e que se desdobrara em diversas outras transformações profundas da sociedade occidental: a) a Revolução Gloriosa na Inglaterra; b) a Revolução Americana em 1776; e, c) a Revolução Francesa em 1789 –, de tal forma a encontrar sua justificativa racional no discurso de um tipo particular de acordo, estabelecido por indivíduos igualmente livres, que em algum momento teriam decidido constituir consensualmente um *estado político* e *civil*, fundado nos *direitos naturais*. Nesse sentido, a doutrina dos *direitos naturais*, o *contratualismo* e o *liberalismo* estariam umbilicalmente relacionados uns aos outros, pois o pressuposto do *direito natural* e do *contratualismo* converteria-se em fundamento do próprio *liberalismo*, bem como do próprio *contratualismo* adviria a concepção atomista da sociedade, segundo a qual a sociedade seria o resultado consensual de mônadas individual-singulares. Neste sentido, na teoria do Estado Moderno não se poderia compreender tais fenômenos de forma isolada e autonôma, antes o contrário, tratar-se-ia de uma relação umbilical indissociável.

Seria da idéia complexa de que o fundamento e o exercício do poder só poderia ser legítimo se fundamentado no consenso que resultaria tanto o liberalismo quanto sua relação com a democracia. Essa concepção de contratualismo caracteriza-se por ser revolucionária, visto que rompera com a hegemônica concepção política organicista – predominante no

Medievo – e, fundara uma ciência política baseada em relações consensuais entre indivíduos. Ou seja, a relação entre indivíduo e sociedade assumiria uma nova forma, através da qual a sociedade passaria a ser resultado não de fatos naturais que independeriam das vontades individuais, mas das próprias vontades dos indivíduos que a habitavam.

Somente a partir desta concepção atomista individual-singular é que se teria tornado possível o acordo consensual que instituíra aquele corpo político artificial, à imagem e semelhança dos indivíduos, capaz de garantir os direitos naturais do homem. Todavia, a mistificação do Estado liberal-burguês se encontra justamente em sua justificativa racional-legal, ou seja, no caráter hipotético advindo do jusnaturalismo, pois essa doutrina partira de um *estado originário* de plena liberdade e igualdade, enquanto tais substantivos só poderiam ser compreendidos enquanto resultados da *luta de classes,* travadas ao longo da história. Somente através da mistificação é que democracia e liberalismo se equivaleriam, pois se tomaria o que é histórico como hipotético. Àquilo que é *posterius*, ou seja, resultado histórico de continuidades-descontínuas, é concebido como *prius*, formas *a priorísticas* de compreensão da realidade.

Pode-se dizer que a filosofia jusnaturalista se caracterizara por ser um labirinto tortuoso de fácil penetração, pois, devido à particularidade constitutiva de sua *hegemonia civil* – desenvolvida e articulada a partir da construção do consentimento popular –, foi capaz de educar um *senso comum* a partir de uma concepção *ideo-reflexiva* da realidade objetiva. Todavia, apesar de fácil penetração ao assemelhar-se a um labirinto acaba por expressar a dificuldade de se encontrar sua saída. Apesar de já encontrado por Hegel e por Marx, o *fio de Ariadne* ainda se coloca como elemento indispensável para a saída desse labirinto. As virtudes desse labirinto, se apreendidas no processo de constituição e consolidação das Revoluções Burguesas Clássicas, são e devem ser reconhecidas, se tomados em conta os limites e as necessidades do contexto histórico. Entretanto, a (re)propositura desse dédalo como forma resolutiva dos problemas postos pela sociabilidade do século XXI, significa a perda de toda prudência conquistada pelo *Prometeu hobbesiano*.

Neste sentido, poder-se-ia dizer que a filosofia do direito natural fora consolidada a partir da construção teórico-prática de John Locke. Entretanto, como a filosofia do direito natural se caracteriza por ser pressuposto necessário da doutrina liberal, Locke acabara por

fundar essa nova doutrina. Assim, *O Segundo Tratado sobre o Governo Civil* de 1690 é considerado a primeira e mais completa formulação do Estado liberal.

> [...] Os *Dois tratados sobre o governo* podem ser considerados momentos essenciais da preparação e consagração ideológica desse acontecimento que marca o nascimento da Inglaterra liberal. Estamos na presença de textos perpassados pelo *pathos* da liberdade, pela condenação do poder absoluto, pelo apelo a se insurgir contra aqueles infelizes que quisessem privar o homem da sua liberdade e reduzi-lo à escravidão. Mas, de vez em quando, no âmbito dessa celebração da liberdade, se abrem fendas assustadoras, pelas quais passa na realidade a legitimação da escravidão nas colônias [...] (LOSURDO, 2006, p.35).

O movimento da pena e das lentes de Locke sugere que o Estado, mesmo sendo concebido como a forma suprema e mais elevada de organização e administração da vida social desde sua forma originária, carregara intrinsecamente ao seu ser a tendência à absolutização do poder. Sendo o Estado soberano – entenda-se soberania como *potestas superiorem nom recognoscens* –, a forma constitutiva de poder que se estabelece não reconhece e não pode reconhecer acima de si nenhuma forma superior de poder. É este o *nó górdio* com o qual Locke se defronta e tentara desatar mediante a construção do consenso ou, tal como fez Alexandre Magno, cortando-o com a lâmina da espada – entretanto, no caso lockeano, a lâmina do Estado Liberal-burguês, não seria menos cortante do que a do Estado Absolutista de Hobbes. É forçoso destacar a origem do Estado Absoluto, para melhor apreendê-lo em seu movimento e em seguida expor as soluções propostas por Locke ao problema do absolutismo. Segundo Bobbio:

> O Estado absoluto nasce da dissolução da sociedade medieval que era de caráter eminentemente pluralista. Dizendo que a sociedade medieval tinha um caráter pluralista, queremos afirmar que o direito segundo o qual estava regulada organizava-se de diferentes *fontes* de produção jurídica, e estava organizado em diversos *ordenamentos jurídicos*. No que diz respeito às fontes operavam na sociedade medieval ao mesmo tempo, ainda que com diferente eficácia, os vários fatos ou atos normativos que, numa teoria geral das fontes, são considerados como possíveis fatos constitutivos de normatividade jurídica, quer dizer o costume (*direito consuetudinário*), à vontade da classe política que detém o poder supremo (*direito legislativo*), a tradição doutrinária (*direito científico*), a atividade das cortes de justiça (*direito jurisprudencial*). Com relação à pluralidade dos ordenamentos, pode-se dizer em geral que existiam ordenamentos jurídicos originários e autônomos seja acima do *regnum*, isto é, a Igreja e o Império, seja abaixo, como os feudos, as comunas, as corporações. Em uma sociedade na qual não existe um poder único e unitário, não

> existindo, portanto, um critério único de avaliação jurídica, os limites do poder estão incluídos na sua própria estrutura, segundo o equilíbrio recíproco que os vários poderes produzem com a sua *concordia discors* e *discordia concors* (BOBBIO, 1997, p.11-2).

Observa-se que aquilo a que Bobbio denominara de pluralidade diz respeito somente à esfera jurídica, não aparecendo, pelo menos de forma direta, a forma de produzir e reproduzir a vida objetiva e subjetivamente sobre a qual se levanta a diversidade de ordenamentos jurídicos. Tratara-se, portanto, de observar não a mera pluralidade jurídica, apontada por Bobbio, mas a pluralidade de formas de dominação que teriam dado sustentabilidade sócio-cultural e político-econômica a essa forma determinativa do ser e conseqüentemente da política. Em contraposição a essa pluralidade – não meramente jurídica –, as Monarquias Absolutistas tiveram que abrir diversos flancos: primeiro, contra a supremacia da Igreja universal, instituindo-se as igrejas nacionais; segundo, contra a supremacia da idéia de Império universal[41], instituindo-se a consolidação dos Estados nacionais. Tratara-se de dissolver toda e qualquer forma de poder superior que ameaçasse a soberania do Estado que acabara de vir ao mundo. Pode-se dizer, portanto, que as Monarquias Absolutistas caracterizam-se por ser a primeira forma, necessária, todavia, não desejável, do Estado Moderno.

Se, por um lado, o movimento da política exigia a dissolução dos poderes superiores ao Estado; por outro, exigia a "[...] absorção dos ordenamentos jurídicos inferiores, motivando então a luta do rei contra os senhores feudais, contra as autonomias comunais e os privilégios das corporações". (BOBBIO, 1997, p.12). Em oposição ao pluralismo do medievo, insurge o processo de unificação nacional que dera forma e conteúdo às grandes Monarquias Absolutistas. Esse processo se efetivou a partir de um duplo processo de centralização do poder: no primeiro, observa-se uma centralização territorial, a partir da qual todos os poderes constituídos foram dissolvidos em um único; no segundo, o poder constituído, agora unificado, personalizou-se na figura dos grandes reis da modernidade. As unificações territoriais e políticas acabaram por constituir tanto a forma quanto o conteúdo dos Estados nacionais, bem como "[...] todas as fontes de produção jurídica na lei, como

[41] Ver DEL ROIO, Marcos. *O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo*. São Paulo: Ícone, 1998.

expressão da vontade do soberano. Desta forma são gradualmente rejeitadas as fontes tradicionais do direito [...]" (BOBBIO, 1997, p.12). Trata-se de um processo de "[...] unificação de todos os ordenamentos jurídicos superiores e inferiores ao Estado no *ordenamento jurídico estatal*, cuja expressão máxima é a vontade do príncipe [...]" (BOBBIO, 1997, p.12).

Unificar todos os ordenamentos jurídicos e submetê-los a um ente coletivo superior é o elemento necessário à legitimação do monopólio da força exercido pelo Estado. O Estado compreendido enquanto força socialmente multiplicada se desenvolveu na sua forma plena a partir da teoria política de John Locke, que defendera a tese de que o Estado deveria representar não somente a unificação da força, mas, fundamentalmente, criar formas mediativas, através das quais regulasse as divergências entre os múltiplos grupos unificados em torno do Estado. Nesse sentido, a construção do consenso, como forma de consolidação e estabilização do Estado liberal-burguês seria o órgão pulsante da teoria política de Locke.

A comparação com Maquiavel é, no mínimo, inevitável. Ao observar que a germinal forma de sociabilidade da *Era Moderna* causava desordem, o florentino da Renascença defendeu como forma de consolidação e estabilização do Estado não a absolutização de uma forma de poder, mas a dissolução do poder entre as diversas forças sociais. Locke parece ser herdeiro da *virtù* maquiaveliana, pois via na contraposição unificadora a única possibilidade de atribuir solidez e estabilidade ao Estado Moderno, particularmente ao Estado inglês, dilacerado pela guerra civil. Com isso não quero dizer que Locke figure na ilustre fileira de teóricos do realismo político, nem que seja um teórico da razão de Estado, mas que absorve de Maquiavel elementos essenciais para a construção e desenvolvimento de sua obra.

Neste sentido, a compreensão de Maquiavel como um teórico do Estado Absolutista puro torna-se equivocada, sendo necessário observar o princípio da *verità effettuale della cosa*. Ou seja, a necessidade imperiosa que o movimento do real impunha ao Príncipe. Não se pode negligenciar, que a constituição e consolidação de um Estado Absoluto era naquele momento histórico específico um imperativo para o avanço das forças sociais progressistas e, portanto, para manter girando para frente a roda da história. A Monarquia Absoluta ao se

determinar e ser concebida como "[...] a forma de Estado em que não se reconhece mais outro ordenamento jurídico que não seja o estatal, e outra fonte jurídica do ordenamento estatal que não seja a lei [...]" (BOBBIO, 1997, p.13), cria os fundamentos sobre os quais se erguera, desenvolvera e se expandira os Estados de Direito.

O Estado que nasce a partir da pena de Hobbes tornou possível a unificação do poder, considerado absoluto justamente por ser superior a toda e qualquer forma de poder. Ou seja, o único capaz de produzir o direito, e, portanto, "[...] produzir normas vinculatórias para os membros da sociedade [...]" (BOBBIO, 1997, p.13) e para si próprio. É essa a questão posta por Locke. Como controlar uma forma de poder superior – *legibus solutus* – que ao monopolizar a força e o direito cria ordenamentos jurídico-normativos de controle sobre os membros da sociedade e sobre si próprio? Esta é a contradição com a qual o liberalismo, tanto clássico quanto contemporâneo, se defrontara permanentemente; e, para a qual não conseguira apresentar uma resposta minimamente razoável.

John Locke detectara a "tendência natural" à absolutização do poder pelo Estado, por isso o Estado é compreendido no âmbito do liberalismo enquanto um poder negativo – apesar de necessário –, sendo imperioso criar formas de controle – limites jurídicos –, que evitassem esse processo "natural" de absolutização do poder. Ora, a honestidade intelectual dos *contratualistas clássicos* não lhes permitira disfarçar a natureza do *Estado de Direito*, que pode encarnar tanto princípios de natureza democratizantes quanto princípios autocráticos. Trata-se da linha tênue que separa o *Estado Democrático* do *Estado de Exceção*. Importante destacar que ambos são *Estados de Direito*, todavia, movimentam-se para um ou outro lado de acordo com a *correlação de forças* que o norteia.

Historicamente, o nascimento do Estado liberal-burguês encontra suas raízes nas revoluções burguesas, particularmente na turbulenta Inglaterra do século XVII. Consolidando-se nos Estados Unidos e na, não menos agitada, França do século XVIII e XIX. Esse contexto fora permeado pela questão da limitação do poder – como limitar e controlar um poder que é absoluto, tanto na sua forma quanto no seu conteúdo? Com relação a essa questão, pode-se observar no pensamento liberal três vias distintas de respostas: a) a primeira, encontra-se nos *teóricos do direito natural*; b) a segunda, encontra-

se nos *teóricos da separação dos poderes*; e c) a terceira, encontra-se nos *teóricos da soberania popular* (BOBBIO, 1997, p.15-6).

Na primeira via – na qual se encontra Locke –, observa-se à defesa de que os limites do poder adviriam ou deveriam advir do caráter exógeno dos direitos naturais, pois ao serem anteriores ao Estado não dependeriam desse, cabendo ao Estado única e exclusivamente reconhecê-los e garanti-los. De acordo com os jusnaturalistas, ao preexistirem ao Estado os direitos naturais seriam eles próprios os limites do Estado. Seria desta defesa inconteste dos direitos naturais dos indivíduos que nascera o Estado liberal-burguês clássico. Na segunda via – na qual se encontra Montesquieu –, observa-se à defesa de que os limites do poder independeriam dos direitos naturais que precedem ao Estado, cabendo a elementos endógenos o controle do poder estatal. A solução encontrada por estes teóricos se encontrara na divisão dos poderes – Executivo, Legislativo e Judiciário –, através das quais se atribui função distinta a poderes distintos. De tal forma, que ao se autonomizar e se tornarem independentes uns dos outros, pudessem se controlar reciprocamente. Desses teóricos nascera o Estado liberal-burguês constitucional. Na terceira via – na qual encontra-se Rousseau –, observa-se a defesa de que os limites do poder não se encontram somente nos direitos naturais, ou ainda na mera divisão dos poderes, mas fundamentalmente na *soberania popular*, ou seja, na expansão da participação de todos os indivíduos no exercício do poder.

Enquanto a primeira e a segunda via buscavam limitar o poder meramente na esfera jurídico-institucional, a terceira buscara conciliar uma determinada forma de governo com uma determinada moralidade, a partir da qual ao tornar o indivíduo titular absoluto do poder – de tal forma que esse não pudesse cometer abusos, pois seria contrário às leis de razão cometer abusos contra si mesmo –, submeter-se-ia ao *consenso popular*. Esse *princípio da autonomia* rousseauniano se tornara não somente o princípio moral regulador da *vontade geral*, mas também o elemento responsável pela regulação e limitação do poder. Tal princípio, contraposto ao *princípio da heteronomia* fora retomado por Kant e se convertera em fundamento de sua *teoria do direito*. Todavia, "uma vez aceito tal princípio, o racional só pode aparecer para essa liberdade como uma limitação, não, portanto, como razão imanente, mas como um universal exterior, formal". [...] (HEGEL, 1997, p.31).

As correntes acima expostas se expressam de maneira clarividente na teoria política de alguns teóricos emblemáticos do liberalismo, como é o caso de Locke, Montesquieu e Rousseau. Esta separação entre três correntes que se digladiam com o Estado Absoluto pode ser observada no pensamento de Kant, que buscou fazer uma síntese entre elas. Talvez o movimento mais condizente com o movimento histórico das Revoluções burguesas. Ora, a partir da pena e das lentes de tais autores se pode observar o nascimento e a consolidação do Estado de Direito liberal-burguês democrático. Todavia, a ligação entre estas quatro determinações sociais – Estado, Direito, Liberalismo, e Democracia –, não se dá de maneira natural e mecânica, tornando-se necessário expor os nexos e as mediações histórico-ontológicas que tornaram possível tal síntese.

Os três teóricos liberal-burgueses acima citados enfrentaram ainda o problema do direito à resistência contra a opressão – elemento que desaparesse nos teóricos do neocontratualismo –. Para Locke, caberia a resistência dos indivíduos contra o soberano toda vez que o Estado invadisse ou violasse os direitos naturais. Ao invadir e/ou violar os direitos naturais, o soberano romperia o contrato social, restando aos indivíduos entrar em estado de guerra contra o poder instituído a fim de derrocá-lo e instaurar um governo justo em seu lugar.

Já para o normativismo de Montesquieu, a única resistência permitida ao indivíduo se daria através da divisão dos poderes, sendo esse seu fim. Montesquieu argumentara que a única forma de garantir os direitos naturais seria transformando-os em direitos positivos. Esse duplo processo de separação dos poderes e transformação dos direitos naturais em direitos positivos levaria os indivíduos a resistirem dentro da própria institucionalidade, de tal forma a não necessitar a derrocada do soberano para instituir um governo justo. O governo justo adviria da *separação dos poderes*, a partir da qual o indivíduo poderia recorrer ao judiciário caso o executivo invadisse ou violasse os direitos naturais. Assim, o indivíduo, além de não precisar obedecer aos (des)mandos do soberano, poderia ainda anular sua decisão via judiciário. Observa-se que a radicalidade presente em Locke se arrefece em Montesquieu, que buscou criar formas de conciliação para a garantia do direito à resistência a partir da tolerância de certo grau de desobediência civil, sem rupturas profundas com a ordem instituída.

Rousseau enfrentou a questão do direito à resistência contra a opressão a partir da concepção de *vontade geral*. Ao ser concebida como fundamento normativo e, portanto, como expressão universal de todos os sentimentos da sociedade dos cidadãos, sendo o Estado, bem como o direito expressão dessa vontade, seria uma contradição admitir ou mesmo se colocar a questão da desobediência civil, pois o indivíduo, ao resistir à *vontade geral* estaria resistindo a si mesmo. Tratar-se-ia de uma ruptura com as *leis de razão* e com o próprio *princípio da autonomia*. Será esta leitura normativa de Rousseau, que Habermas buscara recuperar em sua concepção de esfera público-política.

A tese contratualista lockeana partira do princípio de que o poder e, conseqüentemente, a legitimidade desse adviria e repousaria no consentimento mútuo dos pactuantes, cabendo única e exclusivamente a esses decidir sobre *quem* e *como* estariam autorizados a governar. Ora, para Locke, tanto o governante quanto a forma de governo estariam submetidos ao julgo dos membros do pacto, cabendo a esses se insurgirem contra os governantes que deixassem de cumprir as funções para as quais fora designado, ou seja, garantir os direitos naturais. No momento em que o governante deixara de garantir os direitos naturais, colocando em risco a condição de igualdade e liberdade entre os indivíduos, esses retornariam ao estado de guerra contra o governante, dissolvendo o Estado e proclamando um novo estado de natureza do qual poderia nascer um novo contrato político. Obviamente, que Locke estava observando a tessitura a qual se encontrava a Inglaterra do século XVII, imersa em um tipo de sociabilidade que lhe impunha um regime político autocrático, fundado em uma forma de governo monárquico-absolutista. Primeiro, Locke procede argumentando contra o direito consuetudinário, no qual se sustentara a Teocracia Anglicana; logo em seguida, proclamara o direito à igualdade e à liberdade, enquanto princípios do novo tipo de sociabilidade, que tinha por finalidade a constituição e a legitimação de um outro tipo de poder, mediante uma outra forma de governo, que vinha sendo gestada na Inglaterra e que não demoraria a nascer.

Segundo Locke, na *infância dos governos* – o que mais tarde Kant (2008, p.09), enquanto herdeiro do iluminismo denominara *menoridade* –, a comunidade e a família se confundiam, pois o número de pessoas a que se governava não exigia muitas leis, mas sim alguns princípios, os quais um governante com poderes absolutos fazia cumprir. Entretanto, como o Criador dera uma natureza abundante para cada homem através de seu trabalho

transformá-la em propriedade privada, o aumento do número de pessoas pertencentes à comunidade acabou exigindo novas leis que limitassem o poder discricionário do governante, pois seus interesses teriam passado a se sobrepor aos interesses da comunidade.

No momento em que o governante deixara de cumprir as funções para as quais fora incumbido e passara a usar o poder de forma discricionária, esse se tornara um poder ilegítimo e, portanto, entra em estado de guerra com os contratantes que o instituíra, sendo legítimo derrocá-lo. Portanto, o poder instituído na Inglaterra era legítimo em seu nascedouro, mas deixou de sê-lo no momento em que deixou de cumprir as funções para as quais fora constituído, deste modo, entrara em estado de guerra com o povo inglês, cabendo ao próprio povo derrubar tal governo. Se, por um lado, Locke parte do princípio de que quando um governo se degenera a ponto de se tornar discricionário é legitimo que se instaure um processo revolucionário que vise sua dissolução. Por outro, legítima toda forma de governo partindo da hipótese de que houve um contrato entre homens iguais e livres que o instituiu, através do qual os homens decidiram consensualmente em se submeterem a tal governo. Importante destacar que os contratantes entram em *estado de guerra* com o governante e não entre si e que, portanto, a dissolução prevista por Locke é meramente do governo e não do estado civil. Por conseguinte, não há revolução, pois não se altera a organização do estado civil, mas apenas a forma de governo degenerada.

Provavelmente a concepção de revolução em Locke seja limitada por não haver nele, assim como não há em Hobbes e nem em Rousseau, a concepção de *classe social*. Ou ainda, por influência do processo revolucionário inglês, que não contou com a radicalidade revolucionária do processo francês. Em Locke, a abstração povo tem o mesmo caráter genérico que se encontra em Rousseau na abstração *vontade geral*. Falta-lhes a categoria fundamental que impulsiona o processo revolucionário, ou seja, a concepção de *classe social*, que em Rousseau parece ganhar forma no *Discurso*, mas inexiste no *Contrato Social*. Deve-se levar em conta que a palavra povo na Inglaterra do século XVII designava a *classe fundamental* nascente do novo modo de produção, ou seja, a burguesia. Todavia, tudo indica que Locke não concebia a palavra povo enquanto *classe social* em contraposição à *classe fundamental* do modo de produção em decadência, mas enquanto abstração genérica.

Pode-se dizer que a Teoria do Estado Liberal divide-se em três vias: *teorias jusnaturalistas*; *teorias da divisão dos poderes*; e *teorias da soberania popular*. O que nos interessa neste momento específico é a relação entre as *teorias jusnaturalistas* e as *teorias da divisão dos poderes*. A relação que se pode estabelecer entre a primeira e a segunda ocorre a partir da concepção de divisão de poderes em Locke, que aparece na forma dos poderes: Executivo, Legislativo e Federativo. Todavia, pode-se dizer que o terceiro poder é um aspecto do poder Executivo, portanto, a tendência é excluí-lo de forma a examinar a relação entre o primeiro e o segundo, que expressam a submissão do poder Executivo ao Legislativo. Apesar de existir elementos nas obras de muitos autores que se referem à divisão dos poderes e podemos observar tais elementos desde Maquiavel, será na obra *L'Esprit des Lois* de 1748 de Montesquieu que se observará à criação e o desenvolvimento de tal teoria. Como nos esclarece Hegel:

> [...] foi Montesquieu quem definiu a verdadeira visão histórica, o verdadeiro ponto de vista filosófico, que consiste em não considerar isolada e abstratamente a legislação geral e suas determinações, mas vê-las como elemento condicionado de uma totalidade e correlacionadas com as outras determinações que constituem o caráter de um povo e de uma época; nesse conjunto adquirem elas o seu verdadeiro significado e nisso encontram, portanto a justificação (HEGEL, 1997, p.05).

Na obra acima citada, observa-se um esforço histórico de Montesquieu em compreender as diversas formas de governo, bem como os princípios que as inspiram (*virtude*, *honra* e *medo*) e a multiplicidade de condições, seja de ordem natural, seja de ordem social, na qual se desenvolvem – além de outros elementos que não nos cabe desenvolver aqui. Obviamente, Montesquieu buscou estabelecer um diálogo com Aristóteles, que desenvolvera uma forma sêxtupla de classificação das formas de governo na Antiguidade. De acordo com o fino tracejado do filósofo do Mundo Antigo:

> Os governos viciados são: a tirania para realeza, a oligarquia para a aristocracia, a demagogia para a república. A tirania é uma monarquia que não tem outro objeto além do interesse do monarca; a oligarquia só enxerga o interesse dos ricos; a demagogia só enxerga o dos pobres. Nenhum desses governos se ocupa do interesse geral [...] (ARISTÓTELES, 1995, p.99).

Como se pode observar no capítulo XI de *L'Esprit des Lois*, no qual se encontra a teoria da divisão dos poderes, as três formas de governo reveladas pela análise objetiva da história são aquelas expostas por Aristóteles em *A Política* (ARISTÓTELES, 1995, p.99). Entretanto, Montesquieu, na tentativa de dar uma definição moral às formas de governo parece inovar ao atribuir a cada forma de governo uma adjetivação. Passemos às definições de Montesquieu a partir da pena de Norberto Bobbio: "[...] a *república* (na qual estão incluídas tanto a *democracia* quanto a *aristocracia*), se baseia no *princípio da virtude*, a *monarquia*, se baseia no *princípio da honra*, e o *despotismo*, se baseia no *princípio do medo* [...]" (BOBBIO, 1997, p.41).

Os princípios inspiradores das formas de governo apontam para duas formas de exercício do poder: *governos moderados* e *governos absolutos*. A divisão das formas de governo proposta por Montesquieu parece ter um fim descritivo que desaparece quando o movimento do texto passa a revelar a adesão do autor aos governos de tipo moderados e, ao mesmo tempo, a aversão de Montesquieu aos *governos absolutos*, nos quais prevalece o despotismo. Os próprios princípios inspiradores das formas de governo e do exercício do poder parecem revelar claramente as opções de Montesquieu. Como observado, emerge em Montesquieu uma teoria política puramente normativa, na qual o crivo passa sempre pelo aspecto de criação ou aperfeiçoamento das instituições estatais, e também na qual se afirma constantemente o direito positivo como forma mediativa de resolução dos conflitos. O governo moderado, segundo Montesquieu, é o governo no qual prevalece o *reino da razão*, por isso a sua natureza se encontra, primeiro, na defesa da liberdade, que consiste em fazer tudo aquilo que a lei permite ou não ordena, e, segundo, na divisão e na contraposição dos poderes, o que confere estabilidade e equilíbrio ao governo, visto que os poderes convivem em uma situação pacífica de vigilância mútua. Emerge um nexo analítico entre liberdade e *divisão dos poderes*, no qual a liberdade só pode ser garantida se o poder for dividido de acordo com sua função, de tal forma a contrapor-se e reprimir-se, dentro da esfera institucional uns aos outros.

Tanto Hobbes quanto Locke construíram suas teorias sobre o direito natural pautando-se pelo seguinte paradoxo: ou os indivíduos permaneciam livres e iguais no estado natural, todavia, submetidos ao infortúnio da anarquia e, portanto, à invasão mútua; ou, submeter-se-iam às leis do estado civil. Cada autor construiu uma saída para este

paradoxo. Enquanto Hobbes admitira e incorporara em sua teoria o caráter absolutista do Estado, Locke tentara conciliar o *estado natural* com o *estado civil* de tal forma a garantir as liberdades individuais do *estado natural* com a segurança do *estado civil*. Observa-se tanto em Hobbes quanto em Locke, ou ainda em Montesquieu, que o Estado é concebido como um poder superior negativo por natureza. Ou seja, um mal menor necessário à autopreservação. Portanto, a forma de liberdade que poderia emergir de tal poder só poderia ser de caráter negativo, pois é restrita e limitada pelo poder do Estado.

É, justamente, com esse paradoxo posto pelos seus antecessores que Rousseau se defrontara e elaborara uma teoria jusnaturalista tão sofisticada quanto original, inovando a teoria do direito natural tanto naquilo que se referia à compreensão do Estado quanto ao que se referia à questão da liberdade. Tratara-se, não de um processo de acomodação e compromisso entre *estado de natureza* e *estado civil*, como se pode observar em Locke, mas de uma tentativa de síntese entre os *estados natural* e *civil.* A tentativa de síntese acima enunciada se fez mediante a adoção da tese do contrato. Se em Hobbes o contrato social representava um contrato ao mesmo tempo de renúncia e transferência de todos os direitos naturais em favor de um poder soberano; em Locke o contrato social representara a renúncia de um único direito natural – direito de julgar –, em nome da conservação dos demais direitos naturais – vida, liberdade e propriedade. Já em Rousseau, a saída contratual, também implicara na renúncia de todos os direitos naturais, todavia, não em nome de um soberano, como aparecera em Hobbes, mas como o próprio Rousseau afirmara: *cada um alienara seus direitos naturais em nome de todos*. Eis, a originalidade de Rousseau. Pode-se dizer que o mito da democracia moderna nasce a partir dessa premissa, de tal forma a fundar o *fetichismo da autolegislação*. Voltar-se-á a esta discussão.

Enquanto o contrato hobbesiano se apresentava como um *pactum subiections* o contrato rousseauniano se apresentava como um *pactum societatis*, pois a renúncia e a alienação dos direitos naturais de cada indivíduo se dera em favor do corpo político, que, ao expressar a vontade individual autônoma, converter-se-ia em *vontade geral*. Neste sentido, o contrato social rousseauniano passaria a conformar a cultura política das *classes fundamentais* do modo de produção capitalistas, tanto as *dominantes* quanto as *subalternas*. Assim, o contrato proposto por Rousseau não era meramente político, mas

fundamentalmente, moral. A esse respeito e, ao mesmo tempo, observando os desdobramentos da Revolução Francesa, Hegel tracejou as seguintes linhas:

> [...] teve Rousseau o mérito de estabelecer como fundamento do Estado, um princípio que não só na sua forma, mas também no seu conteúdo, pertence ao pensamento, é, até o pensamento, pois é a vontade. Mas ao conceber a vontade apenas na forma definida da vontade individual e a vontade geral não como o racional em si e para si da vontade que resulta das vontades individuais quando conscientes – a associação dos indivíduos no Estado torna-se um contrato, cujo fundamento é, então, a vontade arbitrária, a opinião e uma adesão expressa e facultativa dos indivíduos, de onde resultam as conseqüências puramente conceituais que destroem aquele divino que em si e para se existe das absolutas autoridades e majestades do Estado. Ao chegarem ao poder, tais abstrações produziram, por um lado, o mais perigoso espetáculo jamais visto desde que há uma raça humana: reconstruir a priori e pelo pensamento a constituição de um grande Estado real, anulando tudo o que existe e é dado e querendo apresentar como fundamento um sistema racional imaginado; por outro lado, como tais abstrações são desprovidas de idéia, a tentativa de as impor promoveu os mais horríveis e cruéis acontecimentos (HEGEL, 1997, p.218-9).

Ora, se em Hobbes a liberdade é resultado da servidão no Estado; e, em Locke a liberdade só pode ser a liberdade do Estado; em Rousseau, a liberdade só se efetiva no Estado – eis porque Hegel faz um "elogio" à teoria do Estado de Rousseau. O contrato representara, portanto, a passagem de uma forma de liberdade à outra. Enquanto no estado natural a liberdade pautara-se pela ausência de leis, sendo a liberdade natural; no estado civil a liberdade se pautara somente por aquelas leis que cada indivíduo daria a si mesmo, constituindo-se uma liberdade civil. Norberto Bobbio assim analisa a passagem do estado natural ao estado civil proposto por Rousseau: [...] O homem natural é livre porque não tem leis; o homem civil é livre porque obedece somente às leis que dá a si mesmo. Se identificarmos a faculdade de fazer leis para si mesmo com o conceito de autonomia, poderemos dizer que o homem no estado civil é livre, pois é autônomo [...] (BOBBIO, 1997, p.48). Esta leitura normativista de Rousseau convertera-se no fundamento do neocontratualismo, tanto aquele de matriz rawlsiana, quanto o proposto por Habermas. Voltar-se-á a este assunto.

Há uma "ruptura" de Rousseau com a concepção de Estado e de liberdade dos teóricos jusnaturalistas que o precederam. O Estado em Rousseau aparece não enquanto

mal necessário, mas enquanto resultado da vontade autônoma de cada indivíduo, que ao contratarem e se submeterem não a um soberano, mas à *vontade geral*, concebe uma liberdade autônoma, por isso positiva. Trata-se de outro tipo de normativismo, pois a liberdade passa a ser concebida não enquanto o direito de fazer tudo aquilo que a lei permite, mas enquanto obediência à lei que cada indivíduo prescreve a si mesmo. Emerge uma relação umbilical entre liberdade e lei moral, pois "[...] para que uma ação seja moralmente boa, não basta que seja conforme com a lei moral; é preciso, além disso, que seja praticada por causa da mesma lei moral [...]" (KANT, 1964, p.48). Ao fundar o Estado e a liberdade no princípio da autonomia, Rousseau não apenas inovou o jusnaturalismo, mas revolucionou a forma de compreensão do Estado Moderno, pois propôs um tipo de contratualismo que não era meramente político mas fundamentalmente moral, dando vida àquilo que hoje concebemos como Estado de Direito Democrático. Em outros termos, Rousseau teorizara os fundamentos daquilo que Marx denominara de *emancipação política*, de tal forma a perceber claramente o caráter emancipatório do processo em curso, ao mesmo tempo, em que tecera várias críticas a tal processo.

Nos termos ora postos, pode-se observar a exata relação entre Estado Liberal e Estado Democrático:

> A diferença entre estado liberal do tipo de Locke e estado democrático pode ser reduzida em última análise a uma diferença entre duas concepções da liberdade: o liberal entende a liberdade como não-impedimento, ou seja, como a faculdade de agir sem ser dificultado pelos outros, e cada um sem encontrar obstáculos; o democrático, todavia, entende a liberdade como autonomia, e cada um então tem liberdade tão maior quanto mais a vontade de quem faz as leis se identificar com a vontade de quem deve obedecer a essas leis. Segundo o liberal, o Estado corresponde tanto mais ao ideal quanto mais suas ordens forem limitadas; para o democrático, o Estado é tanto mais perfeito quanto mais suas ordens exprimirem a vontade geral. No primeiro, o problema fundamental da liberdade coincide com a salvaguarda da liberdade natural; no segundo, com a eliminação da liberdade natural que é anárquica, e na sua transformação em liberdade civil que é a obediência à vontade geral. Assim, Rousseau pensou poder conciliar a instituição do Estado com a liberdade, visando a uma liberdade que não é a desordem dos instintos, mas a participação consciente e de acordo com a lei do Estado (BOBBIO, 1997, p.48).

Pode-se dizer que há uma tentativa inglória em Rousseau de conciliar aspectos da *comunidade ética* do mundo Antigo com a perspectiva atomista de indivíduo singular da *Era Moderna*. Diz-se inglória pela tentativa de conciliação incorporar apenas a forma da *comunidade ética* grega e não seu conteúdo substantivo. O princípio conciliatório criado por Rousseau – *vontade geral* –, restringe-se a uma vontade *em-si-mesmada* que não consegue pôr-se *para si*, justamente porque lhe falata a força motriz do processo revolucionário – a concepção de *classe social* –. Assim, a *vontade geral* se caracteriza por ser a soma de todas as vontades individuais e não o resultado da determinidade histórico-ontológica daquela sociabilidade, na qual estava imerso. Somente nesses termos é possível conceber a idéia de um Estado de Direito liberal-burguês democrático. Eis a mais elevada inovação da teoria política liberal-burguesa.

Ora, o Estado de Direito liberal-burguês democrático emerge e passa a ser concebido por Rousseau enquanto corpo moral, do qual adviria toda a *vontade geral* e o *bem comum*, ou seja, o Estado de Direito liberal-burguês democrático se elevaria a altura de toda a virtude e moralidade humana. Tratar-se-ia de um momento de reconciliação entre a natureza humana e a civilização. Tal momento corresponderia à redenção da civilização que não mais degenerara os indivíduos particulares, mas se elevara a partir da virtude moral de cada indivíduo membro da comunidade e, conseqüentemente, da própria comunidade. Para Rousseau, no momento em que os membros da comunidade prescrevessem leis reguladoras de suas relações, eles buscariam frear todo o processo de degenerescência produzido pela civilização, pois obedecer a tais leis significaria obedecer a si próprio, e, por conseguinte, guiar-se pelo princípio da liberdade enquanto autonomia; ao mesmo tempo, que constituíra uma moralidade capaz de elevar as virtudes naturais do homem. Ao mesmo tempo, em que há em Rousseau o desenvolvimento de uma teoria política burguesa, há também o desenvolvimento de uma moralidade genuinamente burguesa, que será desenvolvida mais profundamente por Kant.

Não por um acaso, a ciência política contemporânea reputa a Rousseau a paternidade da democracia moderna, pois é a partir de sua pena que a democracia representativa ganha forma e o mito da democracia se eleva a *fetichismo da autolegislação*.

Profundamente influenciados por Rousseau, tanto os autores do *Federalista* quanto os *constituintes franceses*, chegaram a conclusão de que um Estado de Direito Democrático se tornaria possível somente através da democracia representativa. De acordo com os formuladores dessa concepção de democracia – Madison e Burke –, o *mandato vinculatório* ou *imperativo* deveria ceder lugar ao fiduciário, pois o representante, ao ser eleito, deveria perder todo e qualquer vínculo com seus eleitores, comprometendo-se não com os grupos que o elegera, mas com a nação. Assim, a democracia perdera a substancialidade do mundo Antigo e emergira como mero procedimento técnico-formal, através do qual se garantiria a alternância periódica dos governantes pelo *sufrágio universal*. Ora, mesmo a democracia dos modernos fora vista pelos liberais clássicos e seus epígonos com certa reticência, pois somente no final do século XIX e início do XX, pressionados por amplos movimentos das *classes subalternas*, é que se alcançou de fato o *sufrágio universal*.

Como tentou se demonstrar, a chamada democracia dos modernos se fundamentara na doutrina dos direitos naturais, segundo a qual o Estado deveria ser limitado tanto com relação aos seus poderes quanto às suas funções. Somente nesses termos é que democracia e liberalismo se tornam compatíveis e passam inclusive a estabelecer relações de sinonímia. Como afirmou Norberto Bobbio, democracia e liberalismo só são compatíveis se "[...] se tome 'democracia' em seu significado jurídico-institucional e não no ético, ou seja, num significado mais procedimental do que substancial. [...]" (BOBBIO, 2005, p.38).

Para resolver a insolúvel questão da relação entre *democracia* e *liberalismo* em seu sentido ético, Bobbio propôs a substituição dessa relação pela relação entre *liberdade* e *igualdade*, através da qual se chegou à definição procedimental de *igualdade na liberdade*. De acordo com esta definição "[...] desde as origens do Estado Liberal essa forma de igualdade inspirara dois princípios fundamentais, que são enunciados em normas constitucionais: a) a igualdade perante a lei; b) a igualdade de direitos. [...]" (BOBBIO, 2005, p.39-40). Trata-se de uma *petição de princípio*, através da qual se afirma o mesmo indivíduo *uti singuli* do jusnaturalismo, ou, se quiser, afirma-se uma *moral deontológica* contraposta àquela *ética das virtudes* da Antiguidade (ARISTÓTELES, 1978). Nestes termos:

> [...] Não só o liberalismo é compatível com a democracia, mas a democracia pode ser considerada como o natural desenvolvimento do

> Estado Liberal apenas se tomada não pelo lado de seu ideal igualitário, mas pelo lado de sua fórmula política, que é, como se viu, a soberania popular. O único modo de tornar possível o exercício da soberania popular é a atribuição ao maior número de cidadãos o direito de participar direta e indiretamente na tomadas de decisões coletivas [...]. Embora muitos escritores liberais tenham contestado a oportunidade da extensão do sufrágio e no momento da formação do Estado liberal a participação fosse consentida apenas aos proprietários, a verdade é que o sufrágio universal não é em linha de princípio contrário nem ao Estado de direito nem ao Estado mínimo [...] (BOBBIO, 2005, p.43).

Na doutrina liberal a liberdade é definida negativamente, ou seja, ela não existe enquanto substancialidade, uma vez que ela só pode existir em relação ao Estado[42], que é concebido como mal necessário. Portanto, para que o Estado não intervenha de maneira abusiva na vida dos indivíduos, segundo os principais expoentes do liberalismo clássico, o Estado deveria ser mínimo. Ou seja, segundo Locke e Kant, o Estado não deveria se sustentar a partir da *menoridade* de seus súditos, mas a partir da *maioridade* daqueles, através da qual os indivíduos julgam e distinguem o útil do prejudicial. Portanto, qualquer tipo de ordenamento juridico naquilo que diz respeito a regulação das relações sociais seria considerado um abuso de poder. Assim, esse Estado, segundo Adam Smith, deveria se restringir a apenas quatro deveres: a) *defesa do Estado-nação*; b) *garantia dos contratos;* c) garantia dos direitos individuais; e d) *provimento de obras públicas*, que a iniciativa privada não fosse capaz de realizar.

> [...] Embora possam ser distantes os pontos de partida de cada um deles, tanto em Kant quanto em Smith a doutrina dos limites das tarefas do Estado funda-se sobre o primado da liberdade do indivíduo com respeito ao poder soberano e, em conseqüência, à subordinação dos deveres do soberano aos direitos ou interesses do indivíduo (BOBBIO, 2005, p.23).

Partindo-se da afirmação de Norberto Bobbio, segundo a qual "[...] o Estado liberal se afirma na luta contra o Estado absoluto em defesa do Estado de direito e contra o Estado máximo em defesa do Estado mínimo [...]" (BOBBIO, 2005, p.18), constituir-se-á enquanto método de análise parâmetros capazes de qualificar *Liberalismo* e *Neoliberalismo*

[42] "[...] Do ponto de vista do indivíduo, do qual se põe o liberalismo, o Estado é concebido como um mal necessário; e enquanto tal, embora necessário (e nisso o liberalismo se distingue do anarquismo), o Estado deve se intrometer o menos possível na esfera de ação dos indivíduos. [...]" (BOBBIO, 2005, p.21).

e, ao mesmo tempo, diferenciar processos de *liberalização* de *democratização,* que aparecem em boa parte da literatura liberal e no próprio *senso comum* enquanto sinônimos.

Talvez um parâmetro razoável para qualificar *Liberalismo* e *Neoliberalismo* se encontre na relação entre *limites de poder* e *limites de funções* do Estado Liberal-burguês. Nesse sentido, partir-se-á da hipótese de que o Estado Liberal-burguês só é pleno quando o processo de liberalização das formas de organização e administração da vida social se encontra no marco tanto das *limitações de poder* quanto da *limitação de funções* do Estado, pois enquanto as primeiras expressam a determinação do *Estado de Direito*[43] as segundas expressam a determinação do *Estado Mínimo.* Ora, um Estado Liberal-burguês pleno implica em *hegemonia civil* das *classes dominantes*, que organiza e administra as formas de produzir a vida objetiva e subjetivamente, sem nenhuma oposição das *classes subalternas* ou com uma oposição insignificante naquilo que diz respeito a *correlação de forças* – estado no qual nos encontramos, na atualidade –.

Quando os limites do Estado Liberal-burguês se restringem apenas ao poder, a mera liberalização das relações garantidoras dos direitos naturais sede espaço para a possibilidade efetiva de democratização das relações sociais e da cotidianidade, ampliando-se assim os direitos da esfera individual para a esfera social. Todavia, quando os limites do Estado liberal-burguês avançam para as funções deste Estado, o processo de democratização se torna árido, possibilitando em última instância seu total esgotamento e um recuo dos direitos sociais para a mera garantia dos direitos individuais.

O primeiro movimento desmistifica a natureza do Estado liberal-burguês, pois a *correlação de forças* entre as *classes fundamentais* do modo de produção capitalista obriga as *classes dominantes* a fazer concessões às *classes subalternas*, possibilitando-se assim um processo de democratização daquele Estado. Já o segundo movimento mistifica[44] o

---

[43] Por Estado de direito entende-se geralmente um Estado em que os poderes públicos são regulados por normas gerais (as leis fundamentais ou constitucionais) e devem ser exercidos no âmbito das leis que os regulam, salvo o direito do cidadão recorrer a um juiz independente para fazer com que seja reconhecido e refutado o abuso ou excesso de poder. [...] Na doutrina liberal, Estado de direito significa não só subordinação dos poderes públicos de qualquer grau às leis do país, limite que é puramente formal, mas também subordinação das leis ao limite material do reconhecimento de alguns direitos fundamentais. [...]. (BOBBIO, 2005, p.18-9).

[44] Esse movimento de mistificação pode ser observado através da pena de MARSHALL, segundo a qual a concepção de *cidadania* só pôde emergir devido o desenvolvimento do modo de produção capitalista, que ao conceber os indivíduos como iguais, garantindo tal igualdade através de um estatuto jurídico-político abstrato-formal, permitiu o desenvolvimento e articulação dos três elementos que compõem a concepção de cidadania:

Estado Liberal-burguês, pois através do procedimento de justificação hipotético racional-legal, oculta todas as determinações históricas advindas da *luta de classes*, compreendendo-as enquanto resultado natural da liberalização. Ora, para apreender o movimento constitutivo do Estado liberal-burguês se torna necessário distinguir os processo de *democratização* e *liberalização*, que aparentemente se manifestam enquanto sinônimos.

De acordo com essa hipótese, liberalismo e democracia poderiam ser caracterizados enquanto termos antitéticos, pois a determinação de um Estado liberal-burguês pleno, implica a exclusão de toda e qualquer possibilidade democrática, enquanto que um Estado Democrático implica na corrosão de todos os fundamentos do liberalismo. Trata-se da linha tênue que separa o Estado de Direito Democrático do Estado de Direito de Exceção, que na sociedade contemporânea convivem sob a forma do mesmo Estado e movimenta-se para um lado ou outro de acordo com a *luta de classes* e a *correlação de forças* entre as *classes fundamentais*.

Assim, em um Estado liberal-burguês pleno a democracia é puramente técnico-formal e não possui nenhuma substancialidade, restringindo-se a mero Estado de Direito, que por vezes utilize-se dos movimentos do Estado de Exceção para estabilizar a ordem social, pois a própria concepção de Estado de Direito (KELSEN, 1998) passa a se limitar à existência ou não de um ordenamento jurídico, independentemente da substancialidade

---

direitos civis, *políticos* e *sociais*, desenvolvendo-se e articulando-se, necessariamente, nesta ordem, no século XVIII, XIX e XX, respectivamente. De acordo com MARSHALL: "A história dos direitos civis em seu período de formação é caracterizada pela adição gradativa de novos direitos a um status já existente e que pertencia a todos os membros adultos da comunidade – ou talvez se devesse dizer a todos os homens, pois o status das mulheres ou, pelo menos, das mulheres casadas era, em certos aspectos importantes, peculiar. Esse caráter democrático ou universal do status se originou naturalmente do fato de que era essencialmente o status de liberdade e, na Inglaterra do século XVII, todos os homens eram livres" [...] (MARSCHALL, 1967, p.68). "A história dos direitos políticos difere tanto no tempo como no caráter. O período de formação começou como afirmei, no início do século XIX, quando os direitos civis ligados ao status de liberdade já haviam conquistado substância suficiente para justificar que se fale de um status geral de cidadania. E, quando começou, consistiu não na criação de novos direitos para enriquecer o status já gozado por todos, mas na doação de velhos direitos a novos setores da população [...]" (MARSCHALL, 1967, p.69). "A participação nas comunidades locais e associações funcionais constituem a fonte original dos direitos sociais. Esta fonte foi complementada e progressivamente substituída por uma Poor Law (Lei dos Pobres) e um sistema de regulamentação de salários que foram concebidos num plano nacional e administrados localmente [...]" (MARSCHALL, 1967, p.70-1). "A Poor Law elisabetiana era, afinal de contas, um item num amplo programa de planejamento econômico cujo objetivo geral não era criar uma nova ordem social, e sim preservar a existente com um mínimo de mudança essencial. À medida que o padrão da velha ordem foi dissolvido pelo ímpeto de uma economia competitiva e o plano se desintegrou, a Poor Law ficou numa posição privilegiada como sobrevivente única da qual, gradativamente, se originou a idéia de direitos sociais. Mas no fim do século XVIII, houve uma luta final entre a velha e a nova ordem, entre a sociedade planejada (ou padronizada) e a economia competitiva. E, nessa batalha, a cidadania se dividiu contra si mesma; os direitos sociais se aliaram à velha e os civis à nova" (MARSCHALL, 1967, p.70-1).

qualificadora deste ordenamento. Nesse sentido, compreender-se-á o *neocontratualismo* enquanto expressão teórico-prática de um projeto *contra-reformista*, a partir do qual as *classes dominantes* recolocara sua *hegemonia civil* e solapara todos os fundamentos do Estado de Direito Democrático, nascido no pós-crise de 1929.

Conclusão:

Portanto, seria justamente neste marco teórico que poderia-se compreender o neocontratualismo enquanto expressão objetiva e subjetiva, material e spiritual, de um tipo particular de *regressão cultural*, que ao conformar tanto o *epicentro*, quanto a *periferia*, do capitalismo contemporâneo, de tal forma que este só poderia continuar existindo nos marcos da *regressão cultural*, visto a impossibilidade e esgotamento de seu processo civilizatório e emancipatório.

CAPÍTULO IV: SOCIEDADE BIDIMENSIONAL, CLASSES SOCIAIS E PARTIDOS POLÍTICOS

Introdução:

Discutir-se-á neste capítulo a relação entre o principal sujeito coletivo da modernidade – os *Partidos Políticos* –, bem como a relação que estabelece com as *classes sociais* na sociedade contemporânea. Tal questão torna-se de fundamental importância visto que Habermas, em sua teoria social, negara a a *filosofia do sujeito* e a *centralidade da consciência*, no processo constitutivo do projeto que compreendera enquanto *modernidade inacabada*. O que nos leva a própria dimensão do papel e função social do intelectual no processo constitutivo do consenso e de administração e organização da vida social. Assim, tornar-se-ia de fundamental importância expor tais fenômenos e estabelecer tais relações, como forma de se compreender como esses fenômenos aparecem em sua obra e que papel ocupariam em uma sociedade pluralista, marcada pela bidimensionalidade e completa fragmentação.

Parte I: A centralidade do Partido Político no Estado Moderno: o intelectual orgânico coletivo das *classes fundamentais*.

O Partido Político caracteriza-se por ser um fenômeno social particular da modernidade, que surge a partir dos múltiplos processos de *conquista* do poder por uma nova *classe social dominante*, bem como enquanto forma de *manutenção* e consolidação do novo poder estabelecido. Tal processo diz respeito ao conturbado processo no qual estão inscritas as Revoluções Burguesas clássicas. Ou seja, tal fenômeno social surge no epicentro do capitalismo mundial, como forma administrativo-organizativa do *exercício do poder*, na medida em que as novas *classes dominantes* ao hegemonizarem-se e derrotar definitivamente o *ancien regime*, passariam a determinar-se a partir de múltiplas *frações de classe*, que passariam a reivindicar o *exercício do poder* como forma de realização de seus interesses particulares. Trata-se do momento em que as classes dominantes abandonam o seu caráter universalista revolucionário, e volta-se completamente para um em-si-

mesmamento particular, de tal forma a movimentar-se e dinarmizar-se a partir do elemento de conservação do novo *status quo* estabelecido. Neste sentido, os Partidos Políticos nascem umbilicalmente ligados as instituições do Estado Moderno, de tal forma a confundir-se muitas vezes com o próprio Estado. Ora, assim sendo, os Partidos Políticos surgem enquanto *partidos de notáveis* (WEBER, 2000), forjados a partir de uma concepção aristocrática e inteiramente voltados à administração técnico-organizacional do Estado burguês nascente. Eis, a natureza e o fundamento do Partido Político.

Cerroni (1982) equivoca-se quando define o Partido Político como uma mera *"máquina organizativa e um programa político estruturado e articulado"* (1982, p.13), na medida em que o Partido Político converte-se em principal instituição administrativo-organizativa do Estado Moderno, de tal forma a tecer os fios e as relações necessárias e desejáveis entre o Estado, o Direito e a Democracia. Neste sentido, o Partido Político converte-se em um dos principais mecanismos dominação e legitimação do poder instituído. Obviamente, que Cerroni partira dessa premissa para argumentar que os primeiros Partidos Políticos modernos – uma redundância, visto que o Partido é por sua natureza uma instituição do Estado Moderno – nascem a partir das organizações autônomas das *classes subalternas* no final do século XIX – Alemanha (1875); Itália (1892); Inglaterra (1900); e França (1905) –. Esta premissa torna-se equivocada na medida em que obscurece a *função social* do Partido Político em uma *sociedade complexa* e *pluralista*, marcada pela divisão de *classes sociais*, que no plano da imediaticidade determina-se de forma estratificada em diversos níveis, de tal forma a apresentar múltiplos interesses. A definição oferecida por Cerroni universaliza e absolutiza as particularidades, de tal forma a não tornar possível a real apreensão da *função social* do Partido Político, de tal forma a mistificá-lo. Ora, não poderia existir Parlamento Moderno – fundamento primígeno de uma democracia representativa –, sem um *sujeito coletivo* capaz de administrá-lo e organizá-lo. Este *sujeito coletivo*, sem sombra de dúvidas, é o Partido Político. Neste sentido, não fora o Parlamento quem fundara os Partidos Políticos, antes, foram às formas organizativas primígenas das diversas *frações de classes sociais dominantes*, na forma de *comitês* – embriões dos Partidos Políticos – que fundaram o Parlamento, tal qual se apresentara na contemporaneidade. Do contrário, o Parlamento seria uma dádiva, advinda de um ente metafísico que teria se imposto aos homens a partir de uma força divina.

A questão não observada por Cerroni fora, justamente, a de que existe tanto organização quanto programa em tais *comitês*, todavia, se confundem com a organização e o programa do próprio Estado, na medida em que seu arco de ação se encerra nos desdobramentos da *pequena política*. Seria, portanto, a capacidade de cada Partido Político e ou *comitê* em atrair para si as relações sociais de outras *frações de classe*, que o credencia a *exercer o poder*, fosse por maioria, fosse por *hegemonia*. O argumento de Cerroni mistifica a política, na medida em que ao partir de tal premissa, chegara à conclusão de que os *Partidos de Massa* teriam se convertido em *partidos eleitorais*. Uma premissa equivocada só poderia chegar a conclusões equivocadas.

Os *Partidos Políticos de Massas* nascem como *Partidos Eleitorais*, com vistas a conquistar o poder e a transformá-lo por dentro. Todavia, ao fazê-lo converteram-se eles próprios em instituições administrativo-organizativa do Estado. Cerroni toma aquilo que é *posterius* como *prius*. É claro que a forma *Partido Político* se determinara de uma forma plena com os *Partidos de Massa*, todavia, Weber tem toda razão quando concebe o Partido Político, enquanto um *partido de notáveis*. Não se deve negligenciar que o Partido Político é uma instituição – talvez a principal – do Estado Moderno, sem o qual não se poderia falar em democracia representativa, tampouco, em Parlamento Moderno. É claro que a forma do Partido se aperfeiçoa e se desenvolve no decorrer do processo de hegemonização das novas *classes dominantes*, de tal forma a diferenciarem-se uns dos outros devido seus interesses particulares. Entretanto, a sua natureza é a mesma, tem por objetivo administrar e organizar as instituições que consubstanciam o Estado.

Os Partidos de Massa que surgem no final do século XIX e início do XX possuem a mesma forma dos *partidos de comitê*, todavia, sua natureza é antagônica àqueles. Os Partidos de Massa nascem enquanto forma embrionária organizativo-administrativa relativamente autônoma das *classes subalternas*, que passam a reivindicar a universalização do *status* de *sujeito de direito*, ou se quisermos, a *cidadania moderna*. Ao mesmo tempo, em que não nascem para administrar e organizar os arranjos políticos institucionais, a partir do exercício do poder; tampouco, nascem como Partidos Revolucionário voltados à constituição de uma nova sociabilidade, a partir de uma *revolução social*. Não por um acaso as experiências de Partidos Social-democratas, rapidamente converteram-se em eficazes administradores e organizadores das instituições do Estado.

Pode-se dizer, a rigor, que o Partido Revolucionário – e aqui já há uma particularidade, pois seu fundamento encontra-se no marco da *grande política* e da *revolução social* –, nasce somente a partir da Conferência de Praga do Partido Operário Social-Democrata Russo de 1912, na qual se estabelece a cisão definitiva entre bolcheviques e mencheviques, de tal forma a se levar a cabo a construção de um novo Partido – *Moderno Princípe* –, que seria responsável, anos mais tarde, pela Revolução Russa de 1917. Neste momento, traça-se uma linha divisória fundamental, na medida em que enquanto o primeiro tipo de Partido encontrara-se diretamente ligado as formas de administração e organização, tanto dos meios de produção, quanto do Estado; o segundo, desprovido de tais ferramentas só poderia fundamentar-se na *práxis* das *classes subalternas*, de tal forma a educar as *classes subalternas* e ser educado por ela, como forma de construir a *reforma intelectual e moral* necessária a construção de uma nova sociabilidade.

No âmbito da *grande político*, o Partido Revolucionário teria a tarefa de se tornar a primeira forma de organização autônoma das *classes subalternas*, para á partir dela dissolver a política e criar as condições para a abertura da história da humanidade. Neste sentido, o Partido não deveria se converter em uma forma de mistificação da política, como fizera os *Partidos de Massas*, mas compreender a sua natureza e dissolvê-la, de tal forma a relacionar as lutas sociais com os processos constitutivos de *consciência de classes*, tornando-se a organização autônoma por excelência das *classes subalternas*, tendo como princípio a ética e não a política. Neste sentido, o Partido Revolucionário não deveria ser político, pois seu objetivo último seria a dissolução da própria política.

Apesar da teoria do Partido Revolucionário aparecer somente no século XX, primeiro com Lênin em *O que Fazer?* (2006) e depois com Gramsci nos *Cadernos do Cárcere* (2007), no qual aparecera o Partido enquanto *Moderno Príncipe*, poder-se-ia observar diretrizes gerais do Partido-Classe nos escritos de Marx, em particular no *Manifesto Comunista* de 1848 (1998). Marx percebera a centralidade do Partido na nova sociabilidade regida pelo capital, fosse para conservá-la ou para derrocá-la. Todavia, o Partido que aparecera em Marx não fora o Partido Político liberal-burguês, mas o Partido-Classe, que só poderia se converter em Partido na medida em que se concebera enquanto classe organizada ou enquanto uma parte da classe organizada; e, ao fazê-lo educaria as

classes subalternas e seria educado por elas em seus processos de luta. Neste sentido, o Partido em Marx não visaria à política, mas a tomada de *consciência de classe*, enquanto princípio educativo de dissolução da política e das próprias *classes sociais*. O Partido se organizaria enquanto *classe social* e não enquanto Partido Político. Assim, o Partido não poderia ser compreendido enquanto representação formal da classe, mas e fundamentalmente *enquanto* a parte mais avançada da classe, em movimento.

> [...] Quanto mais evoluído e geral é o intelecto político de um povo, tanto mais o proletariado – pelo menos no início do movimento – gasta suas forças em insensatas e inúteis revoltas sufocadas em sangue. Uma vez que ele pensa na forma da política, vê o fundamento de todos os males na vontade e todos os meios para remediá-los na violência e na derrocada de uma determinada forma de Estado. [...] Deste modo, o seu intelecto político lhes tornou obscuras as raízes da miséria social, falseou o conhecimento dos seus objetivos reais e, deste modo, o seu intelecto político enganou o seu instinto social (MARX, 1995, p.88).

Neste sentido, o Partido-Classe não ofereceria nem poderia oferecer nem um modelo de Partido, tampouco, formas de estruturação administrativo-organizativo formal partidárias, visto que tal processo dependeria das particularidades inscritas em determinado tempo e espaço. Ao oferecer um modelo e uma estrutura formal de Partido Político, Marx romperia com sua própria concepção, visto que seria o movimento da própria história, bem como dos sujeitos sociais que determinariam tal forma organizativa. Se o tivesse feito, Marx teria transformado o Partido-Classe em Partido Político. Este princípio reaparecera de maneira mais sofisticada e complexa em Lênin (2006) e em Gramsci (2007). Pois se para Marx a *consciência de classe* surgiria espontaneamente do próprio movimento do capital, bem como das lutas travadas entre as *classes fundamentais* antagônicas, para Lênin e Gramsci, tal consciência só poderia se desenvolver a partir de uma *vanguarda* ou de seus *intelectuais orgânicos*, que ao educar e dirigir os movimentos espontâneos das massas seriam educados por elas. A concepção de Partido-Classe desenvolvida por Lênin respondia as particularidades da Rússia czarista do início do século XX, assim o Partido se organizara na clandestinidade, devido à repressão, a partir do *centralismo democrático* e com uma *vanguarda* destinada a dirigir e a educar teleologicamente os movimentos espontâneos das massas. Todavia, não se tratara de um modelo de Partido, válido para toda equalquer realidade histórico-social, mas de um Partido-Classe em movimento, que serviu para aquela realidade específica.

Ora, no âmbito da sociabilidade burguesa, o Partido Político poderia ser considerado o epicentro do processo de democratização do liberalismo, e o mecanismo a partir do qual teria se estabelecido a *hegemonia* das novas *classes dominantes*. A universalização da democracia moderna só se tornou possível a partir do momento em que passou a existir um sujeito coletivo capaz de administrar e organizar a vida social. No Estado Moderno, este sujeito é o Partido Político. Apesar de apresentarem interesses divergentes, pois são resultado de interesses de *frações de classes*, existem dois princípios unificadores – uma contraposição unificadora das diversas *frações de classes* –, que norteiam suas ações: a) o *princípio do livre mercado*; e, b) o *princípio da democracia liberal*. O primeiro garantiria o processo do livre desenvolvimento dos seus interesses privados; e, o segundo garantiria a organização voluntária e estável das diversas *frações de classes*, que poderiam lutar livremente para se tornarem maioria e assim exercer o poder. Assim, estes dois princípios teriam fundamentado um consenso anterior – o chamado *contrato social* –. Neste sentido, poder-se-ia dizer que os diversos Partidos Políticos burgueses teriam se convertido, no processo de hegemonização das *classes dominantes*, em um único Partido, na medida em que existira um interesse ou uma *vontade geral* que os teria fundido a partir daquele *contrato social* hipotético que fundara o Estado liberal-burguês; e, ao mesmo tempo, um interesse particular que os contraporiam no processo de disputa pelo *exercício do poder*. Enquanto este encontra-se no plano da imediaticidade; aquele encontra-se no plano da mediatização do processo de exercício e disputa pela poder. Não por um acaso os Partidos Políticos que surgiram a partir da Revolução Russa – Partidos Comunistas – são, em larga medida, jogados na clandestinidade, pois se tratava de um organismo autentico e autônomo das *classes subalternas*, que ameaçavam o *contrato social* estabelecido por um multipartidarismo, que ao fim e ao cabo, representara um Partido Único.

A tese em curso – presente tanto em setores das *classes dominantes*, quanto em setores das *classes subalternas* –, de que os Partidos Políticos não possuiriam mais ideologia e que, portanto, teriam se tornado desnecessários, pois seu conteúdo fora esvaziado – como fizera o próprio Habermas – revela-se equivocada, na medida em que a natureza do Partido Político confunde-se com a natureza do próprio Estado. O Partido Político moderno é a forma mediativa da política, a partir do qual se tornara possível a contraposição unificadora das diversas *frações* de *classes dominantes*. Em um contexto em

que determinada concepção de administração e organização do Estado torna-se hegemônica, como é o caso do fenômeno do neoliberalismo, os Partidos Políticos passam cada vez mais a se identificar uns aos outros, de tal forma a se apresentar como um único Partido. Nestes termos, a competição eleitoral apenas define qual Partido liderará o processo de *exercício do poder*. Todavia, na prática, as *regras do jogo* que norteia a composição governamental exigem que o Partido Político vencedor divida o *exercício do poder* com os demais Partidos Políticos. Tal divisão se estabelece a partir do peso relativo que cada Partido alcançara com os resultados da competição eleitoral, visto que o Partido vencedor necessita de maioria parlamentar para alcançar a governança.

Com o advento do *sufrágio universal*, os sistemas partidários passaram a gozar de maior vitalidade, visto que passaram á protagonizar o principal processo de legitimação do Estado: o processo eleitoral; ou, como a *apologética burguesa* vulgar denomina: a festa da democracia. A concorrência eleitoral exigira dos Partidos Políticos um forte aparato burocrático-organizativo, devido à complexidade das sociedades contemporâneas, bem como do conjunto de interesses que administrara. Neste sentido, todo e qualquer Partido Político com vistas à conquista do poder, no e pelo processo eleitoral, carece, necessariamente, de um sistema administrativo-organizativo interno centralizado, coeso e perene, o que acaba se confundindo com a crítica aparente de que os Partidos Políticos tenderiam naturalmente a se tornar autônomo em relação aos interesses de seus associados. Esta é uma constatação equivocada, na medida em que o Partido, mesmo contando com vasto número de associados, não deixaria de ser um *comitê*; ou seja, existe uma direção central que pensa, organiza e administra o Partido, independentemente de seu tamanho. Se assim não o fosse, o Partido rapidamente se dissolveria em querelas internas, de tal forma a não conseguir unificar suas forças para a competição eleitoral.

Robert Michels, Max Weber e Schumpeter têm toda razão quando apontam para a tendência a *oligarquização dos partidos*, bem como pela tendência ao processo de manipulação do eleitorado no processo de competição eleitoral. Todavia, tais processos não são vícios dos partidos, são as condições necessárias para que possam conquistar o poder e exercê-lo, de acordo com seus projetos. Quando se analisa o fenômeno do Partido Político, não se pode separá-lo do conjunto das relações sociais que ordenam a sociedade em uma totalidade, em particular do princípio do *livre mercado*. Com o desenvolvimento do

capitalismo, o Partido Político converteu-se em estrutura empresarial, a partir do qual as variáveis políticas passaram a ser tratadas enquanto mercadorias e, portanto, passíveis de serem compradas e/ou vendidas, de acordo com o humor do mercado. Assim, os Partidos Políticos tornam-se maiores ou menores empresas, na medida em que fossem capazes de aumentar progressivamente seu capital eleitoral. É, justamente, neste sentido que aparentemente o Partido Político se autonomiza em relação a seus associados. Pois o mercado político-eleitoral exige que a ação partidária seja condizente com o jogo e o humor do mercado, o que quer dizer que o mercado exige uma ação operacional racional, bem como processos de tomadas de decisões cada vez mais rápidos. Não se trata de uma luta política pura, mas da necessidade de criar as condições para a aceleração do processo de produção e reprodução do capital. Em um contexto de *concentração* e *centralização do capital* intensificados, não se poderia imaginar organizações voluntárias como os Partidos Políticos, fundamentadas em princípios democráticos.

O fenômeno social da chamada crise dos Partidos Políticos nasce na segunda metade dos anos de 1960, período no qual o modelo de *acumulação do capital* em curso começará a criar água. O jurista alemão Otto Kirchheimer, talvez seja o primeiro teórico a apontar para a chamada morte da ideologia política dos Partidos, visto que os Partidos de Massas começavam a orientar seus programas única e exclusivamente em direção ao processo eleitoral. Entretanto, este processo está umbilicalmente ligado a vitória do *consenso neoliberal* nos anos de 1970, na medida em que as organizações relativamente autônomas das *classes subalternas* – Sindicatos e Partidos – passaram a ser diretamente atacadas e derrotadas pelos governos neoliberais que ascenderam ao poder no epicentro do capitalismo mundial – Estados Unidos e Europa – (SILVA, 2013). O *novo consenso* exigira que tais Partidos redesenhassem seu programa político, de tal forma a incorporar os princípios e os fundamentos do *social-liberalismo*.

Vale destacar que no período da *Era de Ouro* do capital, tanto Partidos de Massa quanto Sindicatos faziam parte dos governos em diversos países. Não se trata de uma ruptura abrupta de um programa classista a um programa generalista e flexível, mas de um processo de médio prazo de cooptação que fora se enraizando na própria *Era de Ouro* do capital. Processo no qual a cultura expansionista do *americanismo-fordismo* passara a ser um dos principais eixos moventes da construção de um novo consenso. A tese da

despolitização dos Partidos ou da morte da ideologia, ou ainda da crise dos partidos, mostra-se completamente equivocada, visto que a natureza dos Partidos de Massa, esta umbilicalmente ligada ao processo de expansão dos direitos e da cidadania. Em um processo de prática indiscriminada de *transformismo*, visto que os Partidos de Massa eram parte fundamental dos governos de Estado de bem-estar social; somado a um contexto de crise de sociabilidade profunda, no qual a própria URSS começara a demonstrar seus pés de barro; com uma *classe subalterna* cooptada e subjetivamente capturada pelos ideais de consumo; a tendência natural de tais Partidos, bem como dos próprios Sindicatos, fora de abandonar o discurso classista e ampliar sua plataforma discursiva em direção as chamadas novas classes médias. Como o filósofo italiano Antonio Gramsci demonstrara, a hegemonia começa na fábrica. Foi justamente na fábrica, a partir de diversos mecanismos de *reestruturação produtiva*, que o *americanismo-fordismo* se enraizou inclusive e fundamentalmente na cultura social das *classes subalternas*.

Os Partidos que minimamente resistiram a este processo foram os Partidos Comunistas. Todavia, com a dissolução da URSS, tais Partidos ou se dissolveram ou passaram a ocupar espaços insignificantes na vida social e política dos países onde conseguiram sobreviver. O caso mais emblemático, sem sombra de dúvidas, fora o caso do Partido Comunista Italiano – o maior Partido Comunista no Ocidente –, que saíra da Segunda Guerra Mundial extremamente fortalecido, com uma forte penetração na tessitura social italiana e que acabou se autodissolvendo em 1989, devido a uma crise orgânica profunda aberta nos anos de 1970.

Os Partidos Políticos aparecem na *teoria da ação comunicativa* enquanto determinações estranhas a própria realidade social, ou seja, enquanto formas *reificadas* que não explicam suas determinações a partir de seu habitat natural, ou seja, as *relações sociais* e de *força*, que norteiam a vida social. Os partidos políticos contemporâneos são formas de organização das *frações classes* e/ou dos *grupos sociais* que compõem a vida social e disputam o poder, na medida em que criam os mecanismos de composição e recomposição do *bloco no poder* (POULANTZAS, 1972), a partir de um *método político democrático*[45]

---

[45] [...] Democracia significa apenas que o povo tem a oportunidade de aceitar ou recusar as pessoas designadas para governá-lo. Mas como o povo também pode decidir isso de maneira inteiramente não-democrática, temos de estreitar nossa definição, acrescentando mais um critério que defina o método

que regula a *competição pelo poder*[46], que ao fim e ao cabo determina de forma objetiva e subjetiva a *hegemonia civil* de uma determinada *fração de classe* em relação as demais. Talvez coubesse uma definição de partido político oferecida por um dos mais ilustres pensadores burgueses do século XX, a partir do qual se afirmara uma concepção realista e esclarecedora, inscrita na *teoria das elites*, acerca do partido político.

> [...] Um partido é um grupo cujos membros se propõem a agir combinadamente na luta competitiva pelo poder político. Se não fosse assim seria impossível que diferentes partidos adotassem exatamente ou quase exatamente o mesmo programa [...]. Partido e máquina política são simplesmente a resposta ao fato de a massa eleitoral ser incapaz de qualquer ação que não seja o "estouro da boiada" e constituem uma tentativa de regular a competição política que é exatamente semelhante às práticas correspondentes de uma associação comercial. As psicotécnicas da emergência do partido e da publicidade do partido, das palavras de ordem e dos hinos, não são meros acessórios. São a essência da política. O mesmo ocorre com o chefe político (SCHUMPETER, 1984, p.353).

Pode-se ainda citar a definição de Partido Político, desenvolvida por Max Weber, que se diferencia da primeira, visto que não se encontra no marco da *teoria das elites*, mas, ao mesmo tempo, oferece uma definição realista de tal fenômeno social.

> [...] Os partidos políticos são essencialmente organizações voluntárias baseadas no recrutamento [...]. Isto o distingue de todas as organizações que possuem um quadro de associados definido e instituído por lei ou por contrato. Hoje o objetivo dos partidos é sempre a obtenção de votos numa eleição para cargos políticos ou um corpo de votação. Um rígido núcleo de membros interessados é dirigido por um líder ou por um grupo de pessoas eminentes; este núcleo difere grandemente no grau de sua

---

democrático, ou seja, a livre competição entre líderes potenciais pelo voto do eleitorado [...] (SCHUMPETER, 1984, p.355).

[46] […] Na vida econômica a competição nunca está de todo ausente, mas dificilmente é perfeita. De modo similar, na vida política sempre há alguma competição, embora talvez apenas potencial, pela adesão do povo. Para simplificar as questões, restringimos o tipo de competição pela liderança que deverá definir a democracia à livre competição pelo voto livre. A justificativa para isso é o fato de a democracia parecer implicar um método reconhecido pelo qual se pode conduzir a luta competitiva, e de o método eleitoral ser praticamente o único disponível a comunidades de qualquer tamanho. Mas, embora isso exclua muitas das maneiras de alcançar a liderança que devem ser excluídas – como a competição através da insurreição militar –, não exclui os casos fortemente análogos aos fenômenos econômicos que chamamos de concorrência "injusta" ou "fraudulenta" ou de restrição de concorrência. E não podemos excluí-los, pois, se o fizéssemos, ficaríamos com um ideal completamente irrealista. Entre este caso ideal que não existe e os casos em que qualquer concorrência com o líder estabelecido é evitada a força, há um espectro contínuo de variações dentro do qual o método democrático de governo se dilui, em passos imperceptíveis, no autocrático. Mas, se desejamos compreender e não filosofar é assim que deve ser. […] (SCHUMPETER, 1984, p.339).

> organização hierárquica, contudo é hoje em dia freqüentemente burocratizado; ele financia o partido com o apoio de patrocinadores ricos, de interesses econômicos, de indivíduos que buscam cargos públicos ou de associados contribuintes. Na maior parte dos casos, várias destas fontes são utilizadas. Esse núcleo também define programas e táticas e seleciona os candidatos. Mesmo em partidos de massa com contribuições muito democráticas, os votantes e a maioria dos membros comuns não participam (ou só o fazem formalmente) da esquematização do programa e da seleção dos candidatos, pois por sua própria natureza tais partidos desenvolvem um funcionalismo assalariado. Os votantes exercem influência somente no que diz respeito a adaptação e seleção de programas e candidatos, de acordo com as possibilidades destes de receberem apoio eleitoral (WEBER, 1974, p.25).

Max Weber compreende e expressa a natureza e a função social da política, quando a define: "[...] Política significa conflito [...]" (WEBER, 1974, p.28). Portanto, o Partido Político só pode ser uma forma de organização social, a partir do qual se fundamenta e se propõem os princípios do *grupo social* que o constitui, enquanto princípios que devem ser universalizados no processo de administração e organização da vida social. Não por um acaso o mesmo pensador alemão, afirmara que "[...] todo partido luta pelo poder [...]" (WEBER, 1974, p.38). Todavia, não se trata de uma mera luta pelo poder, mas da capacidade de determinar e constituir as formas e as *regras do jogo* que norteiam e orientam o poder. Em outros termos, a capacidade de tornar-se hegemônico, de tal forma a atrair os outros grupos sociais para si, administrando e organizando os interesses destes, a partir de sua concepção de sociabilidade.

Parte II: A *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes* e o debate acerca da ingovernabilidade da democracia.

Diferentemente do que afirmara Samuel Huntington não se pode dizer que a democracia contemporânea passa por uma crise de representatividade e/ou de legitimidade – esta é apenas a manifestação fenomênica de tal processo –. Todavia, apesar da incompreensão, que parece tomar conta não somente da literatura acadêmica, mas dos analistas políticos dos meios de comunicação – expressão vulgar daqueles –, Huntington acertou quando denominou a democracia contemporânea, de *democracia eleitoral*. O problema que Huntington apontara se aproxima do problema apresentado por Habermas, seja este, a questão da suposta crise de representatividade, tanto dos representantes eleitos,

quanto das próprias instituições representativas, inclusive e fundamentalmente dos Partidos Políticos. Portanto, a superação da crise estaria na esfera da reconstituição dos mecanismos de representação, de tal forma a incorporar parte das demandas das *classes subalternas* como forma de se constituir um tipo de modelo representativo inclusivo.

De acordo com tal literatura, a crise poderia ser observada a partir dos dados medidos por *surveys* em três esferas que se relacionariam: a) a progressiva abstenção eleitoral em todas as *democracias eleitorais* sejam elas estruturadas em voto facultativo e/ou obrigatório; b) a extinção da ideologia política que definira os partidos políticos, de tal forma que os partidos se tornaram aparelhos técnico-burocráticos de caráter administrativo do Estado; e, c) a crise das instituições e dos próprios sistemas político-partidários. A constatação de Huntington, o levara a conceber tal fenômeno, enquanto *ingovernabilidade das democracias.* Adotando uma postura mais cínica e no marco da *teoria das elites*, mas talvez mais realista, Seymour Lipset (1975), partira do pressuposto de que o fenômeno da chamada apatia política, antes de revelar descontentamento com as instituições e o sistema político, revelariam adesão. Obviamente, que Lipset encontra-se na esfera da manifestação fenomênica e não explica o fenômeno, todavia, como a própria manifestação fenomênica faz parte da totalidade, Lipset não deixa de ter certa razão.

No mesmo sentido, Bernard Manin (1997), apontara para o fim da democracia fundamentada nos partidos políticos, de tal forma a defender a tese de um tipo de democracia fundamentada nos meios de comunicação. O'Donnell (1991), caminhara no mesmo sentido, todavia, afirmando que se tratara do fim de uma democracia representativa fundamentada em partidos políticos, e a constituição de uma democracia delegativa, na e a partir da qual os líderes carismáticos seriam os protagonistas e jogariam um papel fundamental. A mesma constatação pode ser observada em Norberto Bobbio, em seu livro *O futuro da democracia*, em que apontara para as promessas não cumpridas pela democracia. Segundo Norberto Bobbio, poder-se-ia conceber a democracia de duas formas, real e ideal. A sua forma real não teria sido capaz de cumprir suas promessas: *a) distribuição do poder; b) representação; c) derrotar o poder oligárquico; d) expandir os espaços democráticos; e) eliminar o poder invisível; f) educar para a cidadania*. Tais promessas não-cumpridas caracterizar-se-iam, segundo Bobbio, por serem compromissos

irrealizáveis, pelo fato de que quando foram feitas não se pensou nos desvios que se poderia encontrar no caminho (BOBBIO, 1996).

Para explicar a não realização destas promessas Norberto Bobbio enumerou três obstáculos que se constituíram no decorrer das transformações sociais: a) a *tecnocracia*; b) a *burocracia;* e, c) a *ingovernabilidade dos regimes democráticos*. O primeiro caracterizar-se-ia por ser a exigência constante de técnicos, nas mais diversas esferas da vida, inclusive no âmbito da representação, ou seja, dos governantes[47]. Teria se criado assim a figura do grande empresário-político capitalista, que teria passado a buscar votos a qualquer custo, sem, aparentemente, defender princípios algum, a não ser os seus próprios interesses e o dos grupos sociais dos quais faria parte. Já o segundo aparecera a partir do reconhecimento de que tecnocracia e democracia seriam termos antitéticos. No momento em que Norberto Bobbio reconhecera que democracia e tecnocracia são determinações antitéticas (BOBBIO, 1986, p.34), reconhecera também os limites da concepção de democracia liberal, que necessitara do caráter técnico-procedimental normativo para se afirmar e relacionar-se com o próprio liberalismo. Tratara-se de um axioma, pois se o liberalismo necessitara essencialmente do caráter técnico-procedimental normativo para ser democrático; e, a democracia se contrairia frente à tecnocracia; logo, liberalismo e democracia só poderiam ser expressões de determinidades contrarias[48]. Ciente ou não, Norberto Bobbio expressou de maneira clarividente o porque das promessas não cumpridas pela liberal-democracia.

De acordo com Bobbio, os entraves para a realização das promessas não-cumpridas da democracia liberal encontrar-se-iam no movimento ascendente tanto da tecnocracia quanto da burocracia, que teria acabado por gerar a *ingovernabilidade da democracia*. No entanto, os fenômenos da tecnocracia e da burocracia só podem ser entendidos enquanto elementos precípuos da constituição do Estado liberal-burguês. Assim, poder-se-ia dizer que o Estado liberal na sua forma, conteúdo e movimento determinativo só pode ser a

---

[47] "O ***boss*** não se apega a uma doutrina política definida; não professa princípios. Uma só coisa é importante a seus olhos: como conseguir o maior numero de votos possíveis? [...] não é raro ver inteligências estranhas aos quadros do partido, grandes personalidades serem apresentadas como candidatos, devido ao fato de os ***bosses*** entenderem que elas podem aumentar as probabilidades eleitorais do partido. Situação bem diferente da alemã, onde são sempre os amigos e notáveis membros do partido que se apresentam como candidatos" (WEBER, 1968, p.98-9).

[48] "[...] Todos os estados que se tornaram mais democráticos tornaram-se ao mesmo tempo mais burocráticos, pois o processo de burocratização foi boa parte uma conseqüência do processo de democratização". (BOBBIO, 1986, p.34-5).

negação de toda e qualquer cultura democrática. Tratara-se de garantir a democracia enquanto forma e negar constantemente seu conteúdo e substancialidade. Como o próprio Bobbio (BOBBIO, 1986) afirmou, as demandas sociais pela ampliação do processo de democratização é o elemento que convulsiona as sociedades contemporâneas e, portanto, o elemento que causa certa ingovernabilidade. Todavia, a ingovernabilidade não é da democracia, mas da liberal-democracia, pois a ampliação de um processo implica, necessariamente, a retração do outro. Assim, a liberal-democracia contenta-se – pois necessita desta limitada determinação da democracia –, com a conservação do mínimo de democracia, ou seja, aquilo que segundo Bobbio diferencia um regime democrático de um regime autocrático (BOBBIO, 1986).

> [...] O conteúdo mínimo o estado democrático não encolheu: garantia dos principais direitos de liberdade, existência de vários partidos em concorrência entre si, eleições periódicas a sufrágio universal, decisões coletivas ou concordadas [...] ou tomadas com base no princípio da maioria, e de qualquer modo sempre após um livre debate entre as partes ou entre os aliados de uma coesão de governo (BOBBIO, 1986, p.37).

Ora, o mínimo de democracia defendido por Bobbio, e que também aparece em John Rawls, caracterizar-se-ia por ser o procedimento técnico-normativo metodológico da democracia, a partir do qual os regimes democráticos contemporâneas são tipificados como forma de uma "aproximação com o modelo ideal" (BOBBIO, 1986). Neste marco teórico, a garantia deste mínimo de democracia permitiria que as revoluções ocorressem de maneira silenciosa e sem derramamento de sangue, dentro da própria institucionalidade, desde que respeitadas às *regras do jogo*. Tratara-se da defesa de um acordo entre classes, a partir dos princípios liberais clássicos, através dos quais chegar-se-ia a um consenso que poderia determinar-se através do (neo)contrato.

> [...] As tão freqüentes ridicularizadas regras formais da democracia introduziram pela primeira vez na história as técnicas de convivência, destinadas a resolver os conflitos sociais sem o recurso a violência. Apenas onde estas regras são respeitadas o adversário não é um inimigo (que deve ser destruído), mas um opositor que amanhã poderá ocupar o nosso lugar (BOBBIO, 1986, p.40).

A defesa do princípio do mínimo de democracia, que emerge da pena liberal-democrata de Bobbio, inevitavelmente sustenta-se no *método eleitoral* e no *método parlamentar*, e determina-se de forma distinta na *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes*, no último quartel do século XX e na década inicial do século XXI, entretanto, expressam o mesmo conteúdo. Nestes termos, o normativismo passa a ser fundamento da democracia contemporânea, e a forma mais complexa e sofisticada de legitimação desta. Sua determinação melhor acabada é sem sombra de dúvidas o neocontratualismo. Esta construção de legitimação da ordem sócio-cultural hipotética, apesar de fundamentar-se na mais pura metafísica, determina-se e consubstancia-se a partir da captura da subjetividade e converte-se em principal elemento de construção do consenso.

Ora, a democracia defendida por Bobbio é uma democracia quantitativa, expressa através de procedimentos técnico-metodológicos normativos. Portanto, a concepção de liberdade e igualdade contida em sua construção teórico-prática encontra-se na mesma esfera.

> A expressão 'democracia representativa' significa genericamente que as deliberações coletivas, isto é, as deliberações que dizem respeito à coletividade inteira, são tomadas não diretamente por aqueles que dela fazem parte, mas por pessoas eleitas para esta finalidade [...]. O estado parlamentar é uma aplicação particular, embora relevante do ponto de vista histórico, do principio da representação, vale dizer, é aquele estado no qual é representativo o órgão central (ou central ao menos em nível de princípio, embora nem sempre de fato) ao qual chegam as reivindicações e do qual partem as decisões coletivas fundamentais, sendo este órgão central o parlamento (BOBBIO, 1986, p.44).

Neste marco teórico, a representação poderia ocorrer de formas diversas em várias esferas da sociedade, entretanto, a representação da qual Bobbio limita-se a falar encontra-se na esfera do normativismo, de tal forma a encontrar a sua forma objetivo-material, ou seja, sua concreticidade, no e pelo *método parlamentar*. Entretanto, apesar de as *teorias normativas* limitarem-se a esta esfera – porque aí repousa o fundamento da dominação e legitimação do poder das *classes dominantes* instituídas –, a representatividade poderia ocorrer de diversas maneiras, das quais poderíamos citar o que talvez sejam as principais: a) *mandato delegado;* e, b) *mandato imperativo.* Do ponto de vista histórico e do debate literário-acadêmico acerca desta questão, enquanto na primeira forma estivera presente os

princípios defendidos pelo conservador Edmund Burke – de que o representante ao ser eleito tornar-se-ia o representante dos interesses gerais da nação, sendo irrevogável o seu mandato, a não ser em processos institucionais realizados por seus pares –; na segunda forma, o representante caracterizar-se-ia por ser apenas um porta-voz de seus representados e teria como característica fundamental à revogabilidade de seu mandato.

Do ponto de vista do *método parlamentar*, a liberal-democracia opõe-se ferreamente a este tipo de representatividade, pois argumenta que esta forma de representação privilegia os interesses particulares em detrimento dos interesses da *vontade geral*. Tratar-se-ia da defesa de um método de representatividade umbilicalmente ligado ao *método parlamentar*, através dos quais desenvolver-se-ia a defesa de um único e necessário tipo de mandato para a conservação do Estado liberal, ou seja, tratar-se-ia da defesa do *mandato fiduciário*, a partir do qual não se estabeleceria nenhum vínculo entre representante e representado.

O representante, depois de eleito teria o livre arbítrio para agir e interpretar as questões de acordo com suas convicções, pois ao ser eleito cessaria o caráter de representante de um determinado *grupo social* e passaria a representar a totalidade dos cidadãos – tratar-se-ia de uma universalização e absolutização de um princípio que dissolviria as particularidades, enquanto mecanismo de dominação ideo-reflexivo –, os ditos interesses gerais do cidadão.

> [...] o que caracteriza uma democracia representativa é, com respeito ao "quem", que o representante seja um fiduciário e não um delegado; e é, com respeito ao "que coisa", que o fiduciário represente os interesses gerais e não os interesses particulares. (E exatamente porque são representados os interesses gerais e não os interesses particulares dos eleitores, nela vigora o princípio da proibição de mandato imperativo). (BOBBIO, 1986, p.47).

Como se pôde observar a pena de Bobbio traceja sobre as linhas daqueles mesmos princípios representativos desenvolvidos pelos pais fundadores americanos, mas também pelo liberalismo conservador de Edmund Burke. Mais uma vez pode-se observar a relação indelével entre burocracia, tecnocracia e democracia liberal, pois na medida em que os representantes não se identificam com seus eleitores, a não ser no processo eleitoral, identificam-se com outro *grupo social* que tem a política como uma profissão. Tratar-se-ia

de um método de representatividade caracterizado essencialmente pela prática do *transformismo*, pois ao não ter a obrigação de justificar suas ações perante aqueles que o elegeu, o representante poderia agir livremente de acordo com seus interesses, sem a preocupação de ver o seu mandato cassado. Nestes termos, pode-se afirmar que o *método representativo* e o *método parlamentar* sustentam-se na chamada "[...] *partidocracia*, convertendo-se em um *produto da sociedade de massas, em que as massas são produtos do sufrágio universal* [...]". (BOBBIO, 2003, p.298). Deste modo, o partido na democracia moderna passa a ser o elemento mediador ente o eleitor e o representante, pois os partidos passam a qualificar-se enquanto mandantes imperativos sobre os representantes eleitos, de tal forma a orientá-los em uma determinada direção.

Como se pode observar a teoria política de Norberto Bobbio traz em diversas passagens elementos que definem a democracia como algo essencialmente negativo, que só podem ser controlados mediante a adoção daquele princípio do mínimo de democracia, para o qual o excesso de democracia implicaria em ingovernabilidade (BOBBIO, 1986). A realização da democracia apareceria, nestes termos, não como passagem da democracia mínima para a democracia máxima, mas como a passagem puramente metafísica de uma dita democracia política a uma epistêmica democracia social. Esta passagem foi denominada por Bobbio de poder ascendente, pois representaria o avanço inexorável das instituições do Estado liberal-democrata, único mecanismo capaz de possibilitar o avanço da própria liberal-democracia, e sair das limitações da sociedade política e expandir-se em direção a sociedade civil. Ora, torna-se necessário salientar que por esfera política, Bobbio entende "[...] aquela na qual são tomadas as deliberações de mais relevante interesse coletivo [...]" (BOBBIO, 1986, p.55). Trata-se da defesa inconteste da ideologia do Estado mínimo, a partir da qual buscar-se-ia fazer crer que o melhor Estado que governa, seria aquele que menos governa, pelo menos no âmbito social.

> [...] para que exista um regime democrático não é necessário um consenso unânime, como que pretendem que exista pelo amor ou pela força [...]. Para que exista uma democracia basta o consenso da maioria. Mas exatamente o consenso da maioria implica que exista uma minoria de dissentâneos (BOBBIO, 1986, p. 62).

O método democrático liberal-democrata encontra arrimo na idéia de dissenso na medida em que aquele mínimo de democracia que caracteriza a democracia liberal se

articula e se desenvolve através do *método eleitoral*, pelo qual o indivíduo *uti singulus* expressa sua vontade, que ao ser computada e somada às demais geraria a *vontade geral*, que nada mais é para Bobbio do que o *consenso da maioria*.

Norberto Bobbio argumentara que "[...] apenas onde o dissenso é livre para se manifestar o consenso é real, e que apenas onde o consenso é real no sistema pode proclamar-se com justeza democrática [...]". (BOBBIO, 1986, p.63). O dissenso que surge das retinas de Bobbio é puramente técnico-formal, pois sua expressão se dá, na e pela contagem das vontades individuais e não através da *luta de classes*. Trata-se de saber qual o limite de validade deste dissenso enunciado por Bobbio.

De acordo com Bobbio o sistema democrático diferencia-se de um sistema não-democrático através do conjunto de regras técnico-procedimentais que a compõem enquanto método. Todavia, torna-se importante questionarmos se uma democracia poderia ser entendida tão e somente pelo conjunto de regras que a compõem sem buscar apreender historicamente quais as regras das regras, pelas quais tal democracia foi constituída e determinou-se objetivamente enquanto forma de governo e dominação. Ora, se se entende, assim como Bobbio, que o jogo democrático caracteriza-se por ser um método através do qual define-se *quem* são os jogadores – o sistema partidário – e *como* devem proceder para governar – pelo contrato –, então o caráter técnico-procedimental se sobrepujará às determinações histórico-sociais advindas do movimento contraditório do real. Deste modo, serão contingenciadas todas as determinações econômica-políticas e sócio-culturais advindas da *luta de classes*, somente através da qual se poderia apreender a *relação de forças* entre as *classes fundamentais* do modo de produção capitalista que ou fez avançar o processo de democratização ou o fez regredir.

Este debate acerca da ingovernabilidade da democracia é de fundamental importância, para se compreender o chão social no qual Habermas está inserido, tanto sócio-culturalmente, quanto históricamente. A *Era das Crises*, proclamada pela liberal-democracia contemporânea é o principal problema a ser enfrentado; e, o *neocontratualismo* é a fórmula mágica de recomposição do consenso. Obviamente, que a crise existe e se manifesta em todas as esferas da vida social, todavia, é reconhecida a partir de uma concepção fragmentária da sociedade, pois em uma perspectiva de totalidade a crise só

poderia ser expressa enquanto crise de sociabilidade. É, justamente, este o debate no qual Jürgen Habermas estivera inserido.

A teoria social habermasiana encontra-se neste contexto de idéia de crise de representação das instituições, bem como do fenômeno de apatia política, para os quais busca dar respostas, de tal forma a propor outros mecanismos normativos de legitimação da liberal-democracia contemporânea. Neste contexto, o que unifica a *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa é a necessidade de se constituir modelos institucionais normativos inclusivos, como forma de cooptar e inserir parte da *intelectualidade orgânica* das *classes subalternas* no *bloco de poder* hegemônico, enquanto *subalternos*. Neste sentido, o instrumento da democratização acaba por impor-se de forma imperiosa para a construção de consensos que permita o mínimo de governabilidade, todavia enquanto democratização administrável.

Uma análise interessante a se destacar, acerca da democracia contemporânea, encontra-se no livro *A elite do poder* de 1956 do sociólogo estadunidense Wright Mills (1916 – 1962). Em tal livro o autor demonstrara a falácia do discurso de um governo fundamentado na *autonomia* dos cidadãos e na *vontade popular*, de tal forma a evidenciar o caráter de um governo oligárquico, que concentrava progressivamente o poder nas mãos de três *grupos sociais* – grandes capitalistas; líderes políticos; e, chefe militares –, que compunham a *elite do poder*. Todavia, apesar de constituir uma análise sólida e complexa acerca das instituições políticas estadunidenses, bem como toda a forma de estruturação do poder e *grupos sociais* predominantes nesta estrutura, Mills (1981) restringira sua análise a política, de tal forma que não buscou constituir uma análise com vistas a totalidade da sociabilidade burguesa estadunidense. Apesar dos limites, tratara-se de uma obra importante, no campo da literatura liberal-burguesa, que reconhecera os limites da governabilidade e da democracia burguesa, não pela via do cinismo presente na *intelectualidade orgânica* da *teoria das elites* – que afirmaria como necessidade imperiosa a alternância das *elites no poder*, na medida em que seria impossível se constituir o ideal democrático, tal qual defendia alguns pensadores –, mas por uma via peculiar que demonstrara claramente o caráter falacioso do discurso fundamentado na *soberania popular*, na medida em que a maioria da população encontrava-se fora dos processos decisórios das democracias existentes.

Torna-se importante destacar a constatação de Mills, na medida em que o argumento formalista da *intelectualidade orgânica* defensora da tese da *teoria das elites* – a) *circulação do poder* (PARETO, 1916); b) *a regra sociológica invariável de dominação* (MOSCA, 1982); e, c) *lei de ferro das oligarquias* (MICHELS, 19 [...]) –, reaparece, constantemente, seja nos e pelos editoriais dos principais meios de comunicação, dos proferimentos de líderes políticos importantes e, principalmente, pela letra de vários intelectuais.

Neste debate, acerca da ingovernabilidade da democracia, torna-se importante destacar outro intelectual estadunidense importante: Robert Dahl (1915 – 2014). Diferentemente de Mills, Dahl, apesar de não compor o ilustríssimo rol de intelectuais da *teoria das elites*, buscara tergiversar o debate proposto por Mills (1981), levando-o para o campo da metafísica e do formalismo. Roberth Dahl defendera a tese de que a democracia caracterizar-se-ia por ser um ideal inalcançável e, por isso, seria mais apropriado trabalhar com o conceito de *poliarquia*. Neste sentido, a democracia seria [...] fruto de um cálculo de custos e benefícios feito por atores políticos em conflito [...] (DAHL, 1997, p.21).

Robert Dahl construíra um tipo particular de modelo hipotético de análise para classificar os regimes políticos, utilizando-se de três condições necessárias para a existência da democracia e oito garantias institucionais. Neste sentido, buscara construir uma escala capaz de refletir as oito garantias institucionais como forma de se comparar diferentes regimes políticos, de tal forma a levar em conta três critérios: a) *amplitude da oposição*; b) *contestação pública*; e, c) *competição política permissível*. Tratar-se-ia, portanto, de articular esta primeira escala a outra, que levaria em conta a *amplitude do direito de participação na contestação pública*. O objetivo, claramente apontado por Dahl, era o de constituir um método quantitativo de classificação dos regimes políticos contemporâneos. Tratar-se-ia, portanto, de mensurar quantitativa-formalmente a democracia, que não carregaria consigo nenhum tipo de substancialidade. Democracia para Dahl é um sistema ideal (*tipo ideal*). Assim sendo, para se chegar a tal sistema ideal utilizar-se-ia de escalas matemáticas que levariam em conta a existência de alguns arranjos institucionais em uma busca de uma aproximação tipológica.

> [...] As poliarquias podem ser pensadas então como regimes relativamente (mas incompletamente) democratizados, ou, em outros termos, as

> poliarquias são regimes que foram substancialmente popularizados e liberalizados, isto é, fortemente inclusivos e amplamente abertos à contestação pública (DAHL, 1997, p.31).

Dahl construíra uma metodologia tipológico-análitica de caráter quantitativo, a partir da qual seria capaz de classificar os regimes de acordo com certo arranjo político-institucional. O cientista político estadunidense constatara que houvera certa progressão evolutivo-aritmética naquilo que diz respeito à democracia; e, nesse sentido poderia observar três fases importantes de democratização: a) *quase-poliarquias*; b) *poliarquias plenas*; e, c) *democratização das poliarquias plenas*. Tais fases são encaradas pelo autor enquanto *ondas de democratização*. Como a terceira *onda de democratização* diz respeito ao Estado de bem-estar social, o autor foca sua análise na primeira e na segunda, na medida em que as compreendia como mais relevantes. A *teoria pluralista* de Dahl nascera justamente do debate com Mills, a partir do qual afirmara que não existiria uma única *elite do poder*, mas várias elites; e tal característica, justamente, a existência destas diversas elites seria o elemento garantidor da democracia.

> [...] quanto maior o conflito entre governo e oposição, mais provável é o esforço de cada parte para negar uma efetiva oportunidade de participação à outra nas decisões políticas. [...] quanto maior o conflito entre um governo e seus oponentes, mais difícil se faz a tolerância de cada um para com o outro [...] (DAHL, 1997, p.36).

Para utilizar uma expressão de Coutinho (2012), Roberth Dahl incorpora todos os elementos de um cientista político, que ao se deter nos marcos da *pequena política* não consegue compreender a natureza da sociedade que a constitui. Para Dahl a política nada mais é do que um cálculo aritmético, a partir do qual se poderia mensurar os múltiplos aspectos determinativos da política. Tal característica poderia ser claramente expressa nos axiomas levantados por Dahl: a) *A probabilidade de um governo tolerar uma oposição aumenta com a diminuição dos custos esperados da tolerância*; b) *A probabilidade de um governo tolerar uma oposição aumenta na medida em que crescem os custos de sua eliminação*; e, c) *Quanto mais os custos da supressão excederem os custos da tolerância, tanto maior a possibilidade de um regime competitivo* (DAHL, 1997). Há uma concepção utilitarista de tolerância, na e a partir da qual, governo e oposição, apenas se toleram de acordo com o custo beneficio desta tolerância. Ora, trata-se de uma análise que busca traçar probabilidades em um dado sistema político, levando em consideração variáveis

matemáticas de custo-beneficio, na qual se destacam dois conjuntos de custos: *custos de tolerância* e *custos de repressão*. Seria a partir dessas duas variáveis que se analisaria a probabilidade de um regime político competitivo. Ou seja, os regimes políticos contemporâneos tornar-se-iam mais ou menos repressivos de acordo com o grau de *correlação de forças* presente em dado sistema político. Efetiva-se um cálculo, no qual mensura-se se é mais profícuo reprimir ou tolerar. Seria de acordo com o cálculo que se tomaria a decisão, que ao invés de política passaria a ser técnica. Ao fim e ao cabo, a *teoria pluralista* de Dahl acaba por legitimar as múltiplas formas de *terrorismo de Estado* (CHOMSKY, 1990) que se espalharam pelo mundo ocidental no período da guerra fria. Em particular na América Latina.

> Quanto mais baixos os custos da tolerância, maior a segurança do governo. Quanto maiores os custos da supressão, maior a segurança da oposição. Concluí-se daí que as condições que proporcionam um alto grau de segurança mútua para o governo e as oposições tenderiam a gerar e preservar oportunidades mais amplas para as oposições contestarem a conduta do governo (DAHL, 1997, p.37).

Para Dahl, uma característica importante das poliarquias contemporâneas seria a existência de múltiplos pólos de poder, a partir dos quais se estabeleceria, assim como no mercado, a concorrência perfeita – existente somente no pensamento dos liberais. O processo de concentração e centralização do capital, não se limita a questão econômica, na medida em que necessita das *regras do jogo* da política para que continue se desenvolvendo. Nestes termos, Mills tem toda razão quando evidencia a característica progressiva de concentração do poder em um núcleo nos Estados Unidos, que conformariam uma *elite do poder*. Dahl compreendera democratização enquanto cálculo político-aritmético fundamental, na medida em que estimularia constante e progressivamente a competição eleitoral, a partir da qual os partidos políticos disputariam o poder, tal qual os indivíduos que competem entre si, isoladamente, por uma fatia de mercado. Nestes termos, poder-se-ia agregar diversos *grupos sociais* que compunham as *classes subalternas*, na medida em que a própria competição eleitoral trataria de definir naturalmente as posições e a capacidade de influência de cada grupo.

Esta perspectiva de incorporação de *grupos minoritários* e de *distribuição do poder* por diversos pólos seria regulada pela competição eleitoral, sendo tal critério o fundamento

e o princípio essencial dos regimes políticos democráticos contemporâneos. Como a política é um cálculo, para Dahl, quanto maior a competição entre partidos e lideranças políticas, maior o equilíbrio entre as mesmas, emergindo-se assim o maior grau de tolerância entre oposição e governo. Sendo este equilíbrio entre as forças políticas o elemento propulsor e de permanência da democratização das poliarquias.

Tratara-se da mais pura *apologética burguesa* da *pequena política* enquanto mecanismo regulador, administrativo-organizativo, bem como mediativo da vida social. Neste sentido, as eleições passariam a ocupar um lugar central no processo de legitimação das democracias contemporâneas – a famosa festa democrática –, na medida em que neste processo toda e qualquer forma de minoria poderia se organizar para disputar a sua fatia correspondente de poder. Dahl tergiversa a questão central da política, seja ela: *quem* e *como* está autorizado a governar? Ou, em outros termos, *quem* e *como* está autorizado a definir as *regras do jogo*?

Obviamente, que uma infinidade de *grupos sociais* poderia participar dos processos decisórios, isso não quer dizer que possam decidir o conjunto de regras e normas que irão nortear a governança. Participação não é sinônimo de decisão, na medida em que os *grupos sociais* participam dos processos decisórios, todavia, participam a partir das determinações objetivas de *estratificação* e *hierarquização* social posta na e pela *sociedade civil-burguesa.* Na medida em que os processos políticos democráticos caracterizam-se pela administração das desigualdades e diferenças, logo as decisões, inevitavelmente, serão resultado direto dessa *estratificação* e *hierarquização social*, que apresentam movimentos de mudanças e variações, todavia, não a ponto de mudar a *correlação de forças* que estrutura o *bloco no poder*.

O próprio sistema eleitoral estadunidense demonstra tal diferenciação, na medida em que se trata de um *sistema pluripartidário*, todavia, que define as *regras do jogo* de tal forma a restringir a disputa pelo poder a apenas dois partidos políticos. Na esfera das relações internacionais, poder-se-ia observar o modelo de participação e decisão da ONU, que por um lado apresenta uma *Assembléia* fictícia, na qual todos participam; e, por outro lado, as decisões estão submetidas a uma *oligarquia internacional* que concentra o poder no *Conselho de Segurança*.

Ora, a *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa desenvolvera uma concepção aristocrática de partido político, que o inscrivera no marco da legitimação do Estado Moderno, de tal forma que sua principal preocupação encontrara-se na constante e ininterrupta composição e recomposição do governo, bem como a viabilização da governança como forma de produção e reprodução do sistema político-econômico e sócio-cultural, posto na e pelas formas de organização e administração da vida social. Neste sentido, os partidos políticos adquiriram uma função social fundamental na nova sociabilidade, visto que se tornou a principal forma de organização das *frações* de *classes dominantes*, bem como o principal mecanismo de regulação e normatização das *regras do jogo* de disputa pelo poder, confundindo-se ele próprio com o Estado.

Este breve parêntese, para discutir a questão do Partido Político tornara-se necessário, na medida em que a afirmação de Habermas acerca dos Partidos Políticos não pode ser constatada na realidade efetiva das coisas. Ora, sem sobra de dúvidas, os Partidos políticos têm desempenhado, com muito sucesso, o papel de construir o consenso e formar a opinião pública. Neste sentido, sua capacidade em constituir a *hegemonia civil* acerca de seus projetos é inquestionável. Um dos indicadores político-econômico e sócio-culturais, de tal sucesso e capacidade pode ser constatado a partir da análise da crise dos de 1970, a partir da qual se constituíra um conjunto de avanços da economia política do capital sobre o trabalho, que apesar das crises constantes, demonstrara grande poder de dominação e direção, na medida em que resistira até os dias atuais.

> O capitalismo regulado pelo Estado, surgido a título de reação contra as ameaças ao sistema, geradas pelo antagonismo aberto entre as classes, vem apaziguar o conflito de classes. O sistema do capitalismo em fase tardia é definido por uma política de indenizações que garante a fidelidade das massas assalariadas, isto é, por uma política de evitar conflitos. Conflitos que não podem mais tomar a forma de um conflito de classes. (HABERMAS, 1975, p.323).

A *crise estrutural do capital* aberta em meados dos anos de 1970, por um lado expressara os limites de um modelo de acumulação do capital, fundamentado em uma concepção de conciliação entre as organizações classistas, que tinha como principais sujeitos coletivos os Partidos e os Sindicatos; por outro lado, mesmo em um contexto de crise econômica profunda, a *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa constituiu um tipo particular de consenso que se aprofundara nos anos subseqüentes e que se constituiu em

uma *hegemonia civil* tal, que as formas de organização das classes subalternas não conseguiram se contrapor. Isso por diversos motivos. Os Partidos Políticos que expressam os múltiplos e diversos interesses das *classes dominantes* confluem em uma mesma direção, ao mesmo tempo, os Partidos de Massa, historicamente vinculados as *classes subalternas*, abandonaram suas posições de classe opositoras e passaram a incorporar os princípios da *real politik* – até como forma de sobreviverem em um contexto de forte ofensiva do capital contra o trabalho –. Este processo de atração das organizações das *classes subalternas* para o eixo hegemônico das *classes dominantes* converteram os Partidos de Massa em instrumentos burocrático-administrativos do Estado, igualando-se aos Partidos do *status quo*. Este movimento de cooptação estabelecera uma nova estrutura política.

É por isso que Marx diz, com toda razão, que a política deve desaparecer no comunismo. Na medida em que a política caracteriza-se por ser a forma, na e pela qual se organiza e administra; e, no caso da modernidade, se normatiza e institucionaliza as *regras do jogo*, de disputa pelo poder, aquela só pode ser a forma mediativa de uma pré-história da humanidade, pois se trata de regular e administrar as desigualdades e diferenças entre os *grupos sociais* e/ou as *frações de classes*, que compõem tanto as *classes subalternas*, quanto as *classes dominantes*, a fim de *estratificá-las* e *hierarquizá-las* em determinadas estruturas sociais, a partir de processos de fetichização da própria política, de tal forma a compreendê-la enquanto manifestação de uma pretensa natureza humana, necessária e desejável, bem como ineliminável da vida social.

Em uma formação social, na qual prevalece à *luta de classes*, a forma mediativa, necessária e desejável, para que os indivíduos, bem como os *grupos sociais*, possam (con)viver em sociedade, só poderia ser a política, não porque tenham uma natureza destrutiva, como afirmara Hobbes (HOBBES, 1999) – *Lupus est homo homini non homo* –, mas porque a *luta de classes* os conduzira a uma oposição tal, que no limite manifesta-se na e pela destruição mútua. Ora, neste sentido, a *emancipação humana* só poderia ser a superação da pré-história e a abertura da história humana, que para se efetivar deveria, necessariamente, suprimir a política enquanto forma mediativa da vida social.

Obviamente, que não se trata de afirmar aqui que a política possui uma natureza malévola, *em-sí-mesmada*, pelo contrário, trata-se de compreendê-la enquanto uma *relação*

social de classe, necessária a formas de sociabilidades que só puderam se determinar plenamente na modernidade, com o capitalismo. Assim, a modernidade fez com que a própria política se determinasse plenamente, de tal forma a manifestar os seus limites. O limite da política é a constituição do Estado Democrático de Direito, ou seja, a garantia universal da *emancipação política* (SILVA, 2011). Todavia, esta garantia não elimina o motor da vida social, que é a *luta de classes*. É justamente com esta contradição ineliminável da sociedade capitalista, que os pensadores liberal-burgueses contemporâneos, inclusive Habermas, tiveram que lhe dar; e, obviamente não encontraram respostas objetivas e subjetivas, de tal forma que tiveram que contingenciar a razão e conduzir o conhecimento ao mundo da metafísica transcendental, no e a partir do qual se pudera desenvolver fórmulas complexas e competentes que, ao fim e ao cabo, não foram capazes de ultrapassar os limites de uma sofisticada *apologética burguesa*.

Esta é a principal diferença entre o *liberalismo clássico* e o *neoliberalismo* (SILVA, 2013), enquanto o primeiro estivera preocupado em compreender e intervir no real, inclusive expondo os limites e contradições de seus mecanismos e instrumentos de compreensão e intervenção; o segundo, municiado de todos os instrumentos compreensivos e de intervenção, legados por toda uma geração de intelectuais honestos, não poderiam reconhecer tais instrumentos de compreensão e intervenção; no máximo, poderiam ocupar prateleiras de bibliotecas para que se pudesse conhecer a pré-história da humanidade, na medida em que a *luta de classes* lhes impunha a obrigação de justificar e legitimar uma forma de sociabilidade que clama em todas as suas esferas por sua supressão. Neste sentido, tais intelectuais abandonaram a racionalidade e o conhecimento e passaram a navegar pelas águas turvas da *apologética burguesa*. Ora, como se pôde observar, a questão do Partido, bem como sua *função social*, é uma das questões-chaves da sociedade contemporânea, sem a qual, certamente, não se poderia compreendê-la.

Parte III: Sociedade fragmentária e o irracionalismo da bidimensionalidade.

A discussão acerca do sujeito coletivo das *classes fundamentais* do *modo de produção capitalista*, ou da sociabilidade burguesa, se assim quisermos, torna-se de fundamental importância para se compreender a *função social* da *teoria do agir*

comunicativo, na medida em que traça certa cisão, entre: *sociedade civil-burguesa*; *sociedade política*; e, *cultura social*. No âmbito da *batalha das idéias*, tal cisão torna-se uma fórmula sofisiticada, na medida em que a *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes* passa a fragmentar o real, de tal forma que reste apenas impressões subjetivas mistificadas. A relação e interligação entre as esferas sistêmicas autônomas da sociedade se dariam a partir de sua concepção de *integração*, que também se subdividiria em duas esferas disitintas: a) *integração social*; e, b) *integração sistêmica*.

Neste marco teórico-analítico, Habermas concebera o mundo social fragmentado e dissolvido em percepções que denominara de *sistemas administrativo* e *econômico*. De acordo com Habermas, tais sistemas caracterizar-se-iam por serem formas de operacionalidade sistêmicas que ao se determinarem teriam reduzido a complexidade do *mundo social*. Tal processo ocorrera a partir de dois mecanismos sistêmicos centrais, na *teoria dos sistemas* de Habermas: *dinheiro* e *poder*[49]. Poder-se-ia dizer que *dinheiro* e *poder* converteram-se em formas determinativas que acabaram por estruturar os sistemas, *econômico* e *administrativo*.

No complexo categorial de Habermas, a sociedade caracterizar-se-ia por ser um complexo que se dividiria em diversas esferas autônomas e, portanto, se relacionariam autonomamente umas com as outras, categórica e metafisicamente. Neste sentido, o filósofo alemão buscara constituir instrumentos analíticos de diferenciação entre as formas e os tipos de *integração*, que ocorreriam em sua *sociedade bidimensional*. Assim, para Habermas, existiriam dois tipos de *integração* na *sociedade bidimensional*: a *integração social* e a *integração sistêmica*, cada qual correspondente a uma estrutura sistêmica. A primeira forma de *integração* fundamentaria-se, se desenvolveria e orientaria-se, a partir da *ação dos atores*; enquanto a segunda, determinaria-se a partir de tais orientações. Tratar-se-ia, portanto, do pressuposto que compreendera o processo de *integração* na e pela *estrutura sistêmica*, na e a partir da qual as ações dos indivíduos estariam orientadas e estariam coordenadas por meio de formas de interdependências funcionais. Por outro lado, a

[49] Patologias sociais surgem apenas como conseqüência de uma invasão das relações de troca e das regulamentações burocráticas nos âmbitos nucleares de comunicação das esferas privadas e públicas do mundo da vida. Essas patologias não se limitam a estruturas de personalidade, elas atingem na mesma medida a permanência de sentido e a dinâmica da integração social. Essa interação ente sistema e mundo da vida reflete-se na divisão do trabalho desequilibrada entre as três forças (*Gewalten*) que mantêm a unidade das sociedades modernas – entre, por um lado, a solidariedade e, por outro, o dinheiro e o poder administrativo (HABERMAS, 2001a, p.195).

integração social orientaria as ações dos indivíduos, de tal forma que seriam coordenadas por meio da construção de certo tipo de consenso, ordenados normativamente.

Ou seja, Habermas apontara para dois tipos de integração que orientaria e coordenaria as ações individuais, de formas separadas, como se as estruturas sistêmicas não fossem sociais, mas um tipo particular e específico de patologia que teria surgido na sociedade moderna[50], de tal forma a interfer e corromper o organismo social. Tratar-se-ia, portanto, de modelos conceituais que expressariam formas distintas de *integração*. Enquanto a *integração social* expressaria as formas de identidade; a *integração sistêmica* expressaria as formas de regulação. (HABERMAS, 1991a, p.252-3).

Seria, justamente, neste ponto de divisão da sociedade em esferas de integração autônomas, que se encontraria o ponto de contato entre os *novos movimentos sociais* e a concepção de *nova esquerda*, fragmentada e fragmentadora. Pode-se dizer que a partir de tais elementos, surgira a definição de sociedade proposta por Habermas: [...] contexto de ação de grupos sociais socialmente integrados e estabilizados pelo sistema. [...] (HABERMAS, 2012b, p.220). Ou seja, a sociedade seria uma determinação mágica, que teria sido imposta aos indivíduos, na e a partir da qual os indivíduos agiriam e integrariam-se, uns aos outros, e que teria no mecanismo sistêmico seu ponto de estabilização. Neste sentido, a concepção de sociedade de Habermas assemelhar-se-ia e aproximaria-se de um tipo particular de neopositivismo, inscrito nos marcos teóricos da teoria social presente na obra de Georg Herbert Mead, que tem como fundamentação o positivismo de Emile Durkheim.

> As formas democráticas de formação da vontade política e a moral universalista são, segundo o próprio diagnóstico de Durkheim, demasiado débeis para conter os efeitos desintegradores da divisão social do trabalho. Durkheim observa como as sociedades capitalistas industriais se vêem arrastadas a um estado de anomia. E esta anomia se origina, segundo ele, nesses mesmos processos de diferenciação do qual deveria surgir, com a necessidade de uma 'lei natural', uma nova moral [...]. Durkheim trata de

[50] [...] nas sociedades modernas forma-se uma consciência comum difusa baseada em projetos polifônicos e opacos de totalidade. Tal consciência pode concentrar-se e articular-se de maneira mais clara com o auxílio de temas específicos e de contribuições ordenadas; nos processos de comunicação de grau superior e condensados de uma esfera pública, ela chega à maior claridade [...]. Nas esferas públicas, os processos de formação da opinião e da vontade são institucionalizados e, por mais especializados que possam ser, estão orientados para a difusão e à interpenetração [...]. Todas as esferas públicas parciais remetem a uma esfera pública abrangente em que a sociedade em seu todo desenvolve um saber de si mesma (HABERMAS, 2002, p.499-500).

> resolver o paradoxo distinguindo entre os fenômenos normais da divisão social do trabalho e 'a divisão anômica do trabalho'. Seu exemplo central de divisão anômica do trabalho é 'a hostilidade entre trabalho e capital'. Mas as análises que Durkheim leva a cabo no livro terceiro põem de manifesto o círculo vicioso em que se vê envolto. Por uma parte, se atém a tese de que as regras morais que fazem possível a solidariedade orgânica, 'no estado normal, emanam por si só da divisão do trabalho'. Mas, por outro lado, explica o caráter disfuncional de determinadas formas de divisão do trabalho pela ausência de tais regulações normativas (HABERMAS, 1988b, p.166).

Ora, de acordo com Habermas (1988b, p.166), "[...] a diferenciação do sistema da economia de mercado, com a complexidade que carrega, destrói as formas tradicionais de solidariedade sem gerar ao mesmo tempo orientações normativas que possam assegurar a forma orgânica de solidariedade [...]". Como a sociedade é algo exterior ao indivíduo e se impõem a ele de forma coercitiva e generalizada – um *fato social* durkheimiano –, Habermas observa que por um lado existe um mecanismo de integração e organização, orientado pelos mecanismos *dinheiro* e *poder*; e, por outro, existe um mecanismo de integração e organização, orientado pelos mecanismos de formação de consenso. Há uma contradição entre as formas de integração que colocam em crise a sociedade, na medida em que somente a segunda forma de integração está completamente voltada e orientada na e pela linguagem, que busca o consenso normativo e o conhecimento cultural compartilhado. Somente na esfera do *mundo da vida*, no qual se desenvolve um tipo de integração social voltada a intercompreensão, é que se poderia observar a *ação comunicativa* e que, portanto, poderia explicá-lo.

Em um dos mundos habermasianos, ou seja, no *mundo da vida*, poder-se-ia observar um conjunto de elementos capazes de explicar sua complexidade a partir da *ação comunicativa*, sejam eles: a) *as ordens de comportamento legítimo*; b) *a constituição e reprodução de um saber válido*; e, c) *a formação de individualidades e competências pessoais*. (SCHUMACHER, 2000). Torna-se importante destacar, que tanto o *mundo da vida* quanto o *sistema*, encontrar-se-iam inseridos em uma *teoria da ação*, que poderiam ser explicados a partir de componentes estruturais, bem como sua relação com a *teoria da ação social* weberiana.

Para Habermas, a categoria *mundo da vida*, possui certo tipo de primazia metodológica na *teoria da ação comunicativa*, na medida em que todos os fenômenos

sociais apontados, de alguma maneira, passam por um processo descritivo, que seria realizado nos e pelos termos advindos da linguagem dos *atores sociais*, e que, portanto, somente poderia ser encontrada, na esfera da *teoria da ação social*. Neste momento, a concepção bidimensional da sociedade estrutura um conjunto de categorias que conduzem a obra para a conformação de uma *teoria do conhecimento*, que separa cultura, política e economia – aplicável ao conjunto das ciências sociais. Neste sentido, a determinidade das relações sociais da esfera da reprodução material[51], repousaria no *mundo da vida*, que está completamente cindida dos *sistemas administrativos* e *econômicos*, ou se quisermos das formas determinativas *dinheiro* e *poder*, nos e pelos quais se desenvolveriam as reproduções simbólicas. Todavia, apesar da cisão entre tais esferas, poder-se-ia observar certo tipo de inter-relação existente; de tal forma, que as patologias sociais da modernidade encontrar-se-iam justamente no tipo de relações existente entre *sistema* e *mundo da vida*, na medida em que tal tipo de relação caracterizar-se-ia, precisamente, pelo fenômeno social patológico que Habermas denominara de *colonização do mundo da vida.*

> [...] Para análise dos processos de modernização, o resultado é a hipótese global de que um mundo da vida progressivamente racionalizado está simultaneamente desligado e dependente de domínios formalmente organizados cada vez mais complexos. Essa dependência, que se origina de uma mediatização do mundo da vida, pelos imperativos do sistema, toma formas socialmente patológicas de uma colonização interna, na medida em que os desequilíbrios críticos na reprodução material (as crises de regulação acessíveis a uma análise em termos de teoria do sistema) não podem mais ser evitadas senão ao preço de perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida (só é ao preço de crises ou de patologias vivenciadas subjetividade e que ameaçam a identidade). (HABERMAS, 2012b, p.335-6).

O fenômeno social, das patologias da modernidade encontrar-se-ia justamente nesta contradição existente *mundo da vida* e *sistema*, pelo fato desta bidimensionalidade cindir a esfera da *reprodução material* e *simbólica*. Para Habermas, a reprodução simbólica não deveria estar submetida à esfera sistêmica, pois é exatamente nesta relação que se encontrariam as patologias sociais, na medida em que a reprodução simbólica não se daria a partir da *ação comunicativa*. Ou seja, a esfera da reprodução simbólica se daria a partir dos

[51] A reprodução material da sociedade, as garantias de sua existência física, tanto frente ao interior como ao exterior, permanecem eliminadas da imagem de uma sociedade entendida exclusivamente como um mundo da vida comunicativamente estruturado. Mead passa por alto a economia, a estratégia, a luta pelo poder político; somente atende à lógica e não à dinâmica da evolução social (HABERMAS, 1988b, p.159).

mecanismos *dinheiro* e *poder*, portanto, não se dariam nem estariam voltados a intercompreensão.

Neste sentido, a forma de reprodução simbólica só poderia se dar a partir de formas patológicas, na medida em que o advento do capitalismo teria produzido formas de integração, a partir das quais o *mundo da vida* seria progressivamente colonizado pelos *sistemas administrativo* e *econômico*, ou se quisermos, pelas formas *dinheiro* e *poder*. Os processos de racionalização, burocratização e comercialização, advindos da esfera *sistêmica*, passaram a determinar as formas de institucionalização, de tal forma a interferir diretamente nos processos: *educativo*, de *integração social* e na própria *socialização*. Portanto, de acordo com Habermas, a modernidade teria inaugurado uma cisão entre a cultura de especialistas e a prática cotidiana, de tal forma que a segunda seria completamente determinada pela primeira. Este processo seria responsável pela produção de patologias, na medida em que a modernidade teria produzido uma cultura de especialistas, advinda do *mundo sistêmico*, que teria fragmentado, a partir dos mecanismos *dinheiro* e *poder*, a prática comunicativa cotidiana. Neste sentido, o processo de institucionalização, presente no *mundo da vida*, estaria completamente submetido às regras e normas de reprodução dos *sistemas administrativo* e *econômico*.

Ao interferir e, de certa forma, determinar os processos: *educativo*, de *integração social* e de *socialização*; os processos de *racionalização*, *burocratização* e *comercialização*, teriam interferido nos processos constitutivos das *visões de mundo*. Para analisar esta interferência sistêmica na conformação das *visões de mundo*, Habermas recorrera ao conceito piagetiano de *ontogênese do desenvolvimento cognitivo*, como forma de apreender a perspectiva da delimitação progressiva dos *mundos objetivo* e *social* em relação ao *subjetivo*. Tratar-se-ia, portanto, de um resgate da teoria do *desenvolvimento cognitivo* de Jean Piaget, entendida na perspectiva construtivista de um universo exterior e de referência. A partir dessa referência piagetiana, Habermas utilizara o conceito para relacionar e delimitar suas concepções de *mundo objetivo*, *social* e *subjetivo*, a partir das quais poderia conceber formas de descentração das *visões de mundo*.

Nestes termos, poder-se-ia dizer que o processo de racionalização do *mundo da vida* se desdobraria em duas formas que se contraporiam uma a outra. Por um lado, desenvolveria-se e aumentaria as potencialidades de articulação entre a esfera da

reprodução simbólica à base de validade do discurso; e, ao mesmo tempo, por outro lado, criaria-se as condições necessárias para que se aumentasse progressivamente a complexidade dos mecanismos sistêmicos, de tal forma a pressionar constantemente o *mundo da vida*.

Os processos de modernização da sociedade ocidental conduziram-na a diferenciação e separação de dois *subsistemas* – *administrativo* e *econômico* –, do *mundo da vida*. Entretanto, tanto *sistema administrativo* quanto *econômico* seriam domínios de ação socialmente integrados ao *mundo da vida*. Por um lado, poder-se-ia observar que na *esfera privada* o centro institucional seria a família, na e a partir da qual se desenvolveria formas de *sistema econômico*; por outro lado, o núcleo institucional do *espaço público* seriam as redes de comunicação, a partir das quais se desenvolveria o *sistema administrativo.*

Desta forma, a *teoria social* habermasiana entende que existiria uma contraposição entre, de um lado a *esfera privada* e o *sistema econômico*, na e pela qual se desenvolveria certo tipo de relação entre *consumidor* e *empregador*; e, do outro lado, entre o *espaço público* e o *sistema administrativo*, na e pela qual se desenvolveria outro tipo de relação, entre *cliente* e *Estado* – neste sentido o cidadão passaria a ser visto enquanto *cliente do Estado* e não enquanto *sujeito de direito*, membro do Estado-nacional que possui direitos que devem ser garantidos por aquele. Tratar-se-ia de um novo paradigma para as políticas públicas que passariam a conformar o discurso cotidiano que legitimaria o Estado neoliberal.

Resumindo: na relação estabelecida entre *esfera privada* e *sistema econômico*, os *empregados* trocariam sua força de trabalho por salário, ao mesmo tempo, em que *consumidores* trocariam demandas por bens de serviço; já na relação entre *espaço público* e *sistema administrativo*, enquanto *clientes* pagariam impostos em troca de resultados de organização, já enquanto *cidadãos* trocariam sua lealdade por decisões políticas. A cisão psicofísica dos indivíduos converter-se-ia em principal elemento *reificado* de dominação. Observa-se formas de manifestação e determinação de indivíduos, completamente fragmentados, mônadas individual-singulares, forçados a se relacionarem de forma recíproca, a partir de formas de cooperação forçadas, que se opõem mutuamente a partir de seus interesses específicos, de tal forma a não existir nenhum princípio ético orientador da

vida social – nem consigo, nem com o *outro* e muito menos com as formas de cooperação, administração e organização social, criadas mesmo que de maneira *reificada*, no processo de determinação do *ser social* –, apenas o mais puro e manifesto interesse dos indivíduos, que se opõem de forma direta e indireta uns aos outros. No primeiro caso, o indivíduo é fragmentado em duas partes e sua forma se determina a partir de dois papeis que ocupa na sociedade, *empregado* e *consumidor*, o primeiro mediado pelo *medium poder* e o segundo pelo *medium dinheiro*; enquanto que no segundo, a partir de mais uma fragmentação dupla, a forma dos indivíduos se determina a partir de outros dois papéis, o de *cliente* e de *cidadãos*, ambos mediados pelo *medium poder*.

Ora, com isso, Habermas quer dizer que as formas de mediatizações existentes entre *sistema* e *mundo da vida*, com o desenvolvimento e avanço do processo de modernização teria constituído um processo de *colonização interna do mundo da vida*, na medida em que os mecanismos *sistêmicos* – *dinheiro* e *poder* – caracterizar-se-iam por ser a principal forma de mediatização, de tal forma a penetrar a tessitura social do *mundo da vida*, tornando-se eles próprios responsáveis pelos processos de *reprodução cultural*, *integração social* e *formação de identidades.*

Neste sentido, as possibilidades de incorporação de tais esferas a *ação comunicativa*, acabaria por gerar um conjunto de patologias sociais para o domínio da linguagem e da cultura, bem como a oposição de vários indivíduos do *mundo da vida*. Para Habermas, o processo de *colonização interna do mundo da vida*, teria conduzido a formas de empobrecimento e especialização da linguagem, de tal forma a constituir *patologias sociais* capazes de desconectar a *coordenação da ação* de suas relações existentes com o próprio *mundo da vida*. Neste sentido, poder-se-ia detectar configurações de transferência dos *processos de interação* mediados pela linguagem para esferas inteiramente constituídas e determinadas no e pelo *mecanismo sistêmico*, na medida em que tal processo se enraízaria e interferiria diretamente nos processos de interação, desenvolvendo-se conjuntamente formas de alienação que se manifestariam nas próprias objetivações das relações estabelecidas no *mundo da vida*.

Pode-se dizer que para Habermas, a alienação se caracterizaria por ser uma *patologia social*, manifesta na e pelas objetivações de relações sociais, de um *mundo da vida* inteiramente *colonizado*, na medida em que as próprias *reproduções simbólicas* se

encontrariam inteiramente submetidas ao *sistema*. Ao controlar os processos e formas de interação os mecanismos sistêmicos incorporariam uma forma funcional de razão, constituída na e pela própria esfera sistêmica, que visaria única e exclusivamente a sua reprodução. A tese de Habermas, acerca da categoria da *colonização interna do mundo da vida*, é a de que o sistema invadiria os domínios de ação socialmente integrados, de tal forma a condicioná-los a outra forma mediativa.

Tal processo, afirmara Habermas (2012b), ocorrera devido o *processo de acumulação* e *valorização do capital*, já apontado por Marx. Todavia, de acordo com Habermas, a *teoria social* marxiana caracterizar-se-ia por ser monista e, portanto, falha na medida em que não conseguira captar todas as dimensões sistêmicas da sociedade capitalista, de tal forma a restringir-se somente a esfera sistêmica econômica[52]. Tratar-se-ia, portanto, de um tipo de *teoria social*, de tipo monista, enraizada nas concepções da *Escola de Mileto*, que buscava explicar a realidade a partir de fenômenos físicos. De acordo com Habermas:

> [...] técnica e ciência moderna tornaram-se a principal força produtiva, com o que caem por terra as condições de aplicação da *teoria do valor do trabalho* de Marx. Não é mais sensato querer calcular as verbas de capital, para investimentos em pesquisa e desenvolvimento, à base do valor da força de trabalho não qualificado (simples), se o progresso técnico-científico tornou-se uma fonte independente de mais-valia, face à qual, a única fonte de mais-valia considerada por Marx, a força de trabalho dos produtores imediatos, perde cada vez mais seu peso (HABERMAS, 1975, p.320-321).

E, complementa:

> Assim que abandonamos a compreensão da sociedade – no sujeito da filosofia da práxis – como um macro-sujeito auto-referencial que engloba os sujeitos particulares, anulam-se as correspondentes representações modelares para o diagnóstico e a solução da crise: a ruptura e a revolução (HABERMAS, 2002, p.482).

Lukács esclareceria a leitura que Habermas fizera de Marx e da *filosofia da práxis*, da seguinte maneira:

---

[52] Marx escolhera o trabalho como conceito fundamental porque pôde observar como as estruturas da sociedade burguesa eram *cada vez mais fortemente* marcadas pelo trabalho abstrato, isto é, pelo tipo de um trabalho assalariado regulado pelo mercado, explorado capitalisticamente e organizado em forma de empresas. Entretanto, essa tendência enfraqueceu-se nitidamente nesse meio tempo (HABERMAS, 2002, p.483).

> [...] Tanto no plano ideológico quanto no econômico, proletariado e burguesia são classes necessariamente correlatas. O mesmo processo que, do ponto de vista da burguesia, aparece como um processo de dissolução, como uma crise permanente, para o proletariado significa uma acumulação de forças, o trampolim para a vitória, embora também assuma, sem dúvida, a forma de uma crise. Ideologicamente, isso significa que a mesma compreensão crescente da essência da sociedade, em que se reflete a lenta agonia da burguesia, tem para o proletariado o sentido de um crescimento contínuo de poder. Para o proletariado, a verdade é uma arma portadora da vitória e o é tanto mais quanto mais audaciosa for. A raiva desesperada com que a ciência burguesa combate o materialismo histórico é compreensível: tão logo se vê obrigada a colocar-se ideologicamente nesse terreno, está perdida. Isso também permite compreender por que, para o proletariado, e somente para o proletariado, uma noção correta da essência da sociedade é um fator de poder de primeiríssima ordem, talvez até a arma decisiva (LUKÁCS, 2012, p.170-1).

Por de trás do ataque áspero que Habermas realiza contra a *filosofia da práxis*, encontra-se a tentativa de reconstituição de um *projeto de modernidade*, compreendido enquanto incabado. A concepção de uma *modernidade inacabada* é o órgão pulsante do *neocontratualismo* de Habermas, visto que somente a partir de uma *teoria da modernidade*, poderia propor uma *teoria dupla de racionalização*, capaz de articular os princípios e os fundamentos da *ação comunicativa*, mediada por uma pseudo *ética do discurso*, a partir da qual se poderia almejar formas de consenso, sempre orientado no e pelo *princípio do melhor argumento*.

Contrapondo-se a *filosofia da práxis*[53], Habermas fundamentara a sua explicação na tese da existência de dois subsistemas que atuariam em esferas distintas e autônomas – *sistema econômico* e *sistema administrativo* –, sendo, portanto, a partir de tal compreensão que se poderia explicar o processo de realização do capital, que se daria no interior do modelo de conexão entre *sistema* e *mundo da vida*.

A tese de Habermas não é nova, poderia-se resumi-la na afirmação de Norberto Bobbio (BOBBIO, 1979), de que Marx não teria uma teoria do Estado e que, portanto, não seria capaz de explicá-lo, tampouco explicar suas variantes. Para Habermas, o fato de o Estado tentar controlar as crises a partir de sua intervenção manifestaria uma vontade de

[53] A filosofia da práxis: [...] permanece uma variante da filosofia do sujeito que, de fato, assenta a razão não na reflexão do sujeito cognoscente, mas na racionalidade com respeito a fins do sujeito agente. Nas relações entre um ator e um mundo de objetos perceptíveis e manipuláveis, só se leva em consideração uma racionalidade cognitivo-instrumental; e dessa racionalidade com respeito a fins não nasce o poder unificador da razão, representado agora como práxis emancipadora (HABERMAS, 2002, p.93).

limitar o crescimento econômico, de tal forma a buscar compensar seus efeitos negativos. Ao fazê-lo, deslocaria as tendências à crise para outras esferas, provocando-se assim outras formas de conflito que não teria nenhuma relação com as *classes sociais*, na medida em que o conflito se daria entre as dimensões *sistêmicas* e *mundo da vida*, ou seja, tratar-se-ia de um conflito entre *consumidor de bens* e *serviços e clientes do Estado*. Habermas teria deslocado o conflito permanente e irredutível presente na e pelas contradições existentes nas relações entre as *classes sociais fundamentais* da sociabilidade burguesa, para a esfera da imediaticidade, na qual estaria presente o indivíduo cindido com o *outro* e consigo mesmo, no qual prevaleceria a concepção de estado de natureza hobesiano.

Resumindo: Habermas teria deslocado o conflito da esfera da mediação para afirmar sua aparência imediata enquanto seu ser precisamente assim. Tratar-se-ia de uma divisão mecânica, entre cultura, economia e política, apesar da sofisticação e da complexidade do complexo categorial, bem como da construção metodológica empregada em sua *teoria social*.

Dentro desta concepção o *direito* passaria a ocupar papel central na resolução dos conflitos. O *direito* apareceria na *teoria social* e *política* de Habermas enquanto esfera autônoma que nos *processos de racionalização* e *secularização* das sociedades modernas teria se separado da moral, bem como separado direito público e privado; e, portanto, estaria aportado na normatividade e no potencial normativo da diferenciação entre *sistema* e *mundo da vida*. Assim, o *direito* teria se manifestado nas sociedades contemporâneas a partir de *patologias sociais*, a partir das quais os processos jurídicos caracterizar-se-iam por serem portadores de formas de *colonização do mundo da vida*. Neste sentido, o *direito* teria institucionalizado a independência *sistêmica* no *mundo da vida*, garantindo os processos de *controle-regulação*, fundamentados nas formas mediatizadas *sistêmicas*, *dinheiro* e *poder*. Assim sendo, o direito teria legalizado os mecanismos de reprodução sistêmica no *mundo da vida*.

Nestes termos, a *teoria social* e *política* habermasiana compreenderia o *direito* enquanto esfera responsável pela normatização jurídica do funcionamento autônomo, tanto do *sistema administrativo*, quanto do *sistema econômico*, a partir de princípios orientadores de processos de institucionalização dos discursos sobre normas sociais. Em outros termos, o direito caracterizar-se-ia por ser a forma mediativa capaz de garantir a existência e o

desenvolvimento da *Sociedade Política*, que encontraria sua forma melhor acabada em termos de administração e organização da vida social, objetiva e subjetivamente, no *Estado*; bem como, da *Sociedade Civil-burguesa*, na e pela qual se garantiria o espírito criativo do *livre mercado* às *mônadas individual-singulares* existentes nas sociedades contemporâneas, sob a forma de *indivíduos* que concorreriam uns com os outros naturalmente, mas criariam formas de cooperação, necessárias, mas não-desejáveis, para viverem socialmente (SILVA, 2011).

Tratar-se-ia da reafirmação da política enquanto esfera mediativa, necessária e desejável, bem como natural e inescapável, das relações sociais, nas suas mais variadas dimensões, inclusive e fundamentalmente na esfera da linguagem. Na *teoria bidimensional* da sociedade habermasiana, o *direito* assume um papel fundamental na tese da existência de certo tipo de *colonização do mundo da vida*, na medida em que coloca em pauta o fenômeno social da *juridificação*.

Segundo Habermas (2012b), existiram quatro grandes processos de *juridificação* que atravessou a modernidade: a) *processo de formação do Estado burguês*, que separou definitivamente direito público e privado; b) o *Estado de direito civil-burguês*, processo de garantia dos direitos civil-burgueses, frente ao Estado Absolutista; c) o *Estado democrático de direito*, que teria garantido os direitos políticos aos cidadãos, os introduzindo a uma ordem jurídico-política; e, d) *Estado social e democrático de direito*, que teria garantido os direitos sociais aos cidadãos a partir das intervenções do Estado na economia (HABERMAS, 2012b). Tratar-se-ia de uma tipologia do Estado liberal-burguesa, que ao fim e ao cabo, fundamentaram-se nos mesmos princípios, que foram melhor analisado pelo sociólogo inglês Thomas Humprey Marshall (1893-1981), em sua obra *Citizenship and social class and other essays*, na qual desenvolveu o conceito de *cidadania moderna* a partir de três processos de determinação e garantia do direito (MARSHALL, 1950).

> [...] O elemento civil é composto dos direitos necessários à liberdade individual – liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos, e o direito à justiça. Este último difere dos outros porque é o direito de defender e afirmar todos os direitos em termos de igualdade com os outros e pelo devido encaminhamento processual. Isto nos mostra que as instituições mais intimamente associadas com os direitos civis são os tribunais de justiça. Por elemento político se deve entender o direito de participar no exercício do poder político, como um membro de um organismo investido

> da autoridade política ou como um eleitor dos membros de tal organismo. As instituições correspondentes são o parlamento e conselhos do Governo local. O elemento social se refere a tudo o que vai desde o direito a um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar, por completo, na herança social e levar a vida de um ser civilizado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade. As instituições mais intimamente ligadas com ele são o sistema educacional e os serviços sociais (MARSHALL, 1950, p.64).

Jürgen Habermas caracterizara este processo de determinação do direito apresentado por Marshall – formas de determinação do conceito de *cidadania moderna* –, enquanto processos de *juridificação*. Segundo Habermas (2012b), o quarto *processo de juridificação*, carregaria consigo certa ambivalência, na medida em que ao garantir certos direitos, teriam retirado outros. Com relação a esta afirmação, poderia-se questionar Habermas: não seria este o processo 'natural' do direito? Ou seja, para que o direito beneficie uma parcela da sociedade, seria necessário que se retirasse direitos garantidos a outra parcela. Como por exemplo o direito a escravidão. Para que uma parcela da sociedade pudesse gozar do direito à propriedade de mercadorias vivas – pessoas –, era vedado qualquer tipo de direito a estas. Nem mesmo o direito a dispor de seu corpo e vender a sua força de trabalho. No entanto, com o abolicionismo, para que se fosse garantido os direitos civis dos escravos, fora necessário abolir o direito à propriedade do qual gozavam os grandes empresários agrário-exportadores. Assim sendo, o argumento de Habermas se tornaria vazio, visto que este seria o processo 'natural' do próprio desenvolvimento do direito. Visto que o direito expressa as determinações e as necessidades históricas de uma determinada forma de sociabilidade.

Neste sentido, Habermas:

> [...] trata de explicar a ambivalência do direito discutindo quatro problemas centrais em que os direitos de bem-estar são afetados pela extensão jurídico-burocrática recente, que funciona impondo limites à política social: 1) a necessidade de formular as garantias do Estado social como reivindicações jurídicas individuais, que intervém no mundo da vida trazendo conseqüências negativas para a autocompreensão do beneficiário, para as relações com familiares, amigos e vizinhos, assim como sobre a disponibilidade de participar em grupos solidários; 2) a especificação formal das condições de aplicação dos direitos sociais, que faz abstração da história e da forma de vidas concretas, submetendo-as ao direito e à administração, isolando psicológica e socialmente o cliente; 3) a implementação burocráticas dos direitos admitidos (relacionados com problemas sociais), através de organizações impessoais, informatizadas e distanciadas das situações concretas, que isolam espacial e temporalmente o cliente; e 4) o estabelecimento das reivindicações de bem-estar social

> sob a forma de compensações monetárias, redefinindo-as de maneira consumista em ocasiões (de desemprego, aposentadoria, etc.) em que não há geralmente a possibilidade de redefinir o consumo. [...] (SHUMACHER, 2000, p.195).

Esta forma de manifestação do direito expressaria a *colonização do mundo da vida*, na medida em que as próprias demandas que surgiriam no *mundo da vida* estariam mediatizadas pelos *mecanismos sistêmicos* – *dinheiro* e *poder* –, de tal forma a expressar a determinação sistêmica a partir da qual o direito interviria na vida cotidiana, ou seja, na esfera do *mundo da vida*. Todavia a mediatização correspondente não seria a linguagem – a *ação comunicativa* voltada a *intercompreensão* –, mas os próprios *mecanismos sistêmicos*. Do ponto de vista imediato, este discurso penetra o *senso comum* a partir dos *meios de comunicação* e de lideranças políticas neoconservadoras, que passam a caracterizar qualquer tipo de *direito social* enquanto *clientelismo/paternalismo*, ou coisa que o valha.

Neste sentido, de acordo com o neoconservadorismo, a forma de determinação do *Estado social*, constituiria um conjunto de relações *clientelistas*, na esfera do *mundo da vida*, de tal forma que se constituiria um conjunto de *patologias sociais* que expressariam a *colonização do mundo da vida* pelo *sistema*, na medida em que [...] quanto mais se acentua esse processo, tanto mais entram em cena os efeitos patológicos de uma extensão do direito que significa simultaneamente burocratização e monetarização de domínios centrais da vida cotidiana. [...] (HABERMAS, 2012b, p.400). Neste momento, Habermas demonstra a *função social* de sua tentativa de (re)significar os processos constitutivos da *cidadania moderna*, apontados por Marshall (1950), a fim de compor um sofisticado ataque ao processo de determinação de *acumulação do capital*, presente na estrutura do *Estado de bem-estar social*, que devido a sua natureza acabara por garantir um conjunto de direitos as *classes subalternas* (SILVA, 2013).

Para Habermas (2012b), todas as formas de garantia e extensão do direito presente no *Estado social* expressariam um conjunto de formas de desintegração dos contextos vividos, na medida em que estariam desprendidos dos mecanismos intercompreensivos de coordenação da ação, de tal forma a apenas expressarem e reproduzirem as formas sistêmicas, *dinheiro* e *poder*. O direito apareceria, portanto, enquanto um *medium*, a partir do qual se desenvolveria um conjunto de intervenções do *sistema administrativo* e *econômico*, com a finalidade de desenvolver um conjunto de políticas de bem-estar nas

diversas estruturas presentes no *mundo da vida*, de tal forma a converter contextos de *integração social* em mecanismos de *controle burocrático-monetário*. Do ponto de vista imediato, este é o argumento difundido no e pelo *senso comum*, pelos meios de comunicações e lideranças políticas, que criticam o *Bolsa Família*, enquanto política social do governo petista, em curso no Brasil desde de 2003. Com isso não quero dizer que exista um *Estado de bem-estar social* no Brasil. A questão fora apenas abordada a título de exemplo.

Trata-se de um argumento mais sofisticado para dizer que o *Estado de bem-estar social*, caracterizara-se por ser uma forma *clientelista* de determinação social que ferira o direito vital do liberalismo, ou seja, o direito individual. Todavia, como tal argumento demonstra todo seu caráter antidemocrático e antipopular, tanto em sua forma, quanto em conteúdo, tornara-se necessário adorná-lo com o máximo de abstrações possíveis, a fim de torná-lo palatável e justificável do ponto de vista técnico do direito. Segundo Habermas, esta forma de extensão do direito jurídico interferiria não somente nas formas de *integração social* do *mundo da vida*, mas nas próprias formas de organização dos *subsistemas administrativo* e *econômico*. Ou seja, por um lado, o *direito* apresentaria uma contradição insolúvel, na medida em que apresentaria duas esferas distintas de racionalização, pois se apresentaria enquanto *instituição* e, portanto, demonstrando sua esfera comunicativa; ao mesmo tempo em que apareceria enquanto *medium*, demonstrando sua esfera cognitivo-instrumentral.

Conclusão:

Buscou-se neste capítulo expor o quadro categorial analítico de Habermas, a partir do qual proprusera a retomada da discussão acerca da *teoria da modernidade*, de tal forma a compreender o *projeto de modernidade* enquanto *inacabado*. Ao compreendê-lo dessa maneira, propusera um tipo particular de *neocontratualismo* fundamentado em uma *teoria da dupla racionalização*, como forma de salvar o *projeto de modernidade*, por um lado, e diagnosticar as chamadas *patologias sociais*, por outro. Como se uma questão não tivesse nenhuma relação com a outra. Neste complexo cateogial, o *princípio do melhor argumento*, ou seja, a predominância do argumento racional na esfera da *ação e razão comunicativa*,

tornar-se-ia o fundamento do *neocontratualismo* de Habermas. Todavia, tratar-se-ia de um *neocontratualismo* sem sujeito coletivo, visto que buscara dissolver tanto a concepção de *partido político*, quanto de *classes sociais* em percepções subjetivistas, que acabaria conduzindo o *neocontratualismo* habermasiano para a esfera da metafísica presente no *idealismo transcendental*. Esse *neokantismo* de novo tipo carregaria consigo a insígnia da *regressão cultural*, visto que sua explicação da realidade social conduziria a teoria a um elogio a um tipo de sociabilidade degenerescente em todas as suas esferas e determinações sócio-culturais, objetivas e subjetivas, cabendo ao *intelectual orgânico* liberal-burguês ocultar tais processos.

CAPÍTULO V: O DESPARECIMENTO DA CONSCIÊNCIA NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO: A DISSOLUÇÃO DA HISTÓRIA E DO SUJEITO NA LINGUAGEM DO CONSENSO.

Introdução:

Segundo Habermas (1996), o fracasso do *historicismo*[54] – apesar de não limitar-se a isso, leia-se o fracasso das tentativas de superação da sociedade burguesa a partir da *teoria social* de Marx e suas experiências –, não teria deixado dúvidas acerca da inevitabilidade de uma sociedade centrada no Estado, ou seja, organizada e administrada a partir da forma mediativa da política.

Nicolau Maquiavel (1973) fora o primeiro grande pensador a desnudar e expor a natureza da política: *conquistar* e *manter* o poder. O processo de conquista do poder implicaria em ruptura com a ordem social anterior, de tal forma a alterar os fundamentos do poder até então estabelecido. No entanto, não bastaria conquistar o poder, a virtude do príncipe consistiria em sua capacidade de manutenção do poder conquistado. O processo constitutivo das *Revoluções Burguesas Clássicas*, carregam consigo esta dupla faceta, na primeira determinação histórico-social estivera presente os fundamentos de dissolução da ordem feudal e, ao mesmo tempo, o caráter de classe universal que a burguesia incorporara, de tal forma a colocar em pauta os princípios da universalização do *igualitarismo*, inscritos na forma do *sujeito de direito*. Todavia, quando este projeto civilizatório se impõe, a burguesia abandona progressivamente o seu caráter de *classe universal*, de tal forma a converter-se em *classe particular*, de tal forma a operar, única e exclusivamente, a partir de seus interesses de *classe*. Eis, a forma determinativa do segundo momento: *manutenção do poder*. Neste paradigma, a política elevou-se a sua forma determinativa última, de tal forma a demonstrar suas virtudes, na medida em que foi capaz de elevar, pela primeira vez na história da humanidade, uma *classe particular* a condição de *classe universal*; entretanto,

[54] [...] o *humanismo*, a teoria de que o homem é um produto de sua própria atividade, de sua história coletiva; o *historicismo concreto*, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a conseqüente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a *razão dialética*, em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do saber imediato‘ (intuição) e do entendimento‘ (intelecto analítico). (COUTINHO, 2010, p.28).

demonstrou os seus limites, enquanto forma mediativa da realidade social, na medida em que converteu-se em paradigma da inevitabilidade de sociedades complexas centradas no *Estado de Direito*. Ou seja, para a manutenção do porder estabelecido a política é convertida pelas *classes dominantes* em *pequena política*. É justamente esta forma da política que garante, justifica e legitima a manutenção da ordem sócio-metabólica liberal-burguesa. Entretanto, no processo de *conquista do poder*, a burguesia elevou a política a sua determinação plena – *grande política* –, de tal forma que a *novíssima classe* que nascera de seus ventres, pudera compreender seu fundamento e natureza. Não por um acaso, a *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa passara a fazer um elogio constante a política, mas não a qualquer política, tratar-se-ia de elogiar a *pequena política* – a política ordenada e normatizada na e pelas instituições jurídico-políticas do Estado de Direito –, na medida em que esta forma imediata da política convertera-se no fundamento da manutenção do poder instituído pela ordem sócio-metabólica liberal-burguesa. A forma imediata da política é o *direito* no plano universal; e, o *sujeito de direito*, no plano particular.

A forma mediativa histórico-social que compreendemos enquanto política determinou-se plenamente com as *Revoluções Burguesas Clássicas*, de tal forma a operar mudanças e transformações profundas no seio do Ocidente. No marco histórico-cultural e político-econômico das *Revoluções Burguesas Clássicas*, a política expressou todas as suas virtudes, no limite em que se tornou o epicentro das relações sociais e converteu-se na forma mediativa mais elevada da vida social, de tal forma a dissolver todas as formas de eticidade presentes, tanto nas sociedades medievais quanto aquelas presentes na antiguidade. A este processo de dissolução dos fundamentos éticos, a *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa denominou de *desencantamento do mundo* e *racionalização*. Ao mesmo tempo em que se dissolvera os princípios de eticidades míticos, colocara em seu lugar uma concepção de sociedade pragmática e utilitária, que teria na mônada individual-singular o centro de todas as relações sociais, que obviamente só poderia ser mediada pelo conflito de todos contra todos. Assim, a política teria se convertido em forma resolutiva mais racional dos conflitos, de tal forma a pacificar a sociedade, sem eliminar os conflitos sociais. Eis, o porquê a *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa compreendera que o homem possuira uma natureza negativa – fundamenta-se e legitima-se o paradigma da

inevitavibilidade das sociedades complexas centradas no Estado –, pois a forma determinativa do homem no processo constitutivo do capitalismo é a daquele homem do processo de *acumulação primitiva do capital*, no qual prevalece a lei do mais forte. Fora justamente neste contexto que a política assumira a forma de ética, de virtude mais elevada, na medida em que convertera-se em principal elemento capaz de controlar o processo generalizado de guerra de todos contra todos, tendo no Estado de Direito sua principal ferramenta de controle dos conflitos.

A tese do *contrato social* é a expressão mais elevada desta forma mediativa, que operara processos de transformações profundas, ao mesmo tempo, em que colocara o paradigma da inevitabilidade de sociedades complexas centradas no Estado, ou seja, organizada e administrada a partir da forma mediativa da política. Neste sentido, a forma mediativa da política conduzira a determinação plena das categorias histórico-sociais que expressam o surgimento da sociedade de classes: *a) modo de produção*; *b) classes sociais*; *c) divisão social do trabalho*; *d) propriedade privada*; e, *e) Estado*. O grande mérito de Marx fora o de compreender as *Revoluções Burguesas Clássicas* enquanto expressão desta determinidade da política, de tal forma a por a nú o seu movimento e dinâmica.

Neste sentido, a política possui um caráter positivo, na medida em que sua determinidade última é a *emancipação política*, que se universalizara de acordo com a *correlação de forças* entre as *classes fundamentais* do *modo de produção capitalista*, de tal forma a expressar seus próprios limites. Sua virtude e seu limite é o *igualitarismo*, expresso na forma do *sujeito de direito*, que só poderia ser garantido e universalizado na forma do Estado de Direito. Todavia, seu fundamento e sua natureza é a *desigualdade social*. Neste sentido, só poderia existir a forma mediativa da política em sociedades estruturadas na *desigualdade social* e, portanto, dividida em *classes sociais*. Marx percebera a positividade da política, ao denominar o processo sócio-cultural advindos das *Revoluções Burguesas Clássicas* de *emancipação política*. Ora, se Marx fala em *emancipação*, pressupõe-se que conceba que tal processo contenha *em-si* e *para-si* algum forma de positividade, na medida em que está inscrito em um projeto civilizatório. Entretanto, ao mesmo tempo em que emprega o substantivo *emancipação*, demonstra sua fragilidade e limites de tal processo ao empregar logo em seguida, o substantivo *política*.

Fora, justamente, neste sentido, que em *Sobre a questão judaica* (2010), Marx demarcara a real diferenciação entre *emancipação política* e *emancipação humana* – categorias inscritas no mesmo marco teórico-analítico da diferenciação presente em *Glosas Críticas*, entre *revolução política* e *revolução social* –. Ou seja, a política é positiva na medida em que produz algum tipo de *emancipação*, portanto, sua natureza não pode ser a *ontonegatividade*, como afirmara José Chasin (2000). Todavia, tal *emancipação* é limitada e restrita, na medida em que continua a eternizar a *desigualdade social*, enquanto fundamento da sociabilidade. Tratar-se-ia de superar o paradigma da inevitabilidade de uma sociedade centrada no Estado, ou seja, organizada e administrada a partir da forma mediativa da política. Tal superação, só poderia advir de uma *classe social universal*, capaz de dissolver não somente as *classes dominantes*, mas a si própria enquanto *classe* e elevar-se a uma compreensão ética, capaz de dissolver a própria política. Ao mesmo tempo em que Marx apontara para a positividade da política, apontara também para seus limites e, portanto, para sua negatividade – eternizar a sociedade de *classes* na forma da administração e organização da *desigualdade social* –. A este processo de dissolução da política e, portanto de um tipo de sociedade fundamentada na divisão sócio-cultural da humanidade em *classes sociais* – estruturadas na e pela *propriedade privada* –, fora que Marx denominara *revolução social*. Eis, o momento de superação e dissolução do paradigma da política. Ora, a *emancipação humana* significa a superação do paradigma da inevitabilidade de uma sociedade centrada no Estado, ou seja, organizada e administrada a partir da forma mediativa da política; e, ao mesmo tempo, a abertura de um paradigma histórico-cultural fundamentado em uma *ética humanista*.

A política – ou melhor dizendo, a *pequena política* –, convertera-se na forma imediata de administração e organização da vida social. Neste sentido, o *contrato social* aparecera como a forma mais elevada e melhor acabada de justificação e legitimação da ordem social estabelecida, na medida em que carregara consigo os pressupostos da universalização do *igualitarismo*, apesar de não determinar-se na forma da *igualdade jurídica* universal a priori, de tal determinação objetiva só poderia ocorrer a partir da *correlação de forças* entre as *classes sociais*, que poderia torná-lo mais ou menos universal. O paragima da inevitabilidade das sociedades complexas centradas no Estado, só poderia ser mantido – trata-se de legitimar a manutenção do poder conquistado –, a partir do mito

do *contrato social*, ou seja, da cultura do *fetiche da autolegislação*, que acabaria por conformar tanto a subjetividade das *classes dominantes*, quanto das *classes subalternas*. A forma objetiva imediata do *fetichismo da autolegislação* encontrar-se-ia determinada na figura do *sujeito de direito*, que ao se universalizar tornaria possível a passagem do *Estado de Direito* ao *Estado Democrático de Direito*.

A *teoria do neocontratualismo* encontrar-se-ia inscrita neste processo de reproprositura dos mitos do *contratualismo clássico*, bem como do *fetichismo da autolegislação*; que passaria a conformar não somente o ideário das *classes dominantes*, mas e fundamentalmente, das *classes subalternas*, a partir do fenômeno da *nova esquerda*. O fenômeno da *nova esquerda* é expressão material e espiritual da *hegemonia civil* liberal-burguesa. Trata-se do fenômeno do *transformismo*, ou seja, da *cooptação* generalizada das *frações de classes* dirigentes das organizações autônomas das *classes subalternas*. Neste novo paradigma, a *nova esquerda* hipoteca e renuncia ao projeto emancipatório de construção da *revolução social* e passa a movimentar-se nos marcos da *pequena política* e da reprodução do capital. Sua *função social* passa a ser a de administrar e organizar o processo de produção e reprodução do capital, com vistas à universalização do princípio da mônada individual-singular expressa jurídico-politicamente no *sujeito de direito*. Tal projeto administrativo-organizativo da lógica da reprodução do capital, opera-se a partir do princípio da *conciliação entre classes*. O *contrato social* passa a ser incorporado pela nova esquerda, enquanto princípio primígeno da universalização do igualitarismo. Eis, o momento objetivo e subjetivo da consubstanciação da *hegemonia civil* liberal-burguesa, convertida em *regressão cultural*. Fora, justamente, a este processo, constituído a partir do projeto neocontratualista, que denominamos de *social-liberalismo*. Assim, o *social-liberalismo* convertera-se na fórmula a partir do qual a *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa, reconstituíra o *consenso social* acerca do paradigma da inevitabilidade da centralidade do Estado de Direito, de tal forma a tornar-se hegemônica, *cooptando* as *frações de classes* dirigentes das *classes sublaternas*; e, avançando progressivamente sobre a economia política do trabalho.

Parte I: O *combate pela consciência* e a *apologética burguesa*.

Neste contexto, no qual a imediaticidade emerge enquanto fundamento de um discurso mediativo *ideo-reflexivo*, poder-se-ia compreender a propositura da teoria do *fim da história* de Francis Fukuyama, na medida em que tal pressuposto emergira de diversas maneiras em toda a *intelecutalidade orgânica* liberal-burguesa contemporânea. Ou seja, a idéia de que a história se encerraria com a *democracia liberal* e o *livre mercado*, não seria uma loucura fukuyaniana, mas o projeto político-intelectual das *classes dominantes*, que apesar das constantes crises enfrentadas e, fudamentalmente da crise de sociabilidade, conseguiram forjar uma *hegemonia civil* relativamente sólida e perene, ao mesmo tempo, em que conseguiram dissolver ou cooptar as principais organizações autônomas das *classes subalternas*.

Devido à inevitabilidade deste paradigma, o desafio seria pensar outro tipo de racionalidade que fosse para além da razão prática. Neste sentido, Habermas buscara propor pretensões de racionalidade enquanto formas inscritas nos processos de intercompreensão lingüística. Tratara-se da aposta na constituição de processos de intercompreensão, na medida em que os atores lingüísticos seriam coagidos a aceitar certo ponto de vista performativo e a acolher um conjunto de pressupostos, pois teria:

> [...] que tomar como ponto de partida que os participantes perseguem sem reservas seus fins ilocucionários, que ligam seu consenso ao reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis e que se dispõem a aceitar as obrigações resultantes de um consenso e relevantes para relações ulteriores. (HABERMAS, 1996, p.04).

Nestes termos, poder-se-ia caracterizar a *razão comunicativa* enquanto uma concepção que se fundamenta na *intercompreensão lingüística*, como forma de se constituir uma compreensão normativa de ação e racionalidade, de tal maneira a possibilitar um conjunto de orientações por *pretensões de validade* (verdade proposicional – sinceridade pessoal – coerção normativa), sem pretender, no entanto, prescrever orientações práticas. Neste sentido, a *razão comunicativa* não seria capaz de abranger em sua perspectiva a *razão prática*, na medida em que não estaria apta a orientar as vontades. Tratar-se-ia da propositura de certa interseção entre *normatividade* e *razão comunicativa*, como forma de se constituir um conjunto de hipóteses e intelecções morais, capazes de motivar racionalmente as ações dos indivíduos. Destarte, a *razão comunicativa* habermasiana forjara um tipo particular de normatividade, que para se determinar, teria que ordenar aos

indivíduos que agissem comunicativamente, bem como que tivessem o comprometimento imperioso com os pressupostos pragmáticos contrafactuais (HABERMAS, 1996, p.04). Tratara-se da adoção de um conjunto de idealizações de caráter pragmático-formal, enquanto força orientadora do processo normativo, capaz de minimizar a tensão existente, que o próprio Habermas aponta e reconhece, entre *direito como facticidade* (coerção social) e o *direito como validade* (aceitabilidade moral). Habermas buscou conduzir tal tensão para o âmbito interno da linguagem, a fim de resolvê-la e a partir de tal resolução constituir um conjunto de elementos que fossem capazes de forjar uma *teoria normativa* capaz de justificar e legitimar sua *teoria neocontratualista*.

Um dos principais problemas – talvez o principal – da teoria da *ação comunicativa* de Habermas encontra-se na relação direta e mecânica que estabelece entre *linguagem* e *consenso*. Trata-se de duas determinações histórico-sociais e, portanto, formas de relações sociais, que só podem interligar-se a partir de um conjunto de mediações, com características particulares; e, não enquanto expressão de princípios puramente universais e universalizantes. Entretanto, tal relação tornara-se possível, na medida em que sustentara-se nos mitos do: a) *contrato social*; e, b) do *fetichismo da autolegislação*.

O *consenso* da maneira como Habermas o pensara e o propusera, caracteriza-se por ser aquele constituído a partir do advento da Modernidade, na e a partir da qual o processo de individuação criara as mediações para o surgimento dos indivíduos. Obviamente, que a *linguagem* não é um universal abstrato, muito menos neutra, está inscrita em uma determinada forma de sociabilidade, localizada em tempo e espaço específicos e particulares. Logo, às múltiplas formas de comunicação, bem como seu conteúdo constituiu um conjunto de variações sócio-culturais, inscritas em determinada dinâmica da sociabilidade de povos particulares. Neste sentido, não se pode compreender a comunicação lingüística como forma constitutiva de consensos, na medida em que a geometria moral pretendida por Habermas, só é possível no plano do *idealismo transcendental*. Quando se busca estabelecer tal diferenciação, bem como possíveis relações, não se está falando de possibilidades ou opções de adoção de princípios de uma *pragmática-formal* ou *semântica-formal*, pelo contrário, está se tentando sair do campo da metafísica e compreender tais fenômenos sociais, enquanto determinações sócio-culturais

inscritas em um conjunto de relações sócio-metabólicas, em tempo e espaço particulares e específicos.

Segundo Habermas (1996), não se pode confundir representações com pensamentos, na medida em que as representações encontram-se na esfera da particularidade individual; já os pensamentos seriam formas universais, que estariam para além das consciências individuais e, portanto, para além de tempo e espaço, ou seja, são formações a-históricas. Portanto, o pensamento não poderia ser apreendido enquanto consciência representadora, na medida em que se estruturaria proposicionalmente e, portanto, só se tornaria acessível enquanto estado de coisas expressos linguisticamente. No entanto, talvez nos coubesse impor uma questão a *teoria social* de Habermas: quem pensa o pensamento? A esta questão, a *teoria social* de Habermas não responde e não poderia responder, pois em sua *teoria social* até mesmo o *sujeito cognoscente* kantiano desaparecera. De acordo com Habermas, tal diferenciação poderia ser estabelecida a partir de um *medium lingüístico*, capaz de expressar a idealidade de sinais lingüísticos e regras gramaticais. Tratar-se-ia, portanto, de uma forma de idealização *pragmático-formal*, forjada a partir de Peirce, que buscara aplicar a análise formal à linguagem.

Ora, tratar-se-ia, portanto, de se buscar a partir do modelo de intercompreensão habermasiano – núcleo de sua *teoria neocontratualista* –, oferecer uma possível explicação acerca do momento ideal da formação dos conceitos, enquanto momento da formação de juízos verdadeiros, que transcenderiam tanto a espacialidade quanto a temporalidade. Neste sentido, o mundo enquanto totalidade não seria acessível ao pensamento, só se tornaria possível no âmbito de um engajamento compartilhado intersubjetivamente no *mundo da vida*, de tal forma a constituir-se uma comunidade de interpretação e representação particular do mundo.

Obviamente, que se trata do campo da *batalha das idéias* ou do *combate pela consciência* (LUKÁCS, 2012), no e a partir do qual tanto Habermas quanto Pierce, buscaram avançar na construção de certo tipo de *consenso* acerca de uma determinada concepção de *linguagem* e *comunicação*, como forma de se constituir certo discurso *ideo-reflexivo* acerca do mundo, enquanto mecanismo ideológico de construção do *consenso*. Assim como Ares, Habermas e Pierce conduzem o processo de violenta batalha contra outros projetos de construção da sociabilidade, particularmente, aquele inscrito no espectro

do comunismo e da *emancipação humana*. Obviamente, não possuem a brutalidade sanguinária de Ares, pelo menos, não aparentemente, pois são capazes de dissimulá-la com a doçura de sua amante Afrodite, necessária para a conquista e o saque dos corações não-mediatizados. Talvez, nos caiba manejar a rede invisível e incorporar o papel de Hefesto. Nada mais apropriado, que a figura representativa de um deus feio e com aparência de anão, negado por sua mãe, mas criativo e habilidoso, responsável por fazer as armas mais poderosas dos deuses. Talvez, esta metáfora inscrita na figura de Hefesto, traduza a condição das *classes sublaternas* na sociedade contemporânea, bem como sua *função social* nesta forma de sociabilidade *reificada*.

A beleza de Afrodite nos leva a conceber a verdade enquanto assertoricidade ideal. Nestes termos, a *razão comunicativa* caminharia no sentido de tornar pretensões de validade voltadas ao assentimento intersubjetivo, como forma a transcender as interpretações das comunidades particulares, acerca do mundo. Tratar-se-ia de constituir uma comunidade de comunicação ilimitada, que transcenderia tempo e espaço, que só poderia surgir a partir dos mitos do *contrato social* e do *fetichismo da autolegislação*. Fora a partir dessa argumentação, de cunho pierceana, que Habermas buscara absorver a tensão entre *facticidade* e *validade* para dentro dos pressupostos da comunicação, como forma de isolá-la e forjar sua *teoria normativa* – que está umbilicalmente ligada a sua *teoria neocontratualista* –, no âmbito da *teoria da ação comunicativa*.

Se por um lado, para Pierce a questão central encontrava-se na esfera da modificação semiótica da filosofia da ciência, na medida em que criara um modelo a partir do qual buscaria extrair implicações aplicáveis a procedimentos de intercompreensão na esfera da comunidade científica; por outro lado, Habermas partira do pressuposto de que o modelo pierceano poderia ser aplicado à esfera da comunicação cotidiana, na medida em que a partir da *teoria dos atos de fala* se poderia revelar a presença de pressupostos e estruturas análogas na prática comunicativa cotidiana. Tratar-se-ia, portanto, de dissolver os mitos do *contrato social* e do *fetichismo da autolegislação*, na esfera da cotidianidade, de tal forma a capturar a subjetividade das mônadas individual-singular, com vistas à consolidação de uma *hegemonia civil* liberal-burguesa sólida, em um contexto de *crise estrutural do capital* e forte processo de *regressão cultural*. Nestes termos, a sociedade racional e politizada seria aquela imersa no paradigma da inevitabilidade das sociedades

complexas centradas no Estado de Direito e mediatizada pela *pequena política* como forma resolutiva dos conflitos sociais. Como o próprio Habermas apontara, o conflito representaria a suspensão da *razão comunicativa*, portanto, a racionalidade estaria em construir consensos a partir do ordenamento jurídico-político posto, de tal forma a ser garantido pelo Estado de Direito, que ao garanti-lo converter-se-ia em Estado Democrático de Direito.

Tratar-se-ia, portanto, da adoção de um conjunto de *pretensões de validade* enquanto forma de se chegar a intercompreensão, aplicável tanto na esfera da comunicação científica, quanto cotidiana. Nestes termos, a *razão comunicativa* advinda do *modelo intersubjetivista* converter-se-ia em cerne do *neocontratualismo* de Habermas, de tal forma que a *luta de classes* converter-se-ia em expressão de irracionalidade. A tese habermasiana partira do pressuposto de que o uso da linguagem não se limitaria ao domínio da representação, presente na esfera cotidiana, pois abrangeria todas as funções e relações com o mundo, a partir das quais os participantes levantariam *pretensões de validade*, bem como possíveis formas de resgate discursivo. A partir de tal compreensão Habermas conduziria a tensão entre *factividade* e *validade* para as pressuposições pragmáticas de atos de fala, que assumiria a função de coordenar as ações dos diferentes atores em certa dinâmica de *integração* e *socialização*, de tal forma a resolver o problema insolúvel de sua *teoria normativa*.

> Com o conceito de ação comunicativa, que introduz a intercompreensão como mecanismo de coordenação da ação, os pressupostos contrafactuais dos atores que orientam seu agir por pretensões de validade adquirem relevância para a construção e manutenção de ordens sociais; pois essas ordens se mantém através do reconhecimento de pretensões de validade normativas. (HABERMAS, 1996, p.17).

Como se pode observar trata-se da adoção dos mesmos pressupostos presentes nos mitos do *contrato social* e do *fetichismo da autolegislação*, ou seja, a idéia de que os indivíduos caracterizar-se-iam por serem, naturalmente, iguais e livres, ao mesmo tempo em que seriam portadores de uma racionalidade sobrenatural, capaz de conduzi-los a formas de consenso, a partir das quais se constituiria a sociedade. Todavia, Habermas articulara tais pressupostos de igualdade e liberdade, bem como de razão, na esfera da linguagem, de tal forma a criar pressupostos inevitáveis e idealizados de comunicação, no e

a partir dos quais, inescapavelmente, os indivíduos ou atores seriam portadores de uma razão natural e que, portanto, teriam um senso de responsabilidade mútuo que os conduziria a orientar suas ações por *pretensões de validade*. Ao mesmo tempo em que está presente a fórmula e o modelo de geometria moral contratualista, também se pode observar a presença de um tipo particular de contratualismo, seja ele, o *contratualismo político-moral* de Kant (SILVA, 2013), bem como seus princípios idealistas e de idealização transcendental da realidade, a partir dos quais, Habermas desenvolveu certa (re)eleitura da *teoria da ação* e da *racionalidade* de Max Weber, de tal foma a aplicá-los a sua *teoria da linguagem*, que segundo Habermas, seria capaz de criar e constituir formas de consensos a partir do *modelo intersubjetivo de intercompreensão*.

Tratar-se-ia, portanto, de níveis de idealizações transcendentais, a partir dos quais se poderia determinar a constituição da própria realidade social, mediante formas de consensos obtidos por meio de *pactos sociais* alcançados na e pela esfera da comunicação, a partir dos quais se aceitaria enquanto arquétipo os pressupostos do *reconhecimento intersubjetivo* de *pretensões de validade* criticáveis. Nestes termos, a constituição e determinação de acordos comunicativos criariam as condições, necessárias e desejáveis, a constituição de processos de tomada de decisões, de tal forma a garantir a todos os partícipes, possíveis assentimentos ou recusa de *pretensões de validade*. Tal mecanismo converter-se-ia no principal fundamento do exercício dos *jogos de linguagem* na esfera da cotidianidade, na medida em que neles estariam inscritos os *fatos sociais* constitutivos de formas de tensões ideais, pois sempre buscariam obtemperar a *pretensões de validade* em que as formas de justificações repousariam em implicações advindas de acordos idealmente amplos.

Ora, Habermas procedera a partir de níveis e tipos de idealizações enquanto procedimento constitutivo da realidade social, conformada a partir de uma concepção de *contrato social* capaz de orientar as formas de coordenação, entrelaçamento e seqüência das ações, enquanto fundamento das concertações e dos arranjos alcançados na esfera da *ação comunicativa*, do *reconhecimento intersubjetivo* e das *pretensões de validade* criticáveis. Tratar-se-ia de processos de idealizações contrafactuais de comunicação, capazes de universalizar as *pretensões de validade* postas como forma de se constituir o *pacto social* e, portanto, a *coordenação social*, a partir de princípios racionais que transcenderiam a esfera

da particularidade, que de acordo com Habermas seria a esfera na qual se encontraria a tensão entre *factividade* e *validade*. Ou se quisermos, tratar-se-ia da constituição de uma *teoria do conhecimento* e do *reconhecimento,* que necessitou eliminar as contradições que emanavam das relações profano-mundanas, em suas diversas particularidades, de tal forma a se estabelecer um conjunto de princípios, universais e universalizantes, orientadores e norteadores de um tipo de *contrato social* voltado, única e exclusivamente, para a administração das diferenças e desigualdades sociais. Eis o princípio e o fundamento da concepção de *integração social* habermasiana.

Poder-se-ia dizer, de forma indireta e a partir de um elevadíssimo nível de abstração, que a *teoria social* e *política* habermasiana buscou responder a uma questão fundamental para a existência da sociedade capitalista: como estabelecer princípios capazes de coordenar e orquestrar um tipo de *pacto social*, capaz de garantir um tipo de arranjo político-institucional minimante estável, em um contexto de crise político-econômica e sócio-cultural profunda? Ou seja, como articular e forjar níveis de consenso em um contexto de irreversível crise de sociabilidade? Talvez seja esta a questão fundamental que permeia a obra de Jürgen Habermas, que não pôde fazê-la na medida em que a construção do conheciemnto encontra-se no nível do *combate pela consciência*. Ou seja, o *combate pela consciência* em tempos de crise de sociabilidade converte-se em um combate de vida e morte, que exige dos principais sujeitos sociais envolvidos no processo – ou seja, das *classes fundamentais* do modo de produção capitalista –, criatividade e vigor, por um lado para assegurar o *status quo*, por outro, para constituir os princípios norteadores de uma *reforma moral e intelectual* (GRAMSCI, 2004), capaz de constituir um conjunto de processos necessários ao desenvolvimento de uma *revolução social*[55].

[55] [...] Uma revolução social se situa do ponto de vista da totalidade porque –mesmo que aconteça apenas em um distrito industrial –ela é um protesto do homem contra a vida desumanizada, porque parte do ponto de vista do indivíduo singular real, porque a comunidade, contra cuja separação o indivíduo reage, é a verdadeira comunidade do homem, é a essência humana. Ao contrário, a alma política de uma revolução consiste na tendência das classes politicamente privadas de influencia a superar o seu isolamento do Estado e do poder. O seu ponto de vista é aquele do Estado, de uma totalidade abstrata, que subsiste apenas através da separação da vida real, que é impensável sem antagonismo organizado entre a idéia geral e a existência individual do homem. Por isso, uma revolução com alma política organizada também, de acordo com a natureza limitada e discorde dessa alma, uma circulo dirigente na sociedade às custas da sociedade. [...] Toda revolução dissolve a velha sociedade; neste sentido é social. Toda revolução derruba o velho poder; neste sentido é política (MARX, 1995, p.90).

Parte II: O *combate pela consciência* e os fundamentos marxianos.

O *combate pela consciência* exige das *classes subalternas* a constituição de um conjunto de *organizações sociais* autônomas, capazes de educá-la e serem educadas por ela, a partir do caráter teleológico da *filosofia da práxis,* na medida em que este se encontra no processo necessário de *reforma moral e intelectual,* na e a partir da qual se poderia construir uma nova subjetividade, constituída a partir de um tipo de racionalidade crítica, autônoma e criativa. Neste sentido, as *classes subalternas* elevar-se-iam ao *espírito crítico*, de tal forma a passarem pelos processos de apropriação e acumulação da cultura humana historicamente produzida, de forma crítica e ativa (GRAMSCI, 2007). A elevação das *classes subalternas* à esfera do *espírito crítico* alteraria completamente a forma de compreensão dos processos de apropriação e acumulação do conhecimento produzidos, na medida em que as *classes subalternas* fossem capaz de desenvolver certo *espírito de cisão* acerca do tipo de ciência produzida pelas *classes dominantes.* Tal conhecimento manifestar-se-ia fenomenicamente no *senso comum* – mesmo aquele de tipo acadêmico –, a partir do momento em que a ideologia assumisse a forma de neutralidade e de autonomia científica, na medida em que sua função e relação social primígena encontrar-se-iam justamente nesta capacidade *ideo-reflexica* da *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes* em atribuir a ciência este caráter mágico-metafísico, como forma de criar e recriar, constantemente, múltiplas formas de construção da legitimidade de um tipo particular de organização e administração da produção da vida material e espiritual.

Tratar-se-ia de um tipo de conhecimento e, portanto, de um tipo de ciência particular, que visaria à constante propositura da *hegemonia civil* das *classes dominantes* (GRAMSCI, 2007). Eis, o motivo pelo qual Gramsci alertara para a necessidade imperiosa das *classes subalternas* criarem as suas próprias organizações, como forma de educar-se, e educar seus *intelectuais orgânicos* a produzirem um tipo particular de conhecimento que tivesse como elemento central aquele *espírito de cisão* capaz de demarcar os elementos de ruptura e de superação daquele conhecimento produzido pelas *classes dominantes*. Tratar-se-ia de um novo tipo de *reforma intelectual e moral*, a partir da qual se caminharia no sentido da reconstrução dos fios da história e da progressiva tomada de consciência da personalidade histórica das *classes subalternas*, como forma de se constituir os elementos

necessários à construção da propositura da *hegemonia civil* da *novíssima* classe. Portanto, a ciência que emerge das *classes subalternas*, de suas organizações e *intelectuais orgânicos* autônomos, só poderia ter como fundamento à *filosofia da práxis*, que só poderia se determinar subjetiva e objetivamente na medida em que fosse capaz de elevar o *ser social*, tanto a esfera da igual liberdade quanto da felicidade. Esferas necessárias à construção de uma ética de novo tipo.

Obviamente que a concepção-categorial de *intelectual orgânico* que emerge em Gramsci diferencia-se, na medida em que o intelectual de novo tipo caracteriza-se, essencialmente, por ser as organizações político-culturais autônomas das *classes subalternas*, e, não um indivíduo isolado – como faz crer a hegemônica literatura das ciências humanas de cunho positivista. Tratar-se-ia de um sujeito coletivo – *nova inteligência social* –, que educa e, ao mesmo tempo, é educado pelo *grupo social subalterno*, e, ao fazê-lo, obriga as *classes dominantes* a criarem novos arranjos político-econômicos, bem como sócio-culturais, pois a intervenção objetiva e subjetiva daquela *nova inteligência social* alteraria profundamente a *correlação de forças*, de tal forma a colocar em xeque a *hegemonia civil* das *classes dominantes*. Poder-se-ia dizer que seria justamente neste marco e com este espírito social que nascera a teoria da ação comunicativa de Habermas.

Nestes termos, as *classes subalternas*, ao buscar dentro dos seus próprios contornos onto-gnosiológicos sua real identidade, de tal forma a diferenciar-se das *classes dominantes*, colocaria-se a propositura de uma nova *hegemonia civil*. Esta nova *hegemonia civil* só poderia fundar-se em uma razão dialética que fosse capaz de articular de forma unitária o rigor científico e a luta política – *o pessimismo da inteligência e o otimismo da vontade*[56] (GRAMSCI, 2007). Obviamente, que Gramsci não propôs a exclusão da ciência presa à história da razão, mas a sua suprassunção em uma Ciência da História.

[56] Um otimismo tão acentuado da vontade se entrelaça com um pessimismo igualmente radical da inteligência. Gramsci sabia que a falta de "uma atividade cultural do partido", "a fraqueza teórica, a carência de estratificação e de continuidade histórica na esquerda haviam sido uma causa da catástrofe" (Q 3, § 45, p.323); que "os leigos haviam falido no atendimento das necessidades intelectuais do povo: creio exatamente por não ter representado uma cultura leiga, por não ter chegado a criar um novo humanismo, adaptado às necessidades do mundo moderno" (Q 3, § 63, p.345); em seguida versão dirá: "um moderno humanismo capaz de se difundir até nas camadas mais atrasadas e incultas" (Q 21, § 5, p.2119).

Tratar-se-ia então de pesquisar de forma acurada, tanto a partir do rigor científico quanto da luta política, o percurso da história da razão como parte constitutiva da Ciência da História. Veja, que o *canteiro de obras* aberto por Gramsci caracteriza-se por ser monumental, na medida em que tal empreitada implicaria no estudo molecular das formas determinativas do conhecimento. Nos termos ora expostos, poder-se-ia observar que Gramsci iniciara seu infinito *canteiro de obras* onto-gnosiológico, a partir da tese de que a ciência moderna teria sido responsável pela abertura, tanto do processo de dissolução da teologia quanto da metafísica. Todavia, como a própria realidade social demonstrara, tratar-se-ia de processos inconclusos, na medida em que tanto a teologia quanto a metafísica desfrutam de grande vitalidade *ideo-reflexivas* nas relações sociais cotidianas das sociedades contemporâneas. Portanto, caberia as organizações político-culturais das *classes subalternas* estudar profundamente tal percurso, como forma de se educar e elevar-se à *filosofia da práxis*. Tal procedimento significaria: a) por um lado, criar os mecanismos necessários de acumulo e apropriação dos instrumentos científicos. Ou seja, adquirir a capacidade de formular categorias claras e precisas, como forma imperiosa de se apreender a dinâmica e o movimento do real; b) por outro, construir os organismos político-culturais autônomos, necessários a transformação do real. Diferentemente daquilo que afirmam os adversários e interlocutores de Gramsci – válido também para o próprio marxismo –, não se pode observar em sua obra a defesa de um conhecimento verdadeiro, imutável e infalível. Como o fundamento de sua onto-gnosiologia é *la verità effettuale della cosa*, tanto o conhecimento pode ser falso quanto falível, na medida em que a história movimenta-se e dinamiza-se no tempo e espaço, e, portanto, determina-se de acordo com as relações sociais do *ser social*.

Caberia ao pesquisador, portanto, estudar profundamente as transformações moleculares a partir das particularidades, como forma de se chegar à universalização e a generalização. Apesar da força e vitalidade das categorias epistêmicas e das teses desenvolvidas por Gramsci, o *filósofo democrático* italiano advertira que o pesquisador deveria atentar-se aquilo que o próprio autor denominara de *cautelas filosóficas*, de tal forma a colocar-se sempre a *possibilidade do erro*. Ora, poder-se-ia observar que neste procedimento metodológico acima exposto, ou seja, o de admitir "[...] a provisioridade dos resultados obtidos e a falibilidade das próprias certezas, sem com isso descaracterizar as

convicções de fundo [...]" (SEMERARO, 2006, p.23), encontra-se o fundamento constitutivo de uma ciência de novo tipo – *filosofia da práxis* –, que diferentemente da dúvida metódica cartesiana – apoiada em fundamentos metafísicos –, constitui-se, não a partir do dualismo psicofísico, mas da unidade contraditória de tais esferas.

Neste sentido, não há espaço na epistemologia marxiana para o desenvolvimento de *superstições científicas*, todavia, apesar de admitir a falibilidade, não incorre nem abre espaço, para que a partir de sua obra se difunda o relativismo, tampouco, o pragmatismo – fundamentos metodológicos hegemônicos nas ciências humanas e naturais –. Assim, as *cautelas filosóficas* – advertidas por Gramsci –, teria como princípio à busca constante da desmistificação do real e não sua mistificação. Portanto, no *combate pela consciência*, Gramsci abre dois flancos: a) por um lado, constrói uma crítica avassaladora ao racionalismo de talhe subjetivista transcendental – que parte da questão: como são possíveis juízos sintéticos a priori? –, a partir do qual desenvolver-se-ia categorias apriorísticas de cunho metafísico, em-si-mesmadas, que nada ou pouco dizem sobre o real; b) por outro, construira uma crítica avassaladora ao empirismo pragmático de talhe materialista-mecanicista, que a partir da captura da manifestação fenomênica – pesquisas quantitativas, que buscam criar cálculos matemáticos e estatísticos, como forma de se expressar as tendências –, constrói-se análises que induz os sujeitos a crêem na imutabilidade das coisas, bem como dos próprios sujeitos – que passam a ser objetos na análise.

Como se pode notar, não se pode observar na onto-gnosiologia marxiana a constituição de leis universais estáticas e imutáveis, válidas para todas as formas de sociabilidade, independentemente do tempo e do espaço. Antes o contrário, o busíles da epistemologia marxiana encontra-se justamente na unidade indissociável entre o *rigor científico* e o *ato político*.

Tal unidade só poderia ser expressa a partir da *filologia vivente* dos sujeitos histórico-sociais, a partir da qual desenvolver-se-ia a recusa da *superficialidade e da preguiça mental*, presente, tanto no racionalismo quanto no empirismo, contemporâneo. Trataria-se de explicar o real a partir dos processos sócio-metabólicos e suas determinações histórico-concretas, como forma de transformá-lo.

> [...] O trabalho cientifico – argumenta Gramsci – opera em duas direções: de um lado retifica e fortalece a capacidade de apreensão, aperfeiçoa os

> instrumentos de experiência e do controle, elabora princípios mais elevados e complexos de indução e dedução; por outro, contribui para separar o que é necessário do que é arbitrário, individual, transitório. Com isso se chega a estabelecer o que pode ser examinado pela experiência comum: " 'objetivo', realidade objetiva, significa exatamente o que é verificado por todos os homens, independentemente de qualquer ponto de vista meramente parte ou de grupo. Mas, no fundo, esta também depende de uma específica concepção de mundo, é uma ideologia" (Q 11, 1456, § 37). Por quê? Porque todas as afirmações "objetivas" de ciências são sempre históricas, construídas, vinculadas aos objetivos predominantes de uma sociedade e, portanto, superáveis: "Se as verdades definitivas fossem científicas, a ciência como pesquisa, as novas experiências e atividades científicas se reduziriam a divulgação do já descoberto. Mas isso não é verdade, para a sorte da ciência. Ora, se nem as verdades científicas são definitivas e apodíticas, também a ciência é uma categoria histórica, é um movimento em contínuo desenvolvimento" (Q 11, 1456, § 37). O que se estabelece é, isto sim, uma luta pela "objetividade". A ciência recorre a representações e teorias para se expressar e as representações são produtos humanos, construções históricas que nascem de práticas científicas, sociais e de interesses políticos. As categorias e os conceitos utilizados são criados, organizados, transformados e aplicados dentro da visão, dos valores e das relações que os grupos sociais estabelecem entre si. (SEMERARO, 2006, p.26-7).

Tal elucidação faz-se necessário, na medida em que se esclarece que a objetividade científica – pretendida pela *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes* –, nada mais é do que uma forma *ideo-reflexiva* de mistificar tanto o real quanto à própria ciência, de tal forma a atribuir-lhe uma auréola metafísica, a partir da qual se atribui um poder celestial, cindido com a própria realidade. Destarte, a ciência não é, e nem poderia ser axiologicamente neutra, muito menos autônoma, na medida em que a pretendida objetividade dependeria, necessariamente, das técnicas e métodos de pesquisas, necessários a legitimação da produção e reprodução material e espiritual da forma de sociabilidade dominante.

Ora, assim a objetividade científica só é, e só pode ser definida, a partir da observação da *correlação de forças* entre as *classes fundamentais* de determinado *modo de produção* existente, bem como a partir das organizações político-econômicas e sócio-culturais, que as *classes fundamentais* são capazes de forjar como forma de proporem uma concepção de sociabilidade e, portanto, de uma *hegemonia civil*, acerca desta concepção. É, portanto, a *hegemonia civil* de determinada *classe social* que irá expressar e definir a

concepção dominante de objetividade científica útil à produção e reprodução da vida material e espiritual de determinada sociabilidade.

É neste sentido que o *combate pela consciência* se torna na contemporaneidade um combate de vida e morte. No limite, convertera-se no aspecto determinante do avanço dos interesses de uma *classe* sobre os da outra, como forma de desarticulá-la e integrá-la a sua *visão de mundo*. O *combate pela consciência* implica em dissolver as *visões de mundo* das *classes subalternas* e incorporá-las a *visão de mundo* das *classes dominantes*, de tal forma a torná-la hegemônica. Neste sentido, a *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes*, têm sido muito eficaz, criativa e ativa, no sentido de neutralizar e desarticular as organizações autônomas produzidas pelas *classes subalternas*, enquanto forma de construção de um convencimento, que ao fim e ao cabo, incorporam, objetiva e subjetivamente, as *visões de mundo* das *classes subalternas* de forma *reificada*, e talvez por isso, consigam desfrutar de grande vitalidade em pleno século XXI.

Nestes termos, a ciência assumiria o caráter e a forma de *ideologia*[57] – não vulgarmente concebida enquanto *falsa consciência* e, portanto, contraposta à neutralidade científica –, mas enquanto consciência objetivada e, portanto, adquirira uma *função social*, na e a partir da qual demarcara-se a identidade e a diferenciação das *classes fundamentais* de determinado *modo de produção*. Assim, a ideologia caracteriza-se por ser um elemento, tanto de dominação quanto de resistência, na medida em que: a) se por um lado, é capaz de difundir a mistificação e expressar a desagregação de determinados grupos sociais; b) por outro, é capaz de atribuir a determinados grupos sociais a organicidade político-cultural necessária a *batalha das idéias*. Ora, a ciência deixa de ter um caráter metafísico e passa a expressar a *luta de classes* – a *correlação de forças* entre as *classes subalternas* e *dominantes*. Ou seja, a ciência abandona o terreno movediço da celestialidade e passa a

[57] Toda teoria gramsciana da ideologia – que é parte essencial das reflexões contidas nos Cadernos – é marcada pela convicção de que a ideologia é uma realidade prática. Diferentemente de certa tradição marxista, para a qual a ideologia é apenas "falsa consciência" (em contraste com consciência verdadeira ou científica), Gramsci pensa que, independentemente de ser verdadeira ou não em sentido epistemológico, "a teoria se transforma em poder material logo que se apodera das massas". Nessa medida, há coisas que, epistemologicamente, ou seja, do estrito ponto de vista da teoria do conhecimento, podem não ser verdadeiras, mas que – do ponto de vista ontológico-social – são fatos reais. [...] Os valores sociais, as religiões, as ideologias, as concepções de mundo, na medida em que são fenômenos de massa, em que se tornam momentos ideais da ação de sujeitos coletivos, são uma verdade socialmente objetiva, dotados da mesma espessura ontológica de fenômenos como o Estado ou a mais-valia [...]. Essa constatação é uma importante contribuição de Gramsci para a teoria marxista do momento ideal e da ideologia (COUTINHO, 2008, p.107).

expressar a concretude da mundaneidade profana; passa a representar a arena na qual se desenvolve a *batalha das idéias*, presente na e pelas formas de organização e administração da vida social.

Tal elemento pode ser observado no uso que as *classes dominantes* e *subalternas* fazem da ideologia. Enquanto a *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes* utiliza-se dos mais diversos mecanismos ideológicos para naturalizar, mistificar o real e desagregar as organizações político-culturais autônomas das *classes subalternas*, subjetiva e objetivamente, como forma de construção de sua *hegemonia civil*; por outro lado, as *classes subalternas* necessitam criar organismos autônomos sócio-culturais, capazes de dentro de seus próprios contornos, construir uma ideologia criativa, capaz de desnaturalizar e desmistificar o real, de tal forma a agregar de forma unitária as lutas e a história das *classes subalternas*. Ao fazê-lo, a *novíssima classe* torna-se capaz de se propor enquanto *classe dirigente* e, portanto, tornar-se capaz de propor uma nova *hegemonia civil*. Na medida em que cria seus próprios organismos político-culturais, educa as *classes subalternas*, ao mesmo tempo, em que é educado pelas mesmas, para uma nova sociabilidade, que necessita imperiosamente do conhecimento do real como elemento movente e norteador. Ora, a ideologia converte-se em elemento de *equilíbrio catastrófico* entre as *classes sociais* em luta, e sua dinâmica e movimento passa a ser capaz de expressar as transformações moleculares de determinada forma de sociabilidade, seja no sentido progressivo, conservador, e, mesmo regressivo.

Este breve parêntese acerca da *luta pela consciência* tornara-se necessário justamente porque se trata de uma questão central desta tese, assim como na própria obra de Habermas, na medida em que não por uma acaso, busca propor como chave de leitura da sociedade contemporânea o abandono das formas determinativas da consciência, de tal forma a propor em seu lugar uma leitura de *intercompreensão lingüística*.

Parte III: A dissolução da história e a teoria da anti-história: os princípios da linguagem do consenso.

Pode-se dizer que a *teoria social* de Habermas acaba por desdobrar-se e constituir um tipo particular de racionalismo, ou seja, um *neoracionalismo*, que ao fim e ao acabo

determina-se na *des-razão* e na *regressão cultural*. Neste sentido, seria difícil compreender sua obra no campo do irracionalismo, na medida em que ele próprio busca diferenciar-se do pensamento pós-moderno de cunho irracionalista, na medida em que consegue observar os limites de tal *visão de mundo*: o *Grand Hotel Abgrund.* Com isso, não se quer dizer que sua *teoria social* não seja hospede do mesmo Hotel, pelo contrário, sua *teoria social* converte-se em moradora permanente do *Grand Hotel Abgrund.* Entretanto, tratar-se-ia de dissimular e velar sua morada, buscando arrimo na continuidade do *processo civilizatório* da cultura Ocidental, a partir da tese da *modernidade inacabada*.

Jürgen Habermas, em *Der Philosophische Diskurs der Moderne* proprunha-se o objetivo de recolocar a filosofia como uma forma de saber universal, para tanto partira do pressuposto de que seria necessário uma árdua crítica à metafísica subjetivamente centrada no *sujeito* e na *consciência*, na medida em que buscaria romper com a concepção de razão posta no âmbito da instrumentalidade do conhecimento e caminharia no sentido da construção de um outro tipo de racionalidade, capaz de superar a *razão instrumental* e elevar-se a uma forma determinativa de *racionalidade comunicativa*. De acordo com Habermas, sua crítica remontaria a crítica à metafísica elaborada pelo jovem Hegel, visto que a partir de então a filosofia teria perdido seu principal objeto, ou seja, o *ser*; de tal forma que teria restado ao pensamento apenas a *análise do tempo presente*. No sentido proposto por Habermas, Hegel teria sido o primeiro filósofo a colocar a questão da modernidade, enquanto problema filosófico, compreendido enquanto *diagnóstico de sua época*. A propositura de constituição de uma crítica a metafísica e ao irracionalismo, quista por Habermas, caminharia no mesmo sentido, ou seja, de buscar elaborar um *diagnóstico do tempo presente*, de tal forma a abandonar a concepção de *ser*, bem como da própria *consciência*.

Nesse sentido, entende-se que o objetivo central de Habermas, bem como a *função social* de sua obra, fora o de reconstruir o consenso acerca do *processo civilizatório*, inscrito no marco do desenvolvimento do capitalismo e da administração e organização desta forma de produzir, objetiva e subjetivamente, a vida social, a partir de um novo tipo de liberalismo: *liberalismo renovado*. Eis, o que diferenciria sua *teoria social* da *teoria pós-moderna* e *irracionalista*. O *neoracionalismo* habermasiano visaria reconstituir as bases do consenso, acerca do avanço e desenvolvimento do capital enquanto processo civilizatório,

como forma de resgatar o *projeto de modernidade* que compreendera enquanto *inacabado*; enquanto os teóricos pós-modernos apontariam para uma via apocalíptica de um mundo fluído, irracional e inadiministrável, enquanto resultado da própri razão moderna. Ao fim e ao cabo, ambas acabam por legitimar a ordem social posta, todavia, enquanto a primeira busca administrar, organizar e legitimar a sociabilidade liberal-burguesa, atribuindo-a princípios de racionalidade; a outra desdobra-se no princípio do futuro ausente, da fluídez irreversível de um mundo desgovernado e irracional, que tende a produzir desrazão e barbárie, inescapavelmente.

Dentro desta propositura, de construção de um novo paradigma para a racionalidade, Habermas incorporara à sua *teoria social* certa concepção de *ética do discurso*, bem como os fundamentos da *ação comunicativa*. Tornar-se-ia importante destacar, que apesar de Habermas perceber e apontar claramente para os limites da metafísica, bem como seus desdobramentos para o pensamento contemporâneo, acabara por recorrer a seus fundamentos no processo constitutivo de sua *teoria social*, tanto no que diz respeito a *teoria da modernidade*, quanto a *teoria da dupla racionalidade*. Não há como negar que o fundamento de sua *teoria social* encontra-se, justamente, na metafisica idealista transcendental kantiana, de tal forma a minar qualquer possibilidade de crítica a metafisica a partir de sua teoria. No paradigma da *razão comunicativa*, a filosofia reapareceria enquanto forma de saber universal, de tal forma a incumbir-se da crítica do presente e autocrítica da razão instrumental. Neste novo paradigma, a racionalidade passa a repousar no mito do *princípio do melhor argumento*; e, não nos projetos de administração e organização social, inscritos nas formas de organizações sociais das *classes fundamentais do modo de produção capitalista*, que teria nos *Partidos Políticos*, sua forma última e melhor acabada.

O *princípio do melhor argumento* converte-se em mito na medida em que mistifica a própria representação do real. Tratar-se-ia de dissolver o aspecto administrativo e organizativo da produção da vida social, em percepções individual-singulares, que encontrariam arrimo no mito do *princípio do melhor argumento*. Este princípio dinfundira-se de forma generalizada tanto no imaginário das *classes dominantes*, quanto das *classes subalternas*. No primeiro caso, passou-se a demonizar os *Partidos Políticos* e apostar em um discurso de uma pretensa *sociedade civil* organizada – como se os *Partido Políticos* não

fossem expressões, objetivas e subjetivas, das *frações de classes* organizadas no interior da *sociedade civil* –, que a partir de organizações espontâneas e autônomas, sem nenhum vinculo com o Estado, poderiam influenciar o processo administrativo-organizativo da vida social; No segundo caso, difundiu-se o princípio de negação dos *Partidos Revolucionários* e hipotecou-se e suprimiu-se o projeto de *revolução social*, de tal forma a apostar nas movimentações autônomas e fragmaentárias de grupos sociais, que também passariam a constituir-se a partir da afirmação do mito do *princípio do melhor argumento*. É, justamente, a este processo de generalização do *Grand Hotel Abgrund*, tanto no espectro das *classes dominantes*, quanto *classes subalternas*, que estamos denominando de *regressão cultural*. A ausência de projetos civilizatórios, acerca dos rumos da humanidade, só poderia expressar-se na forma da *facistização da cotidianidade*.

O *neoracionalismo* de Habermas encontrar-se-ia justamente na tentativa de resgatar o projeto civilizatório liberal-burguês, inscrito nos marcos da reprodução, dinamização e expansão do capital. Justamente, dentro deste escopo teórico, Habermas, partira do princípio de que a obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900) representara um importante ponto de inflexão no pensamento moderno, na medida em que delineara os tortuosos caminhos da razão moderna, de tal forma a posicionar o homem contemporâneo em um cenário catastrófico, a partir do qual deveria escolher entre duas alternativas: a) impor à razão um tipo particular de crítica de talhe imanente, de tal forma a resgatar os princípios prímigenos do projeto iluminista, naquilo que diz respeito à concepção de racionalidade e seu caráter emancipatório, fazendo-a avançar; ou, b) rejeitar completamente os princípios norteadores da perspectiva de autocrítica, advindos de tal projeto e que acabaram por fundamentar a razão moderna. Como o próprio Habermas delineara: "[...] Nietzsche só tem uma alternativa: ou submete mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente – ou abandona o programa na sua globalidade" (HABERMAS, 2000, p.91). A escolha de Nietzche fora, como é sábido, pelo abandono da razão moderna e, portanto, do projeto de emancipação e civilização da qual pretendia-se portadora. Eis, o marco do nascimento do *irracionalismo* e do discurso da *pós-modernidade*.

> Com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação altera-se radicalmente. Primeiro, a razão fora concebida como autoconhecimento reconciliador [Hegel], depois como apropriação liberadora [hegelianos de esquerda] e, finalmente, como rememoração

> compensatória [hegelianos de direita], para que pudesse se apresentar como equivalente do poder unificador da religião e superar as cisões da modernidade a partir das forças motrizes da própria modernidade. Por três vezes falhou essa tentativa de talhar um conceito de razão segundo o programa de um esclarecimento em si mesmo dialético. Nessa constelação, Nietzsche tinha apenas a escolha de submeter mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente ou abandonar por completo o programa. Nietzsche decide-se pela segunda alternativa. Renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento (HABERMAS, 2002, p.124).

No contexto dessa encruzilhada do homem contemporâneo, Nietzsche optara pela rejeição do conceito de razão, posto na e pela modernidade, bem como de qualquer possibilidade de uma *dialektik der aufklärung*. Em seu lugar, propugnara a completa destruição do conceito de razão, bem como de todos seus pressupostos. Ao fazê-lo, deslocara o conhecimento para o *Grand Hotel Abgrund*, no qual o único instrumento possível de manejar seria o seu martelo.

> Por um lado, ele sugere a possibilidade de uma consideração artística do mundo, levada a efeito com meios científicos, mas numa postura anti-metafísica, anti-romântica, pessimista e cética. Uma ciência histórica dessa espécie deve poder escapar da ilusão da crença na verdade, pois está a serviço da filosofia da vontade de poder. Então, pois, teria que poder ser pressuposta a validade dessa filosofia. Por causa disso, Nietzsche tem que afirmar, por outro lado, a possibilidade de uma crítica da metafísica que escava as raízes do pensar metafísico, sem renunciar a si mesmo como filosofia. Ele institui Dionysos como filósofo e a si mesmo como o último discípulo e iniciado nos mistérios desse deus filosofante. Em ambos os caminhos é prosseguida a crítica por Nietzsche da modernidade. O cientista cético que desejaria desvendar a perversão da vontade de poder, a sublevação das forças reativas e o surgimento da razão subjetivamente centrada com métodos antropológicos, psicológicos e históricos encontra seguidores em Bataille, Lacan e Foucault; o iniciado crítico da metafísica, que sustenta pretensão a um saber especial e persegue o surgimento da filosofia da subjetividade até em seus primórdios pré-socráticos, em Heidegger e Derrida. (HABERMAS, 1986, p.120).

O *Grand Hotel Abgrund* de Nietzche teria se expandido de forma crescente na contemporaneidade, particularmente no século XX, de tal forma a influenciar e penetrar fortemente toda uma geração de pensadores contemporâneos, em particular a perspectiva desconstrutivista pós-metafísica de Heidegger e de Derrida, que certamente sofreram forte influencia das concepções presentes da hermenêutica, da *doutrina da vontade de poder* e do *eterno retorno*, presentes na obra de Nietzche.

Nesta encruzilhada traçada por Habermas, poder-se-ia observar o caráter irracionalista da primeira vertente, na medida em que se constituíra certa tendência pós-estruturalista[58], que ao fim e ao cabo constituíra os caminhos para a questão da pós-modernidade[59]. Neste paradigma, de abandono completo da razão, estariam presentes teóricos da monta de Bataille, Klossovski, Foucault, Deleuze e Lyotard, cada qual a sua maneira, construíram quadros conceituais-analíticos, bem como metodologias de análises, a partir das quais questionavam a racionalidade moderna, de tal forma a compreendê-la inscrita no marco de formas de dominação e jogos de poder. Ora, a questão fundamental não seria a de crítica a modernidade, visto que tal crítica encontra-se presente nas obras dos principais teóricos da modernidada, inclusive na obra de Hegel e Marx. A questão essencial encontrar-se-ia justamente na concepção e na essencialidade da crítica, que caminhara no sentido da desrazão.

Nestes termos, a negação da razão emergeria enquanto fundamento da pós-modernidade, de tal forma a centrar-se nas múltiplas determinações do relativismo. Um exemplo dessa problemática aparecera claramente na obra de Foucault, pois de acordo com Habermas sua *crítica arqueogenealógica* não teria sido capaz de criar critérios de validação racional em seu processo constitutivo de construção discursiva de sua obra, de tal forma a carecer de legitimidade e a restringir-se aos contornos dos fundamentos de sua crítica, ou

---

[58] [...] a dominância estruturalista, com suas características imanentes, contribuiu com força para infletir vetores nucleares que até então incidiam vigorosamente no pensamento francês, operando com nítidos rebatimentos na conformação da cultura que a sucedeu. Tais características podem ser resumidas em três traços medulares do pensamento estruturalista, que se inscreveram determinantemente no pensamento francês desde então: 1. *O deslocamento de Hegel em favor de Nietzsche (e Heidegger)*; 2. *a dissolução da idéia de verdade* e; 3. *Uma historicização categorial que cancela toda referência ao universal* (NETTO, 2010, p.252).

[59] [...] o pós-modernismo representa a convergência de três movimentos culturais diferenciados. O primeiro inclui algumas mudanças ocorridas nas artes durante o transcurso das últimas décadas: em particular, a reação contra o estilo internacional da arquitetura, vinculada a nomes tais como Robert Venturi e James Sterling, que foram os primeiros a introduzir o termo pós-modernismo o seu uso popular. [...]. Em segundo lugar, sem dúvida, penso que certa corrente da filosofia dava expressão conceitual aos temas explorados pelos artistas contemporâneos. Se tratava de um grupo de filósofos que, nos anos 70, eram conhecidos no mundo de fala inglesa com o rótulo de pós-estruturalistas‘ – em particular, Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Michel Foucault. Apesar de suas muitas diferenças, todos eles enfatizavam o caráter fragmentário, heterogêneo e plural da realidade, negavam ao pensamento humano a capacidade de qualquer explicação objetiva da realidade e reduziam o portador deste pensamento, o sujeito, a uma incoerente mistura de impulsos e desejos sub e transindividuais. Mas em terceiro lugar, as artes e a filosofia pareciam refletir, em oposição ao anti-realismo dos pós-estruturalistas, mudanças ocorridas no mundo social. A teoria da sociedade pós-industrial, desenvolvida por sociólogos como Daniel Bell e Alain Touraine, oferece uma versão das supostas transformações sofridas pelas sociedades ocidentais no transcurso do último quarto do século (CALLINICOS, 1995, p.18-19).

seja, ser um discurso comprometido com uma determinada concepção de dominação e jogo de poder.

Nestes termos, o normativismo foucaultiano careceria de validação racional e legitimidade, pois seus fundamentos não teriam conseguido ultrapassar as concepções de sociedade, acusadas por Foucault de serem formas de construção científica de dominação. Habermas observara com cautela as concepções de arqueologia e genealogia, propostas por Foucault. Pode-se dizer que [...] toda crise importante do pensamento filosófico, como luta socialmente condicionada que se dá entre o que nasce e o que morre, provoca do lado da reação tendências que poderíamos designar com o termo moderno irracionalismo (LUKÁCS, 1972, p.84).

> A ponte entre o irracionalismo e o racionalismo formal é constituída pelo agnosticismo. Confundindo a razão com o intelecto, a apropriação humana da objetividade com a manipulação técnica ou burocrática de dados, as correntes formalistas desembocam num agnosticismo mais ou menos radical. Esferas fundamentais da realidade objetiva – exatamente as denotadas pelas categorias de dialética, história e humanismo – são declaradas incognoscíveis, falsos problemas, e, conseqüentemente, lançadas no terreno da irrazão e do irracionalismo. Os limites do racionalismo formal, portanto, são o ponto de partida para a arbitrariedade irracionalista (COUTINHO, 2010, p.17).

Nos contornos da filosofia contemporânea, duas correntes parecem ter se tornado hegemônicas no pensamento ocidental. De um lado, aquela inscrita nos contornos do Círculo de Viena, e que constituíra o chamado *positivismo lógico*; e, de outro a corrente defensora de uma *ontologia metafísica*, da qual seu maior expoente é sem sombras de dúvidas Martin Heidegger. Apesar de aparentemente contraditórias, pode-se dizer que seus filosofemas determinam-se de forma complementar, emergindo na contemporaneidade enquanto irrestrita e incondicional negação de qualquer possibilidade constitutiva de um pensamento filosófico crítico, com vistas à emancipação. Tais filosofemas emergem na contemporaneidade enquanto elogio a cotidianidade, uma espécie de *filosofia do cotidiano* que afirma o imediato, em todas as suas dimensões, e, ao fazê-lo, determinam-se enquanto expressões mediativas das formas instituídas de sociabilidade.

Por um lado, o *positivismo lógico*, convertera-se em elogio constante a era do conhecimento convertido em técnica – ou como se difunde, equivocadamente a *era do conhecimento* –. O *conhecimento reificado* – talvez uma categoria mais apropriada a este

fenômeno social, inscrito em um processo de *regressão cultural* –, que se determina de forma estranhada na técnica; e, que ao fazê-lo submete o homem ao seu julgo, de tal forma a aparecer aos olhos do *senso comum*, como uma determinação estranha e natural a sociabilidade contemporânea; fundamenta-se na *filosofia do cotidiano* que difunde um tipo particular de discurso que comprende um tipo partirular de homem que já nasce tecnológico, manejando instintiva e geneticamente a técnica – um homem que não é resultado do trabalho, mas da linguagem tecnológica estranhada. Nestes termos, a *filosofia analítica* e a *filosofia da linguagem*, emergem enquanto mediações regressivas de afirmação do imediato.

Ao pretender-se neutro, pois abandonara qualquer concepção de fundar uma filosofia crítica, com vistas à emancipação, e, portanto, de constituir uma concepção ética e moral de sociedade, o *positivismo lógico* convertera-se em um dos principais arcabouços teóricos de *regressão cultural* da contemporaneidade, na medida em que incorporara a negação do próprio pensamento e da consciência enquanto formas de emancipação. Nestes termos, o *positivismo lógico* transformara a ciência em mito, pois passara a aferrar-se em regras, métodos e procedimentos, que passaram a consubstanciar um tipo de verdade unilateral que se impôs universalmente; e, ao fazê-lo, eliminara qualquer possibilidade de pluralidade científica. Tratara-se de um processo de colonização das ciências humanas, pelos paradigmas das ciências naturais. Ou, em outros termos, da naturalização fetichizada das relações sócio-metabólicas do mundo contemporâneo.

Por outro lado, todavia, enquanto expressão da mesma determinidade sócio-metabólica, Martin Heidegger, apesar de aparentemente negar à metafísica, retornou a uma concepção de *ontologia metafísica*, a partir da qual buscara recusar os princípios norteadores do positivismo lógico. Entretanto, sua recusa não conseguiu superar os limites do próprio *positivismo lógico*. Ao tornarem-se hegemônicas, tais correntes de pensamento acabaram por representar um processo de *regressão cultural* e do próprio espírito, na esfera das ciências humanas.

Hegel nos esclarecera de maneira extremamente fortuita que a filosofia deveria deixar de ser amor ao conhecimento e ser conhecimento de fato, e ao sê-lo, elevar-se-ia ao seu ser precisamente-assim, acabaria por consubstanciar-se em conceitos que expressariam o tempo e o espaço, daqueles que os concebera. Se assim o for – e acredita-se que assim o é

–, tanto o *positivismo lógico* quanto a própria *ontologia heideggeriana* só poderiam ser expressão de um quadro analítico conceitual que representaria tanto a *regressão cultural* quanto a *regressão do espírito*. Tratara-se da propositura da destruição completa de qualquer possibilidade emancipatória inscrita nos marcos da razão e do esclarecimento. Neste sentido, converter-se-iam em expressões elevadas do irracionalismo; formas mediativas do *Grand Hotel Abgrund*, a partir da qual se propugnara um tipo particular de ciência e técnica administradas. Neste paradigma, o pensamento renunciara não somente a filosofia, mas qualquer possibilidade de pensamento racional, na medida em que se negara qualquer possibilidade de apreensão da verdade.

Se, por um lado, em Hegel a filosofia deve superar seus limites e elevar-se a saber de fato, de tal forma a abandonar seu caráter mítico de pura expressão de amor ao conhecimento; por outro, no *positivismo lógico* e na *ontologia heideggeriana*, a filosofia e o próprio conhecimento regride a condição de mito.

> Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas. Certamente, na linha de uma crítica da tradição que inclui as experiências da Reforma e do Renascimento e reage aos começos da ciência natural moderna, a filosofia dos novos tempos, da escolástica tardia até Kant, já expressa a autocompreensão da modernidade. Porém, apenas no final do século XVIII o problema da *autocertificação da modernidade* se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão *como* problema filosófico e, com efeito, como *o problema fundamental* de sua filosofia. O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como a fonte da necessidade da filosofia. Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento o *seu* tempo, que, para ele, são os tempos modernos. Hegel está convencido de que não é possível obter o conceito que a filosofia forma de si mesma independentemente do conceito filosófico da modernidade (HABERMAS, 2002, p.24-25).

Tratar-se-ia de uma leitura no mínimo esquivocada de Hegel, na medida que tais afirmações caminhariam no sentido da tentativa de justificação da *teoria social* de Habermas. Segundo este, um conjunto de pensadores contemporâneos teriam legado ao pensamento filosófico um projeto de negação e desconstrução da racionalidade. Dentre eles, comporiam a lista seleta os filósofos: Heidegger; Derrida; Bataille; e, Foucault. De

acordo com Habermas, tais autores teriam construído uma crítica ao projeto de modernidade, fundamentado na razão, a partir da reafirmação de um discurso filosófico centrado no *paradigma do sujeito*. Assim sendo, para o pensador alemão em questao, a única possibilidade de se sustentar uma concepção mínima de racionalidade, estaria no abandono do *paradigma do sujeito*, na medida em que ao sustentar-se na *tese da consciência* ou da *autoconsciência* e, ao mesmo tempo, da *autoreferência*, o sujeito do conhecimento estaria imerso em uma subjetividade pura e irredutível. Tratar-se-ia, portanto, do completo abando do *paradigma do sujeito*, como forma se conceber uma *teoria do agir comunicativo*, fundamentada em relações intersubjetivas voltadas a intercompreensão e a constituição de consensos lingüísticos. Neste novo paradigma, os indivíduos se reconheceriam mutuamente, de tal forma a constituírem formas de *integração social* e *socialização*. Tratar-se-ia de uma *teoria do reconhecimento* fundamentada na *ação comunicativa*.

Os autores citados por Habermas, bem como o próprio Habermas, estariam na esteira da crítica ao *dialektik der aufklärung*. Pode-se dizer que um dos autores fundamentais deste processo é sem sombra de dúvida Michael Foucault, com quem Habermas estabelecera um diálogo, para logo em seguida tecer e expor algumas críticas, acerca da concepção de filosofia propugnada por tal autor. De acordo com Foucault, o projeto de racionalidade moderno, teria tido como resultado o *excesso de poder*, a partir do qual teria se instituído uma forma específica de governamentalização, de tal forma que teria articulado o poder, a verdade e o sujeito em uma mesma forma de dominação. Como pretendera esclarecer Foucault:

> A história do século XIX expôs-se muito mais à continuação da tarefa crítica tal qual Kant a tinha situado, de algum modo e recuo em relação à *Aufklärung* do que a alguma coisa como a própria *Aufklärung*. Dito de outro modo: a história do século XIX – e, certamente, a história do século XX mais ainda – pareceu senão dar razão a Kant, pelo menos oferecer uma vinculação concreta a essa nova atitude crítica, a essa atitude crítica em retração por relação à *Aufklärung*, para a qual Kant tinha aberto a possibilidade. (FOUCAULT, 1990, p.41).

Ora, o argamunto apresentado por Foucault encontra-se no marco do discurso teórico-prático do liberalismo, para o qual o Estado representara um mal necessário. Todavia, em Foucault, este princípio liberal, de negação constante do Estado, enquanto

mecanismo de ordenamento jurídico-político da vida social, radicaliza-se de tal forma que o direito, o conhecimento e a própria religião, apareceriam como elementos que teriam forjado mecanismos que acabariam por impedir que os indivíduos se tornassem autônomos, de tal forma a verem-se como incapazes de tomar o entendimento, enquanto processo de construção de uma autonomia.

> Em todo caso, a partir da esquerda da Escola de Frankfurt houve toda uma crítica do positivismo, do objetivismo, da racionalização, da *techne* e da tecnologização, toda uma crítica das relações entre o projeto fundamental da ciência e da técnica que tem por objetivo fazer aparecer os laços entre uma presunção ingênua da ciência, por um lado, e as formas de dominação próprias à forma da sociedade contemporânea, por outro (FOUCAULT, 1990, p.42).

No marco da crítica à razão, proposta na e pela *Escola de Frankfurt*, principalmente aquela elaborada por Adorno e Horkheimer, Foucault buscara esclarecer, que:

> Essa outra tradição crítica coloca a questão: o que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis? Não se trata de uma analítica da verdade, tratar-se-á disso que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos, e parece-me que a escolha filosófica com a qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou bem pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tentei trabalhar. (FOUCAULT, 1994, p.39).

Tece-se, neste momento, uma teia relacional, a partir da qual poder-se-ia estabelecer aproximações de diversas naturezas, entre as concepções que Foucault resgatara de Kant, bem como as concepções que Habermas resgatara do mesmo pensador. Talvez, o *neokantismo* seja o ponto de contato, entre Foucaut e Habermas, que apesar da crítica deste aquele, pode-se dizer que existem muitos elementos de aproximação – que obviamente não poderemos abordar neste trabalho, devido à delimitação do objeto. Entretanto, tornara-se importante destacar –. Neste sentido, apesar das devidas liitações e percepções teóricas, ambos acabam por criar um conjunto de categorias e procedimentos que acabaram por abrir as portas do pensamento e da razão, para a predominância tanto do irracionalismo, quanto do discurso pós-moderno. De acordo com Eagleton (1998, p.07), o pós-modernismo

caracteriza-se por ser uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de razão, verdade, identidade e objetividade. Neste marco teórico, a emancipação humana de caráter universal apareceira enquanto resultado e representação dos sistemas únicos, a partir dos quais se afirmariam as grandes narrativas, como forma de se eliminar os fundamentos definitivos da exploração. Tratar-se-ia de um projeto normativo do Iluminismo, que seria constantemente negado pela visão pós-moderna que passaria a enxergar um mundo contingente, instável e imprevisível. Tais características tendenriam a orientar a análise para uma concepção de mundo na qual um conjunto de culturas e interpretações fragmentárias e fragmentadoras da realidade acabaria por conduzir o pensador ao ceticismo, tanto em relação a objetividade da verdade, quanto da própria história.

Nestes termos, como bem apontara Habermas Lyotard, em seu livro *A condição pós-moderna* de 1979, assumira papel importante na discussão acerca da razão, na medida em que avançara na discussão acerca do paradigma da pós-modernidade, de tal forma a propor uma teoria da sociedade pós-industrial[60]. Neste sentido, o discurso filosófico da cotidianidade caminharia no sentido de afirmar um tipo de sociabilidade centrada no conhecimento, na informação e na técnica. Assim, na *Era do conhecimento reificado*, difunde-se a concepção de ciência e tecnologia, que teriam tornado a *categoria trabalho*,

[60] Para Lyotard, a chegada da pós-modernidade, ligava-se ao surgimento de uma sociedade pós-industrial – teorizada por Daniel Bell e Alain Touraine – na qual o conhecimento tornara-se a principal força econômica de produção numa corrente desviada dos Estados nacionais, embora ao mesmo tempo tendo perdido suas legitimações tradicionais. Porque, se a sociedade era agora melhor concebida, não como um todo orgânico nem como um campo de conflito dualista (Parsons ou Marx) mas como uma rede de comunicações lingüísticas, a própria linguagem – todo o vínculo social‘ – compunha-se de uma multiplicidade de jogos diferentes, cujas regras não se podem medir, e inter-relações agonísticas. Nessas condições, a ciência virou apenas um jogo de linguagem dentre outros: já não podia reivindicar o privilégio imperial sobre outras formas de conhecimento, que pretendera nos tempos modernos. Na verdade, sua pretensão à superioridade como verdade denotativa em relação aos estilos narrativos do conhecimento comum escondia a base de sua própria legitimação, que classicamente residiu em duas formas grandiosas de narrativa. A primeira derivada da Revolução Francesa, colocava a humanidade como agente heróico de sua própria libertação através do avanço do conhecimento; a segunda, descendente do idealismo alemão, via o espírito como progressiva revelação da verdade. Esses foram os grandes mitos justificadores da modernidade. O traço definidor da condição pós-moderna, ao contrário, é a perda da credibilidade dessas metanarrativas. Para Lyotard, elas foram desfeitas pela evolução imanente das próprias ciências: por um lado, através de uma pluralização de argumentos, com a proliferação do paradoxo e do paralogismo – antecipados na filosofia por Nietzsche, Wittgenstein e Levinas; e, por outro lado, por uma tecnificação da prova, na qual aparatos dispendiosos comandados pelo capital ou pelo Estado reduzem a verdade‘ ao desempenho. A ciência a serviço do poder encontra uma nova legitimação na eficiência (ANDERSON, 1999, p.32-33).

bem como a *teoria do valor-trabalho*, obsoleta. Pressuposto compartilhado por Habermas, em sua *teoria social*[61].

> As intervenções coincidentes de Lyotard e Habermas pela primeira vez deram ao campo o selo da autoridade filosófica. Mas suas próprias contribuições foram estranhamente indecisas. A formação original dos dois pensadores foi marxista, mas é espantoso o pouco que daí trouxeram para suas análises da pós-modernidade. Também não tentaram uma verdadeira interpretação histórica do pós-moderno que fosse capaz de defini-lo no tempo ou no espaço. Em vez disso, apresentaram significantes mais ou menos vazios ou flutuantes como marco do seu aparecimento [...]. Paradoxalmente, nos dois casos falta o peso da temporalidade a um conceito por definição temporal (ANDERSON, 1999, p.52).

Se por um lado, surge no âmbito da *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa uma crítica ao pós-modernismo, de tal forma a fundar um *neoracionalismo*; por outro, tal crítica acabara por desdobrar-se em afirmação de um *neoracionalismo*, que ao fim e ao cabo, limitou-se a reafirmação do próprios princípios criticados. O que há de original na intervenção de Habermas, é a retomada da discussão acerca do projeto de modernidade, e o fazê-lo trás a baila o projeto civilizatório liberal-burguês. A questão principal encontra-se no fato a *teoria da dupla racionalidade* de Habermas, bem como sua *teoria da modernidade*, recoloca de uma forma mais sofisticada, os princípios e os fundamentos do projeto civilizatório liberal-burguês: *a) democracia liberal*; e, *b) livre mercado*; de tal forma a caminhar no sentido da construção de um tipo particular de consenso, o qual denominara de *racionalidade comunicativa intersubjetivista*, a partir do qual a apostara na emancipação e na racionalidade produzidas por tal projeto civilizatório.

O paradigma do *desconstrucionismo* de Derrida aproxima-se da visão presente na obra de Heidegger, na medida em que aponta para a dissolução e morte do processo de

---

[61] O trabalho ocupa posição peculiar no discurso da pós-modernidade. Em substancia, aborda o pós-moderno apenas num grau limitado, mas teve o efeito de colocá-lo em destaque daí por diante como um referencial padrão. Essa conseqüência paradoxal deveu-se em grande parte, claro, à posição de Habermas no mundo anglo-saxônico como principal filósofo europeu da época. Mas também a postura crítica de sua intervenção. Pela primeira vez desde a decolagem da idéia de pós-modernidade no final dos anos 70, ela recebia um tratamento abrasivo. Se o surgimento de uma área intelectual tipicamente requer um pólo negativo para sua tensão produtiva, foi Habermas quem o forneceu. No entanto, uma incompreensão tem acompanhado tradicionalmente o seu texto. Amplamente entendido como reação à obra de Lyotard, devido à proximidade das datas, na verdade foi escrito provavelmente sem conhecimento dela (ANDERSON, 1999, p.43-44).

autocomprensão advindo do humanismo. Como o próprio Habermas apontara (2002, p.227-228), assim como em Heidegger a "[...] conhecida melodia da auto-superação da metafísica dá o tom também para o empreendimento de Derrida; a destruição alterou o nome para a desconstrução". Ora, de acordo com Habermas (2002, p.229-30), a filosofia de Heidegger teria incorporado o paradigma da linguaguem enquanto expressão de um tipo particular de *médium* da história do *ser*. Assim, a gramática das imagens do mundo teria dirigido formas de compreensão pré-ontologicas do *ser*. Nestes termos, a linguagem teria se convertido na morada do *ser* heideggeriano. De acordo com Habermas (2002, p.229-30), "[...] aqui começa Derrida. Um clima científico determinado pelo estruturalismo de Saussure encoraja-o a tomar também a lingüística a serviço dos fins da crítica da metafísica".

A linguagem entendida enquanto um *médium* passara a conferir um elevado grau de autonomia ao texto, independentemente de tempo e espaços, particulares e específicos; e, ao fazê-lo, "[...] extingue as referências concretas a sujeitos individuais e situações determinadas e, contudo, conserva a legibilidade do texto. A escritura garante que um texto possa ser sempre relido nos mais diversos contextos (HABERMAS, 2002, p.233). Ora, nos limites da crítica de Habermas aos *jovens consernvadores*, enquanto um dos principais discursos filosóficos da modernidade, o pensamento de Derrida foi responsável pela continuidade dos limites da crítica à metafísica pretendida por Heidegger, na medida em que não conseguira superar nem o *princípio da autocertificação* da concepção de razão moderna, tampouco os *princípios da filosofia do sujeito*. Nestes termos, o pensamento de Derrida teria sido responsável pela mistificação das patologias sociais. [...] Todavia esta não é a autoridade de um Ser deslocado pelo ente, mas a autoridade de uma escritura não mais sagrada, de uma escritura exilada, errante, alienada de seu sentido próprio e testemunha testamentária da ausência do sagrado (HABERMAS, 2002, p.254).

A crítica aos *jovens conservadores*, elaborada por Habermas visara demarcar o necessário e desejável campo de legitimação do projeto societal advindo do princípio do *Aufklärung*. Ora, assim a *função social* da teoria social de Habermas caminharia no sentido da desconstrução do *irracionalismo* e do *pós-modernismo*, enquanto paradigmas explicativos da realidade social, na medida em que se colocara de fundamental importância a construção do consenso acerca da afirmação de um *liberalismo renovado*. Neste sentido, Habermas trouxera a baila o pensamento de Bataille, para o qual a própria concepção de

soberania se oporia ao princípio da razão. De acordo com Habermas (2002, p.314-315), Bataille entenderia que "[...] ser soberano significa não se deixar reduzir, como no trabalho, ao estado de uma coisa, mas desenvolver a subjetividade [...]". Assim, a essência da soberania consistiria no consumo do inútil. Ora, se a soberania e sua fonte, se comportassem como o absolutamente heterogêneo perante o mundo da ação racional com respeito a fins; se o sujeito e a razão só se constituissem pela segregação daqueles poderes; se o outro da razão fosse mais que o irracional ou o desconhecido, a saber, o *incomensurável*, que não pode ser tocado pela razão – a não ser pelo preço da explosão do sujeito racional –, então não haveria nenhuma condição que permitisse conceber como possível uma teoria cujo alcance excedesse o horizonte de acesso à razão e que nem mesmo analise, mas simplesmente tematize a interação da razão com um poder originário transcendente. (HABERMAS, 2002, p.330-332). Como bem apontara Habermas, o pensamento de Bataille converte-se em vítima de sua própria crítica, na medida em que sua crítica destrói os fundamentos de sua própria teoria.

Pode-se dizer que, o que diferenciaria a *teoria social* de Habermas, dos pensadores pós-modernos, seria justamente a sua capacidade em recolocar o projeto civilizatório liberal-burguês, enquanto determinação inacabada da modernidade. Obviamente, não manejara o martelo autodestrutivo de nietszciano, como fizera os *jovens conservadores* a quem buscou criticar, justamente porque compreendera o significado da destruição da razão, em um contexto de crise de sociabilidade e necessidade imperiosa da construção do consenso acerca dos princípios da sociabilidade burguesa.

Diferentemente, daquela geração pós-marxista e pós-estruturalista, advindas do movimento de 1968, Habermas não cultivara o ódio autodestrutivo ao humanismo e ao legado do *Iluminismo*, apesar de incorporar princípios da *crítica reificada à razão* advinda de tal movimento. Tanto que apesar de assumir os princípios de crítica à razão, bem como ao projeto civilizatório de emancipação advindos do *Iluminismo*, Habermas compreendera a necessidade da recomposição dos princípios norteadores da *visão de mundo*, liberal burguesa. Neste sentido, Habermas buscara fazer um elogio à razão, todavia, à *razão reificada*.

Neste marco histórico cultural, os chamados movimentos contraculturais da década de 1960, acabaram por aprofundar a crise de sociabilidade burguesa no âmbito da cultura,

na medida em que passaram a negar a própria racionalidade enquanto instância mediativa da realidade social. Abriu-se um processo de crescente crítica a racionalidade técnico-burocrática, bem como as institutições públicas e ao poder estabelecido, todavia, de forma *reificada*, sem as mediações necessárias a compreensão e, consequentemente, a transformação da realidade social. Assim, os movimentos de contracultura acabaram por constituir um marco histórico-cultural importante, a partir do qual aprofundou-se a *regressão cultural* do Ocidente, na medida em que centraram suas analises e críticas à ciência e à racionalidade, todavia, centrada em uma perspectiva individual em-si-mesmada, a partir da qual a única realidade possível de ser verificada seria a da fragmentariedade e da fluidez. Ora, ao eleger a crítica à tudo e a todos, sem contudo, propor projetos civilizatórios com vistas a afirmação de uma ética humanista, de caráter emancipatório universal, tal movimento acabara por destruir as bases da própria razão; e, ao fazê-lo, não encontraria porto seguro para seguir a caminhada da humanidade rumo a abertura de sua história. Neste sentido, seu signigficado só poderia ser o da *regressão cultural*, na medida em que a própria pré-história da humanidade, ou em termos kantianos a menoridade da humanidade, seria desconstruída enquanto resultado da atividade humana.

Pode-se dizer que o movimento de 1968, caracterizara-se por ser o marco histórico-cultural de inflexão da racionalidade e virada ao pós-modernismo. A partir dessa viragem político-cultural, a fragmentariedade passou a emergir como centro das movimentações sociais, de tal forma a negar qualquer concepção de *classes sociais* e até mesmo dos *Partidos Políticos*, enquanto representações objetivas e subjetivas de *visões de mundo*. Consciente ou inconscientemente, ao destruir a razão, enquanto diretriz e guia fundamental da emanciapação humana, tal movimento acabara por criar as condições necessárias a reconstrução dos princípios e dos fundamentos do consenso liberal-burguês, em um contexto de crise de sociabilidade. Ou seja, a marca do consenso repousaria justamente em um projeto civilizatório que teria como fundamento a disseminação da barbárie em esfera global. Tratar-se-ia da globalização da barbárie enquanto marca principal da retomada do projeto de modernidade e, portanto, de civilização Ocidental. Não por um acaso, Fukuyama afirmara o fim da história, na *democracia liberal* e no *livre mercado*.

Ao mesmo tempo, o movimento de 1968 fora capaz de demonstrar a incapacidade das Revoluções Burguesas em universalizar plenamente a *emancipação política*, de tal

forma a colocar em pauta a *emancipação política* de diversos *grupos sociais*, até então *subalternizados*. Neste contexto histórico-social de fragmentação da realidade social em todas as suas esferas, tornara-se terreno fértil a difusão do irracionalismo e do disurso pós-moderno.

Forajustamente neste contexto, que ganhou notoriedade as obras de Michael Foucault. Assim, segundo Harvey (2008, p.50-1), suas ideias acabam atraindo para o seu arco teórico-prático diversos movimentos sociais que surgem nos anos de 1960, de tal forma a afirmar a fragmentação das *classes subalternas* em grupos com especificidades e particularidades próprias, que ao fim e ao cabo, acabariam por legitimar e afirmar os princípios do *livre mercado* e da *democracia liberal*, como formas racionais e emancipatórias de mundo. Ora, assim o discurso foucaltiano de desafiar todas as formas de discurso de poder, acabara por fragmentar umas das classes fundamentais do modo de produção capitalista em percepções subjetivistas, de tal forma a deixar as portas abertas para a construção da hegemonia civil liberal-burguesa e seu progressivo projeto de disseminação da barbárie, enquanto projeto civilizatório. O grande mérito de Jürgen Habermas, fora o de perceber a que caminho este tipo de pensamento poderia conduzir a sociedade burguesa: ao *Grand Hotel Abgrund*. Eis, a necessidade de se fazer a crítica aos pós-modernos e, consequentemente, ao irracionalismo.

Neste quadro teórico-analítico exposto, pode-se dizer que o conceito de *historiografia genealógica* determinou-se enquanto forma mais elaborada e sofisiticada daquela crítica à razão, pretendida por Heidegger e Derrida. Entretanto, diferentemente de tais autores a centralidade de tal teoria social repousaria na categoria de *poder*. Entretanto, uma concepção de poder *em-si-mesmada*, sem fundamento nas relações materiais, mas *em-si* mesmo, nção poderia forjar uma crítica sólida a modernidade e a razão, de tal forma a consubstanciar os princípios e as diretrizes necessárias ao projeto de emancipação humana. Assim, a crítica à modernidade seguira a partir de uma tentativa de constituir um conjunto de escavações arqueológicas, como forma de desvelamentos genealógicos. Nestes termos, poder-se-ia dizer, que tal teoria incorporara a concepção de autoridade de Nietzsche, como forma de se justificar o seu uso sistemático. Ora, a influência de Nietzsche diz respeito ao próprio fracasso do momento mais elevado de tal pensamento. Como bem apontara Habermas (2002, p.349), o "[...] contexto político da recepção de Nietzsche – a desilusão

diante do fracasso da revolta de 1968 – torna compreensível, ainda que em termos biográficos, o projeto de uma historiografia das ciências humanas articulada como crítica da razão [...]", como pretendera Foulcault. Assim, tal pensador buscou desenvolver um conceito de poder, que visava ser expressão de um *historicismo radical*. Esta concepção da realidade social, acabou por dissolver a concepção da história enquanto totalidade, enquanto expressão das grandes narrativas, de tal torma que a história passaria a ser expressão de uma macroconsciência. O pensamento foucaltiano convertera-se assim em expressão mais elevada de um *historicismo transcendental*, a partir do qual a história emergira enquanto expressão do caos, da fragmentariedade da história, sendo resultado de acontecimentos contingentes, cabendo aos arqueologistas genealógicos a tarefa de descrever as particularidades discursivas, que em nada teria a ver umas com as outras.

> [...]. Em seu conceito fundamental de poder, Foucault força a fusão idealista de síntese transcendental com os pressupostos de uma ontologia empírica. Por esse motivo, essa abordagem já não pode proporcionar uma via para sair da filosofia do sujeito, uma vez que o conceito de poder, que deve oferecer o denominador comum para os componentes de significação contrários, é tirado do repertório da própria filosofia da consciência (HABERMAS, 2002, p.384-385).

Como bem apontara Habermas (2002, p.386-387) "[...] a historiografia genealógica revela-se exatamente como a pseudociência *presentista*, *relativista* e *cripto-normativa* que não quer ser [...]". Em Foucault está presente o espectro de um anarquismo radical, sem fundamento racional, que Habermas denominara de esquerdismo, para o qual o poder possuiria uma existência própria, de tal forma a não tomar partido, não posicionar-se de nenhum lado, na medida em que não existiria lado certo. "[...] Atrás dessas afirmações oculta-se a convicção de que a política que desde 1789 estivera sob o signo da revolução chegou ao fim e que as teorias que refletiram a relação entre teoria e práxis estão ultrapassadas (HABERMAS, 2002, p.394-5). Ou seja, seu discurso [de Foulcault] fora permeado por uma concepção mecânica de política, que a compreendera única e exclusivamente enquanto esfera e expressão negativa, de tal forma que só poderia redundar em uma concepção de poder em-si-mesmado. Assim, como a política, o poder é uma relação social, e só pode ser compreendido desta maneira, a partir da análise acurada das particularidades de determinada tessitura social.

> [...] próprias do pessimismo burguês, de Hobbes a Nietzsche, sempre serviram de abrigo para trânsfugas desiludidos que vinham a saber, por meio da realização política dos seus ideais, como o conteúdo humanista do esclarecimento e do marxismo se transformava no seu contrário bárbaro. Embora 1968 assinale apenas uma revolta, e não uma revolução como 1789 ou 1917, as *síndromes dos renegados de esquerda* assemelham-se e talvez expliquem também a circunstância surpreendente de que os novos filósofos na França tratassem *topoi* similares àqueles que, no mesmo período, tratavam os discípulos neoconservadores de uma geração anterior de comunistas desiludidos. Dos dois lados do Atlântico, encontram-se os mesmos *topoi* do contra-esclarecimento, da crítica às conseqüências aparentemente terroristas e inevitáveis das interpretações globais da história, da crítica ao papel do intelectual universal que fala em nome da razão humana e da crítica à conversão das pretensões teóricas das ciências humanas em uma práxis de técnica social ou terapêutica que despreza o indivíduo. A figura de pensamento é sempre a mesma: no universalismo do esclarecimento, no humanismo dos ideais de emancipação e mesmo na pretensão racional do pensamento sistemático está contida uma vontade de poder estreita que, tão logo a teoria se disponha em prática, lança fora sua máscara, atrás da qual se revela a vontade de poder dos filósofos mestres-pensadores, dos intelectuais, dos mediadores de sentido, em suma, da nova classe. Foucault parece não apenas defender esses conhecidos motivos do contra-esclarecimento com um gesto radical, como de fato os *agudiza* por meio de uma crítica da razão e os *generaliza* por meio de uma teoria do poder (HABERMAS, 2002, p.360-361).

Jürgen Habermas compreendera com clareza invejável a natureza do movimento de 1968, no qual a insignia do irracionalismo fora o centro movente, de tal forma a dar vida tanto a um esquerdismo, quanto a um neoconservadorismo, irracionais por natureza. Assim, a classificação do *conservadorismo* nascido de tal período, proposto por Habermas, fugiu a clássica diferenciação entre direita e esquerda, na medida em que o discurso presente nos movimentos neo-esquerdistas – fundamentados basicamente nos *jovens conservadores* –, se assemelham em muito com o discurso promovido pelos *neoconservadores*.

Parte IV: A crítica resignada aos destruidores da razão: a necessidade de recolocar o projeto civilizatório liberal-burguês nos marcos da racionalidade possível.

Como bem demonstrara Habermas, em seu *Der Philosophische Diskurs der Moderne* Nietzsche legara ao século XX o irracionalismo, que se desdobrara em duas correntes de pensamentos, com grande apelo na contemporaneidade. Na primeira vertente, poder-se-ia observar a predominância do cientista cético que vai de Bataille a Foucault; já

na outra, observar-se-ia uma espécie de crítica à metafísica, que iria de Heidegger a Derrida. No entanto, apesar de apresentar com razão o caráter degenescente da filosofia do martelo nietzscheana à contemporaneidade, o pensamento habermasiano limitou-se à manifestação fenomênica de tal compreensão da realidade, bem como da compreensão que seus próprios "discípulos" elaboraram a acerca da modernidade e da razão. Uma crítica radical a tais concepções implicaria a destruição da própria concepção de *razão instrumental*, e não sua reafirmação a partir de uma teoria dupla da racionalização que a partir de uma abstração metafísica que Habermas denominara de *razão comunicativa*, acabara por reafirmar a própria instrumentalidade da razão, bem como seus processos de degenerescência.

Poder-se-ia dizer que o pensamento habermasiano, diferentemente do pensamento nietzscheano e suas vertentes, não pode ser caracterizado enquanto representação da despedida anárquica da modernidade. Antes o contrário, Habermas buscara refundar o *projeto de modernidade*, a partir da concepção de *razão comunicativa*. Neste sentido, não se trataria de hipotecar o *projeto de modernidade*, mas refundá-lo em um novo marco teórico e projeto civilizatório. Se por um lado, a *teoria social* de Habermas não se despediu do projeto inacabado de modernidade; por outro, o fundamentara-se na hipoteca da razão, visto que seu presuposto é a recusa e a dissolução da *filosofia do sujeito*.

Como bem caracterizara Eric Hobsbawn (1995), *o breve século XX* fora um século de profundas trasnformasções sociais, que aceleraram o tempo e difundiu uma profunda descrença na razão. Obviamente, que a tarefa dos pensadores do século XX não fora nada fácil – com isso não se quer dizer que a dos pensadores do tempo pretérito tenha sido –. Tratara-se de compreender a natureza: a) de duas grandes guerras mundiais – que abalaram profundamente a concepção de civilização, razão e humanidade –, e seus desdobramentos; b) da Revolução Russa de 1917; c) das consecultivas crises de acumulação do capital; d) das mudanças dos padrões de acumulação do capital; e) da disseminação de ditaduras, na era da razão; f) dos desdobramentos da guerra fria; g) da disseminação do americanismo-fordismo; h) do imperialismo estadunidense. Enfim, o cenário do *breve século XX* não fora nada animador, para aqueles que apostavam em um projeto de modernidade que conduziria à humanidade a emancipação. Não por um acaso Gramsci apontara para o pessimismo da

razão e o otimismo da vontade, enquanto afirmação de um princípio ético, em tempos sombrios.

Neste sentido, poder-se-ia compreender o porquê das questões da razão e da emancipação converterem-se em questões essenciais para o pensamento do século XX. Na esteira de Nietzsche, Martin Heidegger empreendera uma pseudo-crítica à razão, a partir da qual visara destruir a metafísica – diz-se pseudo, justamente, porque sua concepção de ontologia, a partir da qual emprendera à crítica à metafísica fundamentara-se na própria metafísica –. A crítica à razão heideggeriana fundamentara-se na mistificação do real, na medida em que buscara sustentar-se em uma espécie de reconstrução da história da metafísica. Tanto a história, quanto à metafísica, apararecem em sua teoria enquanto manifestações míticas da realidade, na medida em que se sustentam em uma acepção de linguagem, a partir da qual desenvolvera sua crítica à concepção de razão difundida na e pela modernidade. A influência nietzscheana emergira no momento em que Heidegger propugnara como superação do discurso de razão moderna, a cisão entre o *ser* e o *ente*, de tal forma que a *vontade de poder* de Nietzsche tornasse-se preponderante. Ora, a pretensão de destruição da metafísica, implica na destruição da história do próprio pensamento, bem como da própria história. Torna-se importante destacar que a metafísica tivera um papel fundamental no processo de construção da história, que conduzira a humanidade à emancipação. Uma concepção de emancipação da humanidade, não deve fundamentar-se na destruição da metafísica, mas em sua suprassunção – no sentido hegeliano, de incorporação e superação –. O caminho trilhado por Heidegger ao irracionalismo, fora justamente aquele fundamentado na destruição da metafísica e, ao fazê-lo, na destruição da própria história e da própria razão. Entretanto, o problema da filosofia heideggeriana encontrar-se-ia em uma questão simples de ser formulada, todavia, extremamente difícil de ser respondida: como seria possível destruir a razão moderna sem destruir a sociabilidade moderna?

Certamente, Habermas colocara-se tal questão e buscara responder dentro dos contornos culturais, bem como dos marcos teórico-analíticos do próprio projeto de modernidade, concebendo-o enquanto inacabado. Como bem apontara Habermas, Heidegger não poderia elaborar uma crítica à razão moderna, a partir da destruição da metafísica, sem destruir o pressuposto da autoreflexão. Eis, o porque compreendera que sua

crítica à razão moderna convertera-se na mais apropriada, pois visara destruir a concepção de autoreflexão, presente na *filosofia do sujeito*, a partir de sua concepção de *razão comunicativa*. Para Habermas (2002, p.193-194), "[...] o pensamento que utiliza a diferença ontológica como fio condutor precisa reivindicar uma competência cognitiva *além* da auto-reflexão, além do pensamento discursivo em geral [...]". O que, definitivamente, o pensamento heideggeriano não consegue fazer, visto que enquanto a filosofia de Nietzsche fundamentara-se na arte – todavia em uma arte em-si-mesmada –, na filosofia de Heidegger, restaria apenas os escombros do *Grand Hotel Abgrund*, para alguns iniciados, que conseguem perceber que há um pensamento mais rigoroso do que o conceitual.

Poder-se-ia caracterizar o *ser existencial* heideggeriano, enquanto um *ser em-si-mesmado* e metafísico – demonstrando-se assim o fracasso de seu objetivo de destruição da metafísica, visto que sua ontologia é metafísica –, enquanto tentativa de retorno a concepção mítica dionisíaca de Nietzsche. Fora a partir de tal concepção do *ser* que Heidegger buscara construir sua crítica à razão, a partir de uma ontologia existencial do *ser*. Entretanto, o ser heideggeriano incorporara a forma do mito dionisíaco e, ao fazê-lo limitara-se a própria concepção de racionalidade moderna, bem como aos contornos da própria metafísica. A crítica de Habermas apontara com clareza tais elementos, todavia, caminhando em outra direação – na direção do fenômeno do *neoracionalismo*, que ao fim e ao cabo desdobrara-se em *irracionalismo* –. Para Habermas, Heidegger não tivera sucesso em sua crítica à razão moderna e a destruição da metafísica, na medida em que sua filosofia permanecera circunscrita no âmbito da filosofia da consciência[62]. Portanto, uma crítica consequentente à razão deveria fundamentar-se na destruição da *filosofia do sujeito* e da consciência, empreitada que só se tornaria possível a partir de sua teoria da *razão comunicativa*.

No âmbito do *combate pela consciência*, Habermas tivera clareza que, por um lado, a crítica formulada pelos discípulos de Nietzsche conduziria o projeto de modernidade para

[62] Embora Heidegger destrua, em primeiro passo, a filosofia do sujeito em favor de um contexto de remissões que possibilita relações sujeito-objeto, em um segundo, recai na pressão conceitual da filosofia do sujeito, quando se trata de tornar concebível, a partir de si mesmo, o mundo como processo de um acontecer universal. O ser-aí concebido em termos solipsistas ocupa, por sua vez, o lugar da subjetividade transcendental. Na realidade, esta não aparece mais como proto-eu (*Ur-Ich*) onipotente, mas como proto-ação da existência humana, na qual todo existir necessita enraizar-se no meio do ente. Ao ser-aí é exigida a autoria pelo projetar do mundo (HABERMAS, 2002, p.212).

sua autodissolução, com vistas à abertura de processos *neoconservadores*, que caminharia no sentido do conflito; por outro, observara na *teoria social* de Marx o oponente a ser combatido, visto que a crítica à razão presente na *filosofia da práxis* caminharia no sentido da suprassunção da razão moderna.

Habermas observara com clareza, que o fundamento da filosofia moderna, difundida pelo Ocidente desde Descarte, sustentara-se em dois pontos essenciais: a) na subjetividade individual; e, b) na autoconsciência. Ora, partindo do método axiomático dedutivo René Descartes (1596-1650) procedera na busca de uma verdade inabalável, para tanto criou os princípios tidos como elementares da razão, sejam eles: *clareza* e *distinção*. Segundo Descartes, um dos princípios elementares para se chegar à verdade seria a adoção da dúvida, enquanto procedimento metodológico. Todavia, a dúvida implicaria em inconclusão, cabendo ao método cartesiano eliminar qualquer possibilidade de dúvida para se chegar a uma verdade indubitável. Ao provar a existência de Deus, mediante a adoção de uma nova categoria cognitiva – tese do gênio maligno –, Descartes chegara à conclusão de que o Homem caracterizar-se-ia por ser um *res cogito*. Parte-se de um dualismo psicofísico, pelo qual, o Homem – definido enquanto pura consciência – seria concebido como o próprio pensamento, sendo seu corpo, mera extensão. Neste momento, o teorema do ser cartesiano caminhara em direção a absolutização do conceito puro, depurado de toda e qualquer materialidade. Partindo das duas questões que se segue, a primeira de caráter ontológico e a segunda de caráter epistemológico; e, das respostas que seguem intercaladas: Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente [...] (DESCARTES, 1973, p.103); Descartes compreendera a consciência enquanto primado elementar da alma, da subjetividade, e, portanto, enquanto elemento definidor do que é o ser. De acordo com Descartes o ser é o próprio pensamento, [...] um espírito, um entendimento ou uma razão [...] (DESCARTES, 1973, p.103). A partir do momento em que a verdade indubitável: *penso, logo existo*; coloca-se, a existência exterior do mundo passa a não importar mais, pois o mundo exterior será concebido como real, enquanto for pensado. Neste, justo instante, a dúvida perde o caráter destrutivo e passa a não mais ter relevância para o método cartesiano. A gnosiologia pretendida por Descartes buscara afirmar o conhecimento, não enquanto resultado dos sentidos – argumento da cera

(DESCARTES, 1973, p.104) –, mas mediante a exposição da substancialidade, ou seja, mediante a apresentação das verdades necessárias. Pois para se chegar à verdade de razão, tornar-se-ia necessário depurar o objeto de todas suas qualidades exteriores, pois os sentidos tenderiam a mostrar coisas distintas que acabariam por levar ao engano e a confusão, portanto, para conhecer, tornar-se-ia necessário afirmar elementos de ordem predominantemente racional. Para se chegar a verdades racionais, ou seja, ter acesso cognitivo ao objeto, tornar-se-ia necessário adotar um procedimento metodológico, pelo qual, se buscaria desvendar o processo lógico constitutivo das coisas, determinando o objeto, não na sua forma particular, mas na sua forma em geral. Portanto, como os sentidos pertencem ao corpo – extenso-fixo-imutável (DESCARTES, 1973, p.104) – e não ao ser, pois este último encontrar-se-ia no cogito, para se conhecer o ser, tornar-se-ia necessário abstrair toda e qualquer manifestação material corpórea mutável.

Jürgen Habermas percebera que a concepção de racionalidade e, portanto, de sujeito, presentes no pensamento de Descartes, se difundira e influenciara profundamente o *projeto de modernidade* e de *razão moderna*. Neste sentido, a filosofia deveria superar tais concepções como forma de superarar a instrumentalidade da razão. Para Habermas (2001a, p170), "[...] a razão havia sido explicada nos termos da auto-referência de um sujeito do conhecimento que se debruça sobre si mesmo para avistar como em uma imagem de espelho o seu sujeito como um que conhece. [...]". Ou seja, tratar-se-ia de um espírito que ao desenvolver-se acabaria por ser empossado do seu ser, a partir uma auto-reflexão, fundamentada, essencialmente na consciência, a partir da qual se poderia representar os objetos.

Neste sentido, tratar-se-ia de constituir a crítica à razão moderna em outros termos, que não fossem aqueles oriundos da física moderna, na qual prevalecera certa concepção matemáticizada e instrumental da realidade, a partir da qual emergira a representação da verdadeira metodologia do estudo da natureza, que teria em três instrumentos objetivos a representação da razão e da verdadeira ciência: a) observação; b) experimentação; e, o c) cálculo. O paradigma metodológico das ciências naturais, fora convertido na dimensão mais elevada da ciência e da razão moderna, de tal forma que não somente influenciou as ciências humanas, inclusive a filosofia, como a rebaixou a mera representação de opiniões difusas e pouco seguras para se fundamentar o conhecimento. Jürgen Habermas percebera a

predominância deste tipo de racionalidade e de instrumentalização do conhecimento (HABERMAS, 1988a, p.200). Todavia, não expusera sua *função social*, enquanto elemento primigeno de uma crítica à modernidade e à razão moderna.

O pensamento nascente do *Iluminismo* apostava na irrestrita possibilidade de que fosse possível constituir um tipo de pensamento que se determinasse de forma autônoma e emancipatória, nas mais diversas esferas – moral, direito, artes... –, de tal forma a buscar constituí-los em fundamentos universais. Tratar-se-ia de um tipo particular de conhecimento que buscara explicar as relações sociais, a partir do primado da razão. Tratar-se-ia na aposta de abertura de uma *Era da Razão*, a partir da qual se tornaria possível controlar as intempéries naturais e os próprios processos humanos a partir do primado da razão; ou seja, interpretar o mundo e tornar possível a autointerpretação dos sujeitos, a partir do desenvolvimento das ciências e das artes. Não por um acaso, Rousseau fora duramente criticado, pois colocava-se na contracorrente desta crença e aposta incondicional da razão. Certamente, em Rousseau pode-se observar a primeira crítica, coesa e profunda, as ciências e as artes enquanto determinações estranahadas da realidade social (SILVA, 2013).

A aposta irrestrita e incondicional na *Era da Razão*, enquanto abertura de um marco emancipatória da humanidade, atravessara todo o século XVIII e a primeira metade do século XIX. Por um lado, a razão iluminista fora posta em xeque por Marx, que vira na razão moderna um caráter estranhado e a necessidade de superá-la a partir da *filosofia da práxis*. Entretanto, a crítica de Marx não pressupunha a dissolução da razão, mas sua suprassunção – que aparece com clareza nas *Teses sobre Feuerbach* e na própria *Ideologia Alemã* –. Assim, poder-se-ia dizer que Marx fora herdeiro do *Iluminismo*, mas em um processo de continuidades-descontinua. Por outro lado, pode-se observar no martelo de Nietzsche, bem como no seu pressuposto de um tipo de sociabilidade a partir da qual o humano tornou-se demasiado humano, o elogio a completa destruição da razão.

Em Marx a razão moderna caracteriza-se por ser estranhada, não porque tenha uma natureza em-si-mesmada autodestrutiva e degenerescente, como apareceraa partir das lentes e pena de Nietzsche, mas porque as relações sócio-metabólicas produzidas pelo capital possuem uma natureza estranhada e a razão lhes confere o título de racionais. Marx expõe as determinidades histórico-culturais do mundo moderno, de tal forma que o tipo de razão

que emirgira só poderia ser estranhado. Entretanto, não se trataria de jogar o bebê fora, juntamente com a água do banho, visto que a razão moderna possuíra elementos de civilização e emancipação, todavia, se esgotaram e clamam por superação. Fora neste sentido, que afirmou-se que Marx seria um discípulo do *Iluminismo,* entretanto, em um processo de continuidades-descontinua. A aposta de Marx fora, justamente, a da abertura de uma *Era da Razão* de fato, visto que compreendia o seu tempo enquanto uma pré-história da humanidade; e, ao mesmo tempo, defendera a superação desta pré-história a partir de uma *filosofia da práxis* que fosse capaz de esclarecer o humano, para o qual ser humano nunca poderia ser uma demasia.

Os limites da razão iluminista aparecem de forma clara no sistema filosófico hegeliano. Hegel fora capaz de sistematizar o pensamento do Ocidente em sua obra, de tal forma a apontar tanto suas virtudes, quanto seus vícios e limites. Assim, elabou uma crítica profunda e destruidora à razão kantiana, a partir da qual demonstrara todas as determinidades e limites da sociabilidade burguesa. Com o *princípio da liberadade subjetividade*, posicionou a razão moderna no seu patamar mais elevado, de tal forma a expor as contradições essenciais da *sociedade civil-burguesa* (SILVA, 2011). Todavia, Hegel acreditara que aquela seria a *Era da Razão*, e o *Estado de Direito* sua representação melhor acabada. A representação e o momento da própria eticiadade.

Como neokantista, Habermas fizera uma leitura kantiana do pensamento de Hegel, de tal forma a rebaixá-la e mistificá-la em todas as suas esferas.

> Hegel pôde compreender a crítica kantiana da razão como instrutiva, mas incompleta como apenas interpretação sintomática da essência racional do mundo moderno. [...]. A partir dessa perspectiva [de Hegel], o princípio da subjetividade e a estrutura da autoconsciência posta com ela, que haviam sido inicialmente comemorados, revelam-se como uma visão meramente seletiva da razão [*monológica*] que não deve ser identificada com o todo da razão. Decerto a atividade do entendimento gera liberdade subjetiva e reflexão e é forte o suficiente para enterrar a força da tradição religiosa. No passado a religião era em essência uma garantia da integração ética da vida social e no presente a vida religiosa foi abalada pelo Iluminismo. No entanto, mostrou-se que o princípio da subjetividade é incapaz de renovar a força unificadora da religião por meio da razão (HABERMAS, 2001a, p.173).

Assim, como há em Max Weber fortes influências da concepção de cultura Nietzsche, Habermas, enquanto discípulo direto de Weber, reproduzira tais influências, de

tal forma a incorporá-las em sua *teoria social*. Não por um acaso o *ecletismo filósofico* é uma das marcas fundamentais da obra de Habermas, de tal forma a constituir um quadro teórico-analítico com categorias e *visões de mundo* que se excluem mutuamente. Nestes termos, acabara por reduzir todas as *visões de mundo* a percepções subjetivas vazias do real.

> Por um lado, Marx, Weber, Horkheimer e Adorno identificam racionalização social com aumento da racionalidade instrumental e estratégica dos complexos de ação. Por outro, os três vislumbram, seja no conceito de uma sociedade de produtores livres, nos exemplos históricos de comportamento eticamente racional na vida, ou na idéia de um comércio e tratos fraternais com uma natureza reabilitada, um *conceito mais amplo de racionalidade* de que se valem como a base sobre a qual valorizam o posto e alcance relativos dos processos de racionalização que empiricamente descrevem. Mas tal conceito ampliado de racionalidade haveria de poder ser identificado no mesmo plano que as forças produtivas, que os subsistemas de ação racional com respeito a fins, que os portadores totalitários da ação instrumental. Mas isto não acontece. A razão disso radica, a meu ver, por um lado, na estreites dos conceitos de ação que utilizam: os conceitos de ação em que se baseiam Marx, Max Weber, Horkheimer e Adorno não são suficientemente complexos para apreender nas ações sociais *todos* os aspectos que podem depreender-se da racionalização social (HABERMAS, 1988a, p.199).

Ora, o conceito de razão reduz-se e limita-se a própria esfera do pensamento metafísico, para o qual o pensamento e o próprio conceito possuem uma existência própria em-si-mesmada. Somente neste nível de abstração poder-se-ia relacionar, enquanto sinônimos, o conceito de razão presente na obra de tais pensadores. No final, tudo se reduz a percepções subjetivas vazias do real, de tal forma a limitar-se a uma natureza em-si-mesmada, presa em uma concepção de indivíduo – mônada individual-singular –, que nos limites de sua ação é capaz de conduzir a humanidade a um tipo de sociabilidade, inscrita nos marcos de um tipo de razão voltada à instrumentalidade ou ao entendimento. Assim, Habermas esforçara-se para demonstrar que "[...] a dialética hegeliana do Iluminismo teve a sua ponta quebrada. [...]" (HABERMAS, 2001a, p.180), pois ao fazê-lo, restaria como paradigma de crítica à razão, aquela elaborada por Kant.

Nestes termos, aquela contradição kantiana, a partir da qual Habermas chamara atenção, de que não poderia se operar uma crítica à razão a partir da própria razão, devido sua natureza instrumentalizada, começaria a ganhar corpo. Para Habermas (2001a), com o decorrer da modernidade, a racionalidade instrumental converteu-se em um todo irracional,

de tal forma a se tornar inadimissível uma crítica à razão que se autoreferenciasse, pois sua normatividade não alcançaria nenhum tipo de validade. Eis, a necessidade de abandono da *filosofia do sujeito* e da *autoreferência*, enquanto fundamento de uma crítica à razão. Fora, justamente, neste sentido, que Habermas proprusera o conceito de *razão comunicativa*, enquanto fundamento de uma crítica à razão, de tal forma a constituir outra concepção de normatividade, que alcançasse validade junto aos indivíduos. O *neocontratualismo* habermasiano, repousa neste paradigma, de um tipo de validade *neoracionalista*, que fosse capaz de fundamentar uma outra concepção de normativismo.

Se por um lado, Hegel desmistificara o real a partir da concepção de *princípio da liberdade subjetiva*, bem como da própria concepção de *sociedade civil-burguesa*, de tal forma a oferecer princípios de concepções de *interação social* e *socialização*, com fundamentos material-objetivos, sem perder de vista sua relação contraditória e intrínseca com a esfera espiritual-subjetiva; por outro, Habermas buscou recolocar a mistificação enquanto fundamento prímigeno do real. Para tanto, buscara na linhagem da Escola de Chicago uma concepção de linguagem de talhe behavorista, que viera a partir do pensamento de Georg Herbert Mead (1863-1931), como forma de estabelecer um tipo de análise que posicionasse a sociedade de forma mecânica e maniqueísta, compreendendo-a enquanto arcaica e moderna. Para Mead, tratar-se-ia de formas de evolução diferenciadas da organização social, que acabaram por promover formas de *interações sociais* simbólicas, de tal forma a configurar tipos de comportamentos, que em suma, eram mediados pela linguagem. Assim, de forma mecânica e matemática, Mead buscara delinear as tendências evolutivas das sociedades modernas, compreendendo-as enquanto processos de racionalização comunicativa do mundo da vida. Ora, neste paradigma traçado por Mead, toma-se aquilo que *posterius* como *prius*, ou seja, não se explica o processo de individuação que redundara no individualismo, como fizera Hegel a partir de sua concepção de *princípio da liberdade subjetiva*. Antes mistifica-se o processo, atribuindo-lhe um em-si-mesmamento natural. Se em Hegel, à crítica à razão encontra-se presa nos marcos do idealismo alemão, todavia, levado as últimas conseqüências, demonstrando-se assim sua própria natureza; em Mead, não se pode apontar nenhum tipo de idealismo – nem mesmo o *idealismo transcendental* kantiano –, como fizera Habermas (1988b), na medida em que sua *teoria social* encontrar-se-ia inscrita em um tipo particular de *funcionalismo*

neopositivismo, que distorcera e mistificara o próprio processo constitutivo do conhecimento, como forma de mistificar e distorcer o real. Nestes termos, as formas determinativas da *integração social* e da *socialização* necessárias a superação do *estado anômico*, repousariam no tipo particular de *divisão social do trabalho*, inscrita nos marcos das sociedades urbano-industriais, a partir das quai a normatividade presente nas sociedades arcaicas fora dissolvida, de tal forma que as sociedades modernas estariam imersas em um *estado de anomia*. Tratar-se-ia, portanto, de reconstituir a firmeza moral e normativa, a partir de elementos que fossem capazes de promover a transição daquele tipo de *solidariedade* presente nas sociedades tradicionais – que Durkheim denominara de *mecânica* –, para um tipo de *solidariedade* complexa e que desse conta dos problemas das sociedades modernas, ou seja, um tipo de *solidariedade orgânica*.

Diferentemente, da crítica à razão elaborada por Marx, para o qual toda forma de organização social caracterizar-se-ia por ser complexa, visto que toda forma de *interação social* e *socialização*, exigem a consubstanciação de formas mediativas teleológicas do real, que encontram no trabalho a sua centralidade, de tal forma que seria impossível compreender as sociedades enquanto arcaicas e modernas, tendo o processo de racionalização como elemento diferenciador de uma e outra, pois a racionalização é à base de toda forma societal; para a tradição de Mead – que encontra em Durkheim, seu maior expoente –, a *integração social* e a *socialização* de tipos de *sociedades tradicionais* fundamentar-se-iam no *simbolismo religioso*, a partir do qual se constituíria um determinado tipo de normativismo, capaz de coordenar as ações sociais dos membros da sociedade. Tratar-se-ia de em-si-mesmar a concepção de indivíduo, que fora explicada por Hegel enquanto uma forma particular do homem, inscrita no mundo moderno e que encontraria no *princípio da liberdade subjetiva* sua forma mais elevada. Habermas tomou de Mead e, consequentemente de Durkheim, o *em-si-mesmamento* do indivíduo, para afirmar que naquela forma societal estaria presente o potencial da *ação comunicativa*.

Por um lado, Habermas incorporou a explicação durkheiminiana de que haveriam formas de concensos normativos, que coordenaria as *ações sociais* dos membros das sociedades tradicionais, vendo neste fundamento o potencial da *ação comunicativa*; por outro, buscara diferenciar-se de Durkheim, ao afirmar que tal pensamento não conseguira explicar os fundamentos da passagem de um tipo de sociedade a outra.

Para Durkheim, a passagem de um tipo de sociedade a outra, teria legado a *anomia social*, visto que as formas de solidariedade presentes em um e outro tipo de sociedade, teriam natureza distintas e, portanto, a *coesão social* seria de natureza distinta. Enquanto nas *sociedades arcaicas* a *integração social* e a *socialização*, se davam a partir do *simbolismo religioso*, de tal forma a conformar um tipo particular de *coesão social* sólido e perene, que atribuía estabilidade e ordem social, repousando-se neste aspecto o conteúdo normativo; por outro, nas sociedades modernas, a *integração social* e a *socialização* se dariam na e pela *divisão social do trabalho*, de tal forma a resultar em uma *coesão social* seria instável e insólita, de tal forma a prevalecer o *estado anômico*, estando assim ausente um conteúdo normativo capaz de lhe atribuir à *coesão social* necessária a solidez e a ordem social desejada. Apesar de equivocada, concordando ou não com a explicação advinda da *teoria social* de Durkheim, esta possui uma base material objetiva, que com muitas mediações foi capaz de oferecer uma explicação plausível acerca das diversas formações sociais. Seu limite encontra-se justamente na adoção dos princípios das ciências naturais, de tal forma a limitar-se a mera manifestação fenomênica do real de talhe positivista.

Jürgen Habermas diferenciara-se de Durkheim justamente neste aspecto, enquanto este buscara oferecer uma explicação social com fundamento material-objetivo, para as contradições das sociedades modernas; Habermas, busca explicar as patologias do mundo social moderno, fundamentando-se em aspectos e percepções subjetivistas de talhe metafísico. Para explicar tais paradoxos, Habermas proprusera categorias abstratas, puramente metafísicas que tendem a fragmentariedade do real em tipologias apriorísticas, que em nada se relacionam com o real. Por um lado, compreendera a cisão do processo de integração social em: a) *integração social;* e b) *integração sistêmica.* Ao mesmto tempo, fragmentara a sociedade em complexos categoriais, os quais denominou de *sistema* e *mundo da vida*. A partir de tais subdivisões, Jürgen Habermas ofereceria uma explicação acerca das *patologias sociais* modernas – que Durkheim de forma honesta denominara de *estado anômico* –, de tal forma a conformá-las dentro de uma proposta de *conteúdo normativo*, que estaria inscrita nos marcos da *racionalidade* e da *ação comunicativa*. Pode-se dizer que este seria o objetivo, e, consequentemente, a *função social* da *teoria social* de Habermas, propor conteúdos normativos para um tipo de consenso, capaz de coordenar as *ações sociais* dos membros das sociedades modernas.

Esta questão convertera-se em uma das principais questões da *teoria social* de Habermas, visto que se tratara das formas constitutivas do processo de legitimação do *contrato social*. Ao estabelecer tais parâmetros, poderia prosseguir com a crítica à razão moderna, ao mesmo tempo, em que a reconstituiria a partir de um tipo particular de *racionalismo comunicativo*. Nestes termos, a crítica à razão e a construção de um *neoracionalismo* permeado pela *razão comunicativa*, pressuporia o embate teórico com uma *fração* específica da *intelectualidade orgânica* liberal burguesa. Tal embate teórico conduzira Habermas, a denominar, tipificar e classificar seus irmanados *intelectuais orgânicos* de *classe*, de *conservadores*: a) os *neoconservadores* seriam Arnold Gehlen; Gottfried Benn; Carl Schmitt; o jovem Wittgenstein; bem como suas expressões governamentais, que encontrariam em Ronald Reagan e Margareth Thatcher, suas formas mais destacadas; caracterizar-se-iam pelo elogio as determinações sociais da modernidade, de tal forma a negar suas contradições; b) os *antigos conservadores*, seriam Leo Strauss; Hans Jonas; Robert Spaemann, caracterizar-se-iam pelo elogio à pré-modernidade e a negação das determinações sociais da modernidade; e, c) os *jovens conservadores*, seriam Georg Bataille; Derrida; Foucault; e, Lyotard, que caracterizar-se-iam pela construção de um discurso permeado pela destruição da razão e a negação completa do esclarecimento enquanto projeto emancipatório.

Jurgen Habermas tivera clareza que os *conservadores em geral* colocavam em risco a própria sociabilidade liberal-burguesa, ou seja, os fundamentos do consenso e do *contrato social* que legitimara a ordem social vigente, na medida em que de formas distintas negavam o *projeto civilizatório*, inscrito nos marcos do *esclarecimento*, de tal forma que o discurso dos *jovens conservadores* representava a forma mais perigosa de *despedida anárquica da modernidade*, na medida em que rejeitava o *humanismo* e a *razão* como um todo, enquanto fundamento de uma sociabilidade racional. Tratar-se-ia de uma contra-ilustração. Como esclarecera Habermas (HABERMAS, 1988b, p.209-210):

> A contra-ilustração que se põem em marcha depois da Revolução Francesa como reação a esta assenta as bases de uma crítica da modernidade, que enquanto tal tem experimentado muitas ramificações. O denominador comum a todas elas é a convicção de que a perda de sentido, a anomia e a alienação, as patologias da sociedade burguesa e, em geral, da sociedade pós-tradicional, possuem sua origem na própria racionalização do mundo da vida.

Fora, justamente, nesse cenário catastrófico, que Habermas elegera os *jovens conservadores*, enquanto ala mais destacada dessa *despedida anárquica da modernidade*, para fazer a crítica, na medida em que o discurso da pós-modernidade, propalado por tal vertente, difunidira-se rapidamente pelo Ocidente e passara a conformar tanto os ideários de direita quanto de esquerda. Neste sentido, a *teoria social* de Habermas elevara-se ao nível de forma melhor acabada e mais virtuosa, acerca do discurso da racionalidade e da representação do projeto civilizatório liberal-burguês, na medida em que a outra alternativa seria a difusão da *fascitização da vida cotidiana*, enquanto fundamento da sociabilidade, tendo no *fascismo aberto* seu consenso normativo mais provável. Talvez, o grande valor da obra de Habermas resida neste aspecto, de perceber a necessidade de combater a *intelectualidade orgânica irracionalista pós-moderna*, com forte viés fascista; ao mesmo tempo, em que buscara restabelecer o núcleo do projeto civilizatório liberal-burguês: o *Aufklärung*.

Em um contexto de *regressão cultural*, em que a *fascitização da cotidianidade* e seus discursos mediatizados começam a encontrar terreno fértil, a obra *Der Philosophische Diskurs der Moderne* jogara um papel fundamental na contemporaneidade, na medida em que reestabelecera os fundamentos do *consenso normativo*, acerca do *projeto civilizatório* liberal-burguês, ao apontar na obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900) o ponto de inflexão do discurso de regressão acerca da modernidade, bem como os fundamentos do discurso do *contra-esclarecimento*, que teriam se desdobrado em vertentes, que consubstanciariam o discurso pós-moderno de talhe irracionalista no século XX.

Em certo sentido, ao estabelecer à crítica aos *conservadores em geral*, e suas respectivas vertentes de destruição da razão, poder-se-ia dizer que Habermas percebera que o cenário era de *regressão cultural*; e que o combate ao *contra-esclarecimento* era necessário e de fundamental importância para a continuidade do projeto civilizatório liberal-burguês, mesmo no marco da barbárie civilizatória produzida pelo capital. Talvez, por isso ocupe a posição de *intelectual orgânico* liberal-burguês mais influente e respeitado na sociedade contemporânea.

Parte V: A teoria da ação comunicativa enquanto representação do consenso.

A questão da *intercompreensão lingüística* passa a ser a forma *ideo-reflexiva* a partir da qual Habermas operara a construção do convencimento acerca de uma determinada concepção de sociedade que acabara por reputar, pelo menos em sua imediaticidade, a garantia da ordem social ao *mundo da vida*, na medida em que por si só os mecanismos de intercompreensão não seriam capazes de constituir formas de *integração social*, pois tais mecanismos caracterizar-se-iam por serem formas de estímulo ao dissenso. Portanto, a *ação comunicativa*, por encontrar-se presente nos mais variados contextos do *mundo da vida*, seria a forma mediatizada capaz de construir os cenários necessários a construção de consensos lingüísticos.

Nestes termos, Habermas procede a partir de certo nivelamento da tensão entre *facticidade* e *validade*, a partir do qual [...] o momento contrafactual de idealização, que sempre ultrapassa o que é dado e torna primeiramente possível um confronto desapontador com a realidade é extinto na própria dimensão da validade [...] (HABERMAS, 1996, p.23). Ou seja, neste primeiro momento de *integração social*, garantida no e pelo *mundo da vida*, Habermas buscara anular a tensão entre *facticidade* e *validade*; já em um segundo momento, a *integração social* passaria a ser garantida pelas instituições sociais tradicionais, como forma de se fundir *facticidade* e *validade* a partir da figura de uma autoridade de tipo sagrada, mística e mistificadora em todas as suas determinações. Esses dois momentos de *integração social*, de acordo com Habermas, serviriam para analisar formações sociais de grupos relativamente pequenos e pouco diferenciados. Todavia, para analisar formações sociais complexas, necessitar-se-ia de um terceiro momento, no e a partir do qual a própria forma de objetivação do direito assumiria esta forma na *teoria da ação comunicativa*.

Ora, em sociedades de tipo complexas, como a contemporânea ocidental, determinar-se-ia um conjunto de fenômenos sociais, a partir dos quais se poderia observar múltiplas e diversas transformações que acabaram por constituir um tipo particular de sociedade, que dentro de sua estrutura interna caracterizar-se-ia pela pluralização das formas de vida, a partir das quais um conjunto de *visões de mundo* acabariam por determinarem-se em mecanismos necessários ao *desencantamento do mundo*; ao mesmo tempo, criou-se as condições necessárias a abertura de processos de individualização das próprias histórias de vida. Ou seja, a história determinada no âmbito da particularidade, sem nenhuma forma mediativa com os aspectos universais, que tem como único e exclusivo

elemento de expressão a fragmentariedade. Ora, dentro dos próprios contornos da *teoria social* habermasiana, poder-se-ia observar o caráter particular das sociedades contemporâneas, bem como a singularidade de suas deteminações histórico-sociais.

Nestes contornos da *modernidade*, que se aprofundam no *mundo contemporâneo*, a história assumiu a forma das particularidades, manifestas na cotidianidade, na qual nada passa da mais pura e irreversível fluidez. Assim a *teoria da história*, assume a forma da história individual-subjetiva fragmentária, ou das histórias, como a literatura acadêmica hegemônica prefere denominar, dos indivíduos isolados uns dos outros, das coisas determinadas de forma *reificada*, bem como de relações estranhadas, que nada dizem, nem sobre os indivíduos, nem sobre as coisas, muito menos sobre suas relações.

Jürgen Habermas encontrara-se em um contexto, no qual a tendência no processo constitutivo das ciências caminhou no sentido de deslocar a concepção de História da esfera dos fatos históricos coletivos para as narrativas particulares-subjetivas, de tal forma a se afirmar a impossibilidade da reconstrução histórica em sua integridade, podendo-se tão e somente referenciar o passado a partir de algum tipo de linguagem que não o representaria integralmente, na medida em que se caracterizaria por ser apenas uma visão particular-subjetiva acerca do passado. O relato passa a ser o eixo movente da concepção de história, na medida em que passa a expressar o *fenômeno do pluralismo* com suas diversas *visões de mundo*, que são sempre relativas e contextuais.

Tal compreensão da história pode ser observada em pensadores contemporâneos como Peter Burke (1992, p.10-16); e, Collingwood (1986, p.289); todavia, a visão melhor acabada, dessa concepção de dissolução e negação da história, ou de uma teoria da anti-história, talvez esteja presente em um dos jovens conservadoresapontados por Habermas em *Der Philosophische Diskurs der Moderne:* FOUCAULT (1999).

Segundo White, Foucault define a história da seguinte maneira:

> [...] um modo fundamental de ser das empiricidades, de tal modo que as coisas sejam concebidas existindo exteriormente umas às outras de um modo essencial, de um modo diferente ao sugerido pelo quadro especializado da idade clássica. Pois, na verdade, a contiguidade espacial sugere a possibilidade de uma rede de relações por meio da qual é possível reunir as coisas enquanto habitantes do mesmo campo "intemporal". Não há, porém, na ordem da serialidade temporal, nenhum modo legítimo de conceber um território em que se possa dizer que os

> elementos particulares da série têm origem comum. (WHITE, 1994, p. 267).

Nestes termos:

> Ao negar todas as categorias convencionais da descrição e explicação históricas, Foucault espera encontrar o limiar da própria consciência histórica. A arqueologia das ideias forma um contraponto para a "história" das ideias; é a antítese sincrônica da representação compulsivamente diacrônica das fases pelas quais a consciência formalizada passou desde a queda da linguagem no limbo criado pela exigência não realista de que ela represente a ordem das coisas (WHITE, 1994, p.262).

Para Foucault, a concepção de história se fundamenta em uma *arqueologia das idéias* de tal forma a dissolver e a negar constantemente a história, enquanto forma determinativa das grandes narrativas, a partir das quais se discutira o gênero humano em sua totalidade, de tal forma a não se limitar a mera manifestação fenomênica das representações e interpretações individuais. O elemento importante a ser levado em conta na arqueologia foucaultiana é a idéia de narrativa, sempre parcial e inconclusiva. Foucault define a narratividade da seguinte maneira:

> [...] entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que libera a ordem no seu ser mesmo: é aí que ela aparece, segundo as culturas e segundo as épocas, continuas e graduada ou fracionada ou descontinua, ligada ao espaço e constituída a cada instante pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definida por sistemas separados de coerências, compostas de semelhanças que se aproximam sucessivamente ou se espelham mutuamente, organizada em torno de diferenças crescentes, etc. [...] (FOUCAULT, XVII).

Trata-se de desconstruir a concepção de História, enquanto categoria explicativa da realidade social, que interligaria todo um gênero humano, espacial e temporalmente.

> Nenhuma história foi mais "explicativa", mais preocupada com leis gerais e com constantes do que as da idade clássica – quando o mundo e o homem, num só movimento, se incorporavam numa história única. A partir do século XIX, o que vem a luz é uma forma nua de historicidade humana – o fato de que o homem enquanto tal está exposto ao acontecimento (FOUCAULT, 1999, p.512).

Contrapondo-se a tal concepção, Agnes Heller nos esclarecera que a:

> A História é a substancia da sociedade. A sociedade não dispõe de nenhuma substância além do homem, pois os homens são portadores da

> objetividade social, cabendo-lhes exclusivamente a construção e transmissão de cada estrutura social. Mas essa substância não pode ser o indivíduo humano, já que esse – embora a individualidade seja a totalidade de suas relações – não pode jamais conter a infinitude extensiva das relações sociais. Nem tampouco essa substancia se identifica com o que Marx chamou de essência humana. Veremos que a essência humana é também histórica; a história é, entre outras coisas, história da explicação da essência humana, mas sem identificar-se com esse processo. A substancia não contém apenas o essencial, mas também a continuidade de toda a heterogênea estrutura social, a continuidade dos valores. Por conseguinte, a substância da sociedade só pode ser a própria história. (HELLER, 2000, p. 02-03).

Portanto, a história particular só pode ser compreendida enquanto uma não-história, ou melhor dizendo, enquanto manifestação fenomênica da história, que necessita de um complexo categorial mediativo, como forma de expressar o seu *ser-precisamente-assim*.

> A história, portanto, é a substância da sociedade. Mas, a sociedade é sempre um complexo determinado, com um método de produção determinado, apresentando ainda classes, camadas, formas mentais e alternativas igualmente determinadas. Essas classes, camadas, formas mentais e alternativas são meramente portadoras de um conteúdo axiológico relativo, ou de uma possibilidade axiológica relativa. A relatividade, se deve antes de mais nada, ao fato de que a totalidade do valor – a explicitação da essência humana – pode se realizar apenas no processo infinito do desenvolvimento histórico total. Por outro lado, aqueles fatores não abarcam sequer as possibilidades de cada época determinada, pois a própria realidade é bastante heterogênea e, além disso, há sempre a possibilidade de que divirjam intensamente uns dos outros (ou mesmo se contradigam) os diferentes aspectos axiológicos de cada decisão. [...] Mas ainda que todo valor e toda escolha de conteúdos valiosos (a escolha praticada na vida cotidiana muitas vezes carece desse valor) sejam relativos, não se pode todavia considerar idênticas as várias decisões e alternativas. Numa formulação grosseira: uma escolha é tanto mais valiosa – em sua totalidade – quanto mais valores permite realizar e quanto mais intensa e rica é a relativa esfera de possibilidade. [...] (HELLER, 2000, p.12).

Ora, o fenômeno social da pluralização, bem como da diversificação dos grupos sociais e suas determinações objetivas e subjetivas na sociedade contemporânea só podem ser compreendidas a partir de uma concepção de história que tenha como fundamento a própria sociedade, bem como sua tessitura social expressa enquanto totalidade. A própria concepção de *desencantamento do mundo* emerge enquanto expressão de um fenômeno social metafísico a-histórico, na medida em que as questões de ordem normativa, cognitiva

e expressiva das imagens religioso-metafísica, não desaparecem inteiramente. São reconfiguradas e de certa maneira laicizadas, na esfera do pensamento liberal-burguês, que não dissolve a tradição, apenas a incorpora e a ressignifica a partir de sua *visão de mundo*. Neste sentido, o próprio conhecimento emerge enquanto uma forma mítica e mistificadora do real, na sociedade burguesa, na medida em que não se coloca o objetivo de explicar o real, antes o contrário, busca mistificá-lo em todas as suas determinações.

Não foram os fenômenos sociais da *pluralidade* e do *desencantamento do mundo* por si só, que dissolveram as formas auto-regulativas das formações tradicionais de sociedade, como propugnara Habermas (2012), mas um conjunto complexo de transformações sociais, que só podem ser explicadas a partir da compreensão da história apresentada por Heller (2000), ou seja, a história entendida enquanto substancia da sociedade.

Para Habermas, a sociedade contemporânea caracteriza-se por apresentar um conjunto de formas de diversificação dos grupos sociais, que acabaram por criar uma variedade de subculturas com *visões*, próprias e distintas, *de mundo*. Tal característica dificultaria qualquer processo de construção de consensos e acordos, na medida em que os interesses se diversificaram e, em algum momento, passaram a se confrontar de forma direta. Tratar-se-ia, portanto, de espaços de vida em que *facticidade* e *validade* encontravam-se fundidas, todavia, devido aos *processos de racionalização* e *secularização do mun*do foram se cindindo, e constituindo o *fenômeno da pluralidade* – portadora de um conjunto de *visões de mundo* que passaram a habitar a mesma sociedade. Portanto, o desafio das sociedades contemporâneas, complexas por natureza, devido ao *fenômeno da pluralidade*, seria o de criar formas e mecanismos capazes de constituir acordos estabilizadores e constitutivos de certa ordem social.

Por esta via explicativa da realidade social, fora que Habermas propusera a *racionalidade comunicativa*, enquanto fórmula constitutiva e legitimadora dos processos sócio-culturais e político-econômicos geradores de consensos. Ora, Habermas estivera dialogando diretamente com a crise sócio-cultura e política-econômica dos anos de 1970 – que, salvo melhor juízo, denominamos de *crise de sociabilidade*, pois ultrapassou e ao mesmo tempo unificou todas as dimensões da vida social –, cenário no qual o discursos acerca da ingovernabilidade da democracia e o descrédito na própria razão poderiam

colocar em xeque o próprio projeto civilizatório liberal-burguês, visto que todo o processo caminhara em direção a *regressão cultural*. Quando se utiliza a expressão cultural, estamos nos referindo à *crise de sociabilidade* e a incapacidade de determinada forma societal constituir-se enquanto expressão de um projeto civilizatório. Parece-nos que Habermas tem a mais absoluta clareza desse processo, e neste sentido, busca resgatar o projeto de modernidade e a racionalidade Ocidental, compreendendo-o enquanto *modernidade inacabada*. Neste sentido, Habermas propusera um *neoracionalismo*, a partir do qual fosse capaz de articular a propositura de mecanismos de recomposição e legitimação do projeto de dominação liberal-burguês.

Nestes termos, a *teoria social* de Habermas elevar-se-ia a dimensão mais sofisticada e complexa da *apologética burguesa*, na medida em que em um contexto de *crise de sociabilidade* profunda e descrédito na razão, recolocam-se os fundamentos do liberalismo e da construção do consenso democrático-liberal, de talhe normativo, na ordem do dia. Tal propositura determinou-se em sua *teoria normativa* e, obviamente, em sua *teoria neocontratualista*.

Tratar-se-ia de adotar a mesma indagação posta pelos *contratualistas clássicos*. Como criar uma geometria moral capaz de administrar e organizar a vida social, que se deixada ao seu livre movimento acabaria na generalização do *bellum omnium contra omnes*? Os *contratualistas clássicos* apresentaram uma estrutura administrativo-organizativa da sociedade – que é bom que se diga, não se limita a política, mas a sociedade como um todo –, capaz de administrar a desordem e a pluralidade "naturais", geradas pela nova conformação social constituída pelo capital. A saída apresentada fora a perfectibilidade da política, nas suas mais diversas esferas. Inclusive e fundamentalmente resgatando as concepções de democracia e cidadania do mundo antigo, dando-lhes uma nova conformação a partir da representatividade e da idéia de *igualitarismo* (MAZZEO, 2009).

Neste sentido, romper-se-ia com a classificação sêxtupla da política apresentada por Aristóteles, na medida em que a *democracia moderna* conseguira incorporar todos os princípios presentes nas formas de governo até então classificadas enquanto boas e más (SILVA, 2011b). Ora, a *democracia* é eleita e ungida por "todos" como o melhor instrumento administrativo-organizativo da vida social na modernidade, não porque fosse à

melhor e mais elevada forma de governo, mas porque fora a forma necessária, todavia, não desejável – o que é bem claro em todo o pensamento liberal –, para gerir uma *sociedade plural* como a capitalista. Deste modo, tornara-se o instrumento político necessário a uma conformação social instável por natureza, que buscara na perfectibilidade da política o instrumento necessário a sua estabilização relativa.

Este é o grande problema da sociedade moderna e contemporânea, sobre o qual os liberais se debruçam há séculos, pois a estabilidade é sempre relativa, na medida em que a concorrência em todas as esferas da vida social é o principal instrumento mediativo da sociabilidade e, portanto, desestabilizador da ordem social. Joseph Schumpeter cunhara um conceito bastante elucidativo acerca do caráter dinâmico e expansivo do capital, o qual denominara de *destruição criadora*. Em seu processo de mundialização, do ponto de vista objetivo, e universalização, do ponto de vista subjetivo, o capital necessitara destruir as formas sócio-culturais, bem como político-econômicas presentes, para impor sua forma de administrar e organizar a produção e a reprodução da vida social. Como não existe processos de destruição estáveis, a insígnia do capitalismo só pode ser a crise, que ora determina-se na esfera da política, ora da economia, e em muitos momentos assume a forma e o conteúdo de crise sócio-cultural.

Como se sabe, em uma concorrência não existe espaço para a vitória de todos ou da maioria, mas apenas daqueles que estão aptos a concorrer e melhores posicionados no tabuleiro, o que significa que a concorrência não cessa, ela é perene, insuperável e infinita, no capitalismo. A disputa se dá inclusive e fundamentalmente na definição das *regras do jogo*, na medida em que podem favorecer determinados grupos sociais e, conseqüentemente, prejudicar outros. A ciência política contemporânea tem se ocupado em descrever e compreender a dinâmica e o movimento das *regras do jogo*, todavia, não tem se preocupado em compreender o espírito de tais regras. Ou seja, a unidade indivisível que existe entre a aparente variedade de grupos sociais, que na esfera da manifestação fenomênica, apresentam-se enquanto adversários, todavia, no âmbito da administração e organização da vida material e espiritual, apresentam uma unidade indivisível e uma concepção única de sociabilidade.

Ora, em uma sociedade de tipo pluralista, a *divisão de poderes*, e a criação de instituições político-econômicas capazes de ordenar juridicamente as regras que regulam a

concorrência e a disputa pelo poder, tornam-se o principal mecanismo de estabilização, na medida em que os principais *grupos sociais* passam a se posicionar, tanto nos organismos da *sociedade civil-burguesa*, quanto na própria estrutura do Estado, enquanto tática política pela construção da *hegemonia civil* de seus projetos de gestão dos instrumentos administrativo-organizativos. Veja que não se trata de concepções distintas de sociabilidade, pois neste aspecto existe uma unidade indivisível entre tais grupos, mas divergências acerca da gestão de tais mecanismos.

Neste sentido, as diversas formas que o Estado liberal-burguês assume ao longo da história dizem respeito à *hegemonização civil* de determinados *grupos sociais* sobre os demais. Todavia, apesar dos *grupos sociais* serem adversários, que disputam o poder, ao contrário do que afirmara Habermas, não existem *visões de mundos* e *subculturas* que os diferencia sócio-culturalmente, pelo contrário, a perfectibilidade da política constituiu processos de homogeneização das sociedades, adequando-as aos princípios-chaves da sociedade contemporânea – *democracia liberal* e ao *livre mercado* –, que necessitam de sua universalização enquanto mecanismos constitutivos de uma estabilidade relativa para construir o consenso acerca da produção e reprodução do capital. Trata-se dos pressupostos apresentados por Kant em *A paz perpétua* (2008), reformulados de diferentes maneiras pelos pensadores liberais contemporâneos, que ao fim e ao cabo, só podem supor o *fim da história*, fundamentado nestes dois princípios imutáveis e infinitos da conformação da sociabilidade presente e futura.

Tratar-se-ia da feitura das *asas de Ícaro*, pelo pensamento liberal-burguês que incorpora a figura de Dédalo. Ou seja, a forma administrativo-organizativa estranha aos seus criadores, que quanto mais se aproxima de sua natureza, maior a dissolução de seus fundamentos. Esse é o problema da democracia moderna, na medida em que quanto maior a democratização maior o risco de dissolução dos próprios mecanismos que engendram a democracia e, conseqüentemente, maior a possibilidade de dissolução da própria sociabilidade. Assim, como as *asas de Ícaro* a estabilidade da sociedade contemporânea, que tem na democracia seu principal instrumento, nem deve se aproximar tanto do sol, pois corre o risco de (auto)dissolver-se, nem tanto do mar, na medida em que o peso das asas poderia levar a dissolução do consenso, a partir do qual os diversos *grupos sociais* convivem unitariamente e administram e organizam a vida social, material e

espiritualmente, de acordo com tais princípios. Obviamente que Dédalo tinha a perfeita consciência dos limites de seu instrumento, diferentemente de Ícaro, que morrera por não ter sabido voar de acordo com os limites de suas asas. Talvez este seja o desafio das *classes subalternas* na sociedade contemporânea, deixar de ser Ícaro e tornar-se Dédalo.

Neste sentido, a tarefa do liberalismo, tanto político, quanto econômico, nas sociedades contemporâneas tem sido o de administrar as crises, que são inevitáveis nesta forma de sociabilidade e, se tornaram, com o desenvolvimento e expansão do capitalismo, cada vez mais constantes. Tratar-se-ia, portanto, de se buscar recompor as bases da tessitura social a partir da construção de formas de consenso internamente, na esfera unitária de administração e organização da vida material e espiritual, bem como reconstituir os fundamentos de sua *hegemonia civil*, no âmbito externo, atraindo para si as relações sociais das *classes subalternas*.

Nos termos ora postos, Jürgen Habermas se coloca a seguinte questão: "[...] como estabilizar a validade e a aceitação de uma ordem social, na qual ações comunicativas se tornam autônomas e, na perspectiva dos próprios atores, claramente distintas de interações estratégicas?" [...] (HABERMAS, 1996, p.25). A diferença fundamental dos apontamentos a pouco destacados com a questão habermasiana, encontra-se na esfera da propositura de concepções da história, de indivíduo e sociedade. Habermas insere a questão na esfera dos indivíduos isolados, como forma de contornar a própria problemática da contemporaneidade. Neste sentido, Jürgen Habermas direciona a discussão para a esfera subjetiva individual, a partir da qual o elemento central são as incontáveis *visões de mundo desencantadas* e, conseqüentemente, *mundos da vida desencantados*, de tal forma que os *quereres* e as *vontades* (SILVA, 2013), na acepção kantiana, se diferenciariam de tal forma a dificultar cada vez mais a construção de consensos. Tal cenário conduziria a sociedade moderna ao estímulo constante e ininterrupto ao dissenso permanente. O que como se pôde observar nos parágrafos anteriores, trata-se de uma falsa questão, na medida em que o principal consenso, ou seja, aquele estabelecido acerca dos mecanismos e instrumentos de administração e organização da vida social permanecem intactom. Ou seja, o *contrato social* acerca da constituição de um tipo de sociabilidade fundamentada no *livre mercado* e na *democracia liberal*. Este é o consenso pelo qual se pôde compor e constituir uma estabilização relativa da sociabilidade burguesa.

Com a finalidade de tergiversar a questão, Habermas (1996) transfere a questão da instabilidade produzida no e pelos mecanismos de administração e organização da vida social para uma esfera na qual o grande problema adviria de formas de *integração social* de *mundos da vida* diferenciados, internamente *pluralizados* e *desencantados*, de tal forma a separar *facticidade* e *validade*, na medida em que todos os atores passariam a orientar-se pelos seus próprios *quereres* e *vontades*. Tratar-se-ia, portanto, de criar as condições necessárias para que os diversos atores da sociedade contemporânea pudessem orientar as suas ações para o *entendimento*, de tal forma a tomarem como pressuposto o reconhecimento de *pretensões de validade intersubjetivas*. Portanto, *ações estratégicas* e *ações comunicativas*, passariam a se contrapor de tal forma a estabelecer a tensão entre *facticidade* e *validade*. O problema para alguns, mas ao mesmo tempo a solução para outros, é o de que as questões postas por Habermas, determinam-se na esfera da imediaticidade e, portanto, não conseguem penetrar naquilo Heller chamara de *substância da sociedade*. Como não existe história em sua *teoria da ação comunicativa*, as determinações sociais aparecem na forma abstrata da norma. A questão de Habermas passa a estabelecer-se no campo da *validade do direito*. Para tanto, resgatara os pressupostos de *legalidade* e de *direito* de Kant (SILVA, 2013), enquanto fundamento de sua *teoria normativa*, e, ao mesmo tempo, enquanto mecanismo de integração entre *facticidade* e *validade.*

Em outras palavras, tratar-se-ia de estabelecer certo de tipo de legitimidade a uma *teoria normativa* contraditória, na medida em que se fundamentara na coerção enquanto mecanismo garantidor da liberdade. Assim a validade do direito se desdobraria em dois aspectos relacionais: a) *validade factual*; e, b) *legitimidade*. Ou seja, tratar-se-ia da questão do *monopólio legítimo da força* estabelecido pelo Estado.

> [...] Sociologicamente, o Estado não se deixa definir por seus fins. Em verdade, quase que não existe uma tarefa de que um agrupamento político qualquer não se haja ocupado alguma vez; de outro lado, não é possível referir tarefas das quais se possa dizer que tenham sempre sido atribuídas, com exclusividade, aos agrupamentos políticos hoje chamados Estados ou que se constituíram, historicamente, nos precursores do Estado moderno. Sociologicamente, o Estado não se deixa definir a não ser pelo específico meio que lhe é peculiar, tal como é peculiar a todo outro agrupamento político, ou seja, o uso da coação física [...]. Todo Estado se funda na força", disse um dia Trotsky a Brest-Litovsk. E isso é verdade. Se só existissem estruturas sociais de que a violência estivesse ausente, o

> conceito de Estado teria também desaparecido e apenas subsistiria o que no sentido próprio da palavra, se denomina "anarquia". A violência não é, evidentemente, o único instrumento de que se vale o Estado – não haja a respeito qualquer dúvida –, mas é seu instrumento específico. Em nossos dias a relação entre o Estado e a violência é particularmente intima [...]. Em nossa época, entretanto, devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana que, dentro dos limites de determinado território – a noção de território corresponde a um dos elementos essências do Estado – reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física [...]. (WEBER, 1968, p.56).

A metafísica habermasiana não lhe permite colocar a questão de uma maneira direta e objetiva, como o próprio sociólogo alemão Max Weber, de quem Habermas retirara os fundamentos de sua *teoria da ação*, colocara. Ora, Habermas construiu e propôs uma *teoria da normatividade* fundamentada na *ação comunicativa* enquanto mecanismo legitimador de uma determinada concepção de ordenamento jurídico. Nesta nova forma de sociabilidade aberta pela Modernidade, à lei e, conseqüentemente, o ordenamento jurídico fundamentam-se na *facticidade produzida artificialmente* (HABERMAS, 1996), de tal forma a se impor de uma dupla forma; por um lado, pelos mecanismos institucionais de consenso estabelecidos socialmente; por outro lado, pelas sanções prescritas no próprio ordenamento jurídico, em caso de inadimplência da lei.

Neste sentido, legitimidade e legalidade, encontram-se em esferas determinativas distintivas, na medida em que a legitimidade está sempre submetida à avaliação discursiva de sua pretensão de validade normativa; enquanto a legalidade fundamenta-se no cumprimento irrestrito e incondicional da regra, independentemente dos aspectos discursivo-avaliativos. A questão levantada por Habermas, diz respeito à permanente tensão entre legalidade e legitimidade, na medida em que a legitimidade de uma norma depende fundamentalmente de sua justificação racional. Portanto, tratar-se-ia de constituir um ordenamento jurídico que tivesse como fundamento a legitimidade de suas normas e não meramente sua imposição factual.

Para Habermas, a validade do direito determina-se em um duplo aspecto, na medida em que se refere tanto a *factividade* quanto a *validade.* Como o fundamento da *teoria normativa* habermasiana é a *teoria da ação*, a tensão existente acaba sendo conduzida para a esfera individual, na medida em que os indivíduos de forma racional buscam criar cálculos capazes de avaliar suas *ações sociais* ou em direção a inadimplência da norma ou em direção ao cumprimento da norma. A primeira forma de ação expressaria formas de

interações estratégicas, voltada única e exclusivamente para a satisfação dos interesses individuais; enquanto a segunda, orientar-se-ia por formas de *interações*, fundamentada no *entendimento* e no *reconhecimento intersubjetivo*, assim a pretensão de validade da norma estaria umbilicalmente ligada a sua autonomia. Tratar-se-ia do resgate da concepção de *autonomia kantiana*, bem como os fundamentos do *imperativo categórico* enquanto elementos de legitimação do ordenamento jurídico. A questão que Habermas não levantara é a de que, ao fim e ao cabo, tanto um tipo de ação quanto o outro, fundamentam-se em um tipo de indivíduo em-si-mesmado, universal e universalizante, que se absolutiza, e ao fazê-lo constitui um conjunto de formas de sociabilidade *reificadas*, na medida em que desconhece a sua própria natureza, bem como da sociedade em que vive.

Para Habermas (1996), o grande problema que teria conduzido às sociedades contemporâneas a desordem e a crises constantes, seria o fato dos indivíduos optarem por um tipo de *ação estratégica*, que acabaria por conduzi-los a uma forma de compreensão das normas enquanto *fatos sociais* (DURKHEIM, 1979a). Por outro lado, quando se concebe a *validade normativa* a partir dos princípios da *ação comunicativa*, afirmam-se os princípios de uma *vontade livre* e racional determinada na forma do ordenamento jurídico estabelecido. Portanto, o seu cumprimento nada mais seria do que a expressão da sua própria liberdade. Tratar-se-ia de uma concepção de liberdade negativa, que só poderia se determinar objetivamente na medida em que fosse restrita e limitada. E se é restrita e limitada na sua forma, o seu ser precisamente-assim só poderia repousar na igualdade jurídica, na formalidade do ordenamento jurídico, visto que no plano das determinações sociais, os fundamentos do *contrato social* estabelecido, acabariam por conduzir as relações sociais à formas múltiplas de desigualdade. Neste sentido, a constituição do consenso passaria pelo acordo acerca de uma forma de sociabilidade fundada na desigualdade social.

Se na sua imediaticidade o *contrato social* expõe de forma direta e objetiva seus princípios mais elementares: *livre mercado* e *democracia liberal*; no plano da mediaticidade, emerge seu fundamento prímigeno: a *desigualdade social* enquanto motor do projeto de civilizatório liberal-burguês. Todavia, esta *desigualdade social* necessitaria ser ocultada no e pelos ordenamentos jurídico-políticos instituídos, pois na sua imediaticidade aparecera enquanto elemento garantidor da *igual liberdade jurídica*; entretanto, em sua mediaticidade acabara por revelar a normatização da *desigualdade social*

enquanto elemento regulador da vida social. Neste sentido, a *desigualdade social* emergira enquanto principal norma e, portanto, garantidora do *contrato social*. Quando esta norma estabelecida consensualmente pelas *classes dominantes*, encontra-se ameaçada, as formas imediatas do consenso entram em crise – *livre mercado* e *democracia liberal* –. Neste contexto de crise do fundamento imediato do *contrato social*, torna-se necessário a regulação do *livre mercado* pelo Estado, bem como a democratização das relações sociais, o que acaba estrapolando o campo da *democracia liberal*. No entanto, este movimento necessário das formas de administrar e organizar a produção da vida material e espiritual são necessidades imperiosas postas por determinada *correlação de forças* que acaba ameaçando o fundamento primeiro do *contrato social*: a *desigualdade social* enquanto motor da sociabilidade burguesa. O antídoto liberal-burguês para a crise passa a ser a flexibilização das formas imediatas do consenso, o que obviamente reconstitui as formas e os mecanismos de administração e organização das *desigualdades sociais*, todavia, sem aboli-los.

Não é por uma acaso que a *teoria normativa* é o fundamento primigeno de toda e qualquer *teoria liberal*, visto que o direito passa a ocupar um lugar central no processo de legitimação da sociabilidade burguesa. A partir do Estado Democrático de Direito, torna-se possível administrar e organizar as *desigualdades sociais*, de acordo com a *correlação de forças* presente no âmbito da *sociedade civil-burguesa*. Quanto mais sólido e amplo o consenso, maior o avanço da economia política do capital sobre o trabalho. Na medida em que o consenso é ameaçado e se instaura a crise, os mecanismos imediatos do consenso são flexibilizados – *livre mercado* e *democracia liberal* –, de tal forma a cooptar as lideranças das organizações autônomas das *classes subalternas*. Ao fazê-lo, o *contrato social* se reestabelece, de tal forma a permitir um novo avanço da economia política do capital sobre o trabalho. Eis, a *função social* do *neocontratualimo*.

Se assim não o fosse, a sociedade burguesa seria conduzida ao colapso, pois só restaria a manifestação objetiva de seu conteúdo, ou seja, a *desigualdade social*. A substância da sociedade de classes, que se determina plenamente no e pelo modo de produção capitalista. Nestes termos, o direito converte-se na principal forma ideológica da sociedade moderna, na medida em que atribui o estatuto de *igualdade jurídica* a todos os indivíduos, de tal forma a serem concebidos pela forma administrativo-organizativa da

sociedade, enquanto iguais e livres. Portanto, Habermas se coloca um problema-chave para a existência da *sociedade de classes*, todavia, o coloca em um plano metafísico, incognoscível ao *senso comum*, todavia, fundamentado em uma materialidade objetiva.

É, justamente, esta materialidade objetiva que leva Habermas a afirmar que a validade da norma depende fundamentalmente, tanto da legitimidade, quanto da legalidade. Em outros termos, na reafirmação da concepção de Estado de Max Weber. Seja ela, a de que *"todo Estado se funda na força"*, todavia, a legitimidade desta força necessita de uma constante reafirmação de consensos. Ora, o *ordenamento jurídico* assume assim uma dupla forma, para velar o conteúdo da *sociedade de classes* e sua *totalidade social*, pois as leis ordenadas juridicamente expressam a dupla faceta do Estado Moderno, ou seja, expressa o *Centauro Quironte* de Maquiável, que por um lado expressa a racionalidade do consenso, na forma do *contrato social*; e, por outro lado, a força da razão da espada, o ser artificial *mezzo bestia e mezzo uomo*, que necessita de suas duas determinações para continuar existindo (SILVA, 2012b).

O *neocontratualismo* de Habermas sofistica-se na medida em que tal concepção de *ação* e *racionalidade comunicativa* acaba por conferir ao indivíduo o direito de agir de acordo com seus interesses privados. Portanto, será no âmbito da moralidade, da relação *em-si-mesmada* que estabelecera consigo mesmo, que decidirá que tipo de ação irá adotar – *estratégica* ou *comunicativa*. Nestes termos, a *teoria normativa* de Habermas, concebe um tipo de direito que não impõe ao indivíduo o tipo de ação que deve adotar, reconhecendo-a e legalizando-a universalmente, de tal forma que será a consciência individual, ou seja, a *vontade livre* que irá determinar a tipologia da ação. Observa-se que o contrato social político-moral kantiano é recolocado, com um nível de sofisticação elevado, de tal forma a recompor as próprias bases do pensamento liberal-burguês, legitimando-o enquanto expressão melhor elaborada do projeto civilizador, que para Habermas apresenta-se na forma de uma *modernidade inacabada*.

No âmbito da determinação das formas e do conteúdo do direito moderno, que só pôde se consubstanciar na medida em que foi capaz de separar *direito público* e *direito privado*, de tal forma a legalizar e legitimar a fragmentação do indivíduo em *citoyen* e *bourguese*, o princípio fundante encontra-se em sua capacidade de dissolver e mistificar a natureza do *ser social*, atribuindo tanto ao indivíduo quanto a sociedade uma natureza

estranha a si mesmo. Assim, o direito burguês converte-se em leis naturais estranhas ao próprio homem, pois estas concebidas enquanto racionais em-si-mesmas, como se estivessem inscritas no código das leis naturais que regem os seres orgânicos e inorgânicos, e que, portanto, serviria ao *ser social*. O direito moderno converte-se na geometria moral, desejada e quista pelo *jusnaturalismo moderno*.

Quando o *jusnaturalismo moderno* encontra sua plena determinação na *Filosofia do Direito* de Hegel (SILVA, 2011), é porque a coruja de Minerva a muito já levantou o seu vôo, e o que resta a filosofia é apenas o pessimismo de uma forma de vida que já envelheceu e que não pode mais ser rejuvenescida, apenas ser reconhecida. Frente ao dilaceramento catastrófico dos fundamentos da sociabilidade, a *teoria da ação comunicativa* emerge enquanto uma forma de reconhecimento. Todavia, de um *reconhecimento* metafísico (HONNETH, 2003) e *reificado* em todas as suas dimensões, que se converte na *teoria social* da inevitabilidade e insuperabilidade dos pressupostos que orientam a sociabilidade burguesa.

Os limites de uma *teoria social*, fundamentada no reconhecimento, só poderia orientar sua *intelectualidade orgânica* a reafirmar os princípios constitutivos do Estado Moderno, no e pelos quais o *consenso* e a *hegemonia civil* liberal-burguesa se enraizaram. Este é o procedimento de Habermas, resgatar a concepção de *igual liberdade* rousseauniana, bem como o *imperativo categórico* kantiano, enquanto elementos legitimadores de sua *teoria normativa*. É justamente neste sentido que a *teoria social* habermasiana se caracteriza por ser a propositura de um *neocontratualismo*, pois este é o próprio limite da *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa, na medida em que a outra opção seria a do dilaceramento catastrófico do seu próprio ser.

Ora, o ordenamento jurídico é reproposto enquanto expressão e garantia desta *igual liberdade*, deste *contrato social*, natural e eterno, que os indivíduos necessitam para manter os pressupostos da civilização e, portanto, da racionalidade inaugurada pelo mundo moderno. Tratar-se-ia, portanto, de eliminar a *Dialektik der Aufklärung*, de tal forma a reafimar apenas o princípio da identidade como fundamento e natureza da razão, extirpando-se do pensamento e da própria sociabilidade o *principio da contradição*. Assim a *autonomia dos cidadãos* só poderia ser reconhecida, dentro dos próprios limites e contornos do direito moderno, ou seja, dos limites e contornos de um tipo de racionalidade

que orientaria certo tipo de ordenamento jurídico e que teria a função social de dissolver a tensão entre facticidade e validade, para que a própria sociabilidade continuasse a existir.

Tratar-se-ia do resgate dos fundamentos do *contrato político-moral* rousseauniano – a fórmula da *geometria moral* mais sofisticada, elaborada no âmbito da *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa para justificar a nova ordem social –, que compreendera que na medida em que os cidadãos são concebidos enquanto pessoas autônomas e, portanto, iguais e livres, a norma que regiria e orientaria suas vidas só poderia ser fundamentada na autolegislação, ou seja, em um tipo de indivíduo que seria ao mesmo tempo legislador e cumpridor das leis por si mesmo atribuídas e, que, portanto, seria um ato de irracionalidade descumprir tais normas. O *fetiche da autolegislação* converte-se no fundamento do *neocontratualismo*, na medida em que justifica e legitima uma ordem social, catastroficamente dilacerada pelo seu próprio movimento e dinâmica interna. Quando seu conteúdo se manifesta aos olhos do homem comum, quando suas mediações já não conseguem ocultar o seu *ser precisamente assim*, torna-se necessário a constituição de novas formas de reconhecer e justificar o consenso. É justamente neste paradigma que se encontra a *teoria social* do *agir comunicativo* de Jürgen Habermas.

A reconstrução dos fundamentos do *fetiche da autolegislação* obriga as *classes dominantes*, bem como o próprio *bloco no poder* a reconstituir-se e a utilizar-se da *democratização* enquanto princípio norteador e regulador deste processo. Devido à flexibilidade que carrega a concepção de democracia moderna, e devido a sua efetividade em conciliar os principais *grupos sociais* em um determinado arranjo político-institucional, torna-se a forma de governo mais elevada e virtuosa por natureza. Todavia, sua virtude reside justamente na possibilidade de se converter em processos de democratização, que podem recuar ou avançar, dependendo da *correlação de forças* entre as *classes fundamentais*. Todavia, manifesta-se na *luta de classes* enquanto determinação, objetiva e subjetiva, neutra e virtuosamente elevada, na medida em que consegue manter intacto seu fundamento primígeno, ou seja, o da reafirmação do *fetiche da autolegislação*. Tal movimento só se torna possível, na medida em que a democracia aparece para as *classes fundamentais*, com uma natureza estranhada e metafísica e serve aos projetos de sociabilidade tanto de uma quanto de outra *classe*. Talvez, a democracia moderna, mediada pelo *fetiche da autolegislação*, tenha sido a grande invenção da *intelectualidade orgânica*

liberal-burguesa; e, conseqüentemente, o grande desafio de superação das *classes subalternas*, na medida em que tais *classes* constituíram parte de sua história e de sua identidade utilizando-se dos instrumentos oferecidos pela democracia moderna e, portanto, fundamentada, no *fetiche da autolegislação*. Talvez o que Gramsci tenha quisto dizer com a necessidade de criação de um organismo capaz de promover a *reforma moral e intelectual*, necessária e desejável a *revolução social* e a *emancipação humana*, tenha uma relação direta com a superação do *fetiche da autolegislação.*

> Conforme a concepção republicana, o status de cidadão não é definido por esse critério de liberdades negativas das quais só se pode fazer uso como pessoa privada. Os direitos de cidadania, entre os quais se sobressaem os direitos de participação e de comunicação políticas, são melhor entendidos como liberdades positivas. Eles não garantem a liberdade de coações externas, mas sim a participação em uma prática comum, cujo o exercício é o que permite aos cidadãos se converterem no que querem ser: autores políticos responsáveis de uma comunidade de pessoas livres e iguais. Nessa medida o processo político não serve somente para o controle da atividade do Estado por cidadãos que, no exercício de seus direitos privados e de suas liberdades pré-políticas, já alcançaram uma prévia autonomia. Também não cumpre uma função de articulação entre o Estado e a sociedade, já que o poder administrativo não representa poder originário algum, não é um poder autóctone ou um dado. Esse poder na realidade provém do poder comunicativamente gerado na prática da autodeterminação dos cidadãos e se legitima na medida em que protege essa prática por meio da institucionalização da liberdade pública. A justificação da existência do Estado não se encontra primariamente na proteção dos direitos subjetivos privados iguais, mas sim na garantia de um processo inclusivo de formação de opinião e da vontade políticas em que cidadãos livres e iguais se entendem acerca de que fins e normas correspondem ao interesse comum de todos. Dessa forma espera-se dos cidadãos republicanos muito mais do que meramente orientarem-se por seus interesses privados. (HABERMAS, 1995, p.41).

E, continua:

> A polêmica que tem por objeto o conceito clássico de personalidade jurídica como portadora de direitos subjetivos encerra, no fundo, uma controvérsia sobre o próprio conceito de direito. Ao passo que para a concepção liberal o sentido de uma ordem jurídica está em que esta ordem permite decidir em cada caso particular que direitos cabem aos indivíduos, esses direitos subjetivos, de acordo com a concepção republicana, devem-se a uma ordem jurídica objetiva que ao mesmo tempo possibilita e garante a integridade de uma convivência com igualdade de direitos e autonomia, fundada no respeito mútuo. No primeiro caso, a ordem jurídica se constrói a partir dos direitos subjetivos; no segundo, concebe-se o primado ao conteúdo objetivo que essa ordem jurídica tem. É verdade

> que esses conceitos dicotomizados não dão conta do conteúdo intersubjetivo de direitos que exigem o respeito recíproco de direitos e deveres mediante relações de reconhecimento de caráter simétrico. Mas é a concepção republicana que revela afinidade com um conceito de direito que outorga a integridade do indivíduo e às suas liberdades subjetivas o mesmo peso atribuído à integridade da comunidade cujos membros singulares tem como reconhecer-se reciprocamente, tanto como indivíduos quanto como integrantes dessa comunidade. Pois a concepção republicana vincula a legitimidade da lei ao procedimento democrático da gênese da lei, estabelecendo assim uma conexão interna entre a prática da autodeterminação do povo e o império pessoal da lei. [...] (HABERMAS, 1995, p.41-2).

Ora, o *ordenamento jurídico* liberal-burguês, ao consolidar a sua legitimidade no *fetiche da autolegislação*, e sua legalidade na categoria da *democratização*, foi capaz de impor-se na medida em que a democracia moderna fundamenta-se em um princípio de liberdade negativa, restrita e limitada, que pode ampliar-se ou reduzir-se de acordo com a *correlação de forças* entre as *classes sociais*.

Neste sentido, a *crise de sociabilidade* por si só oferece a alternativa a normalização da ordem social, pois como os indivíduos não são concebidos na sua totalidade, mas em sua fragmentação plena, a partir da qual o indivíduo reconhecido juridicamente é um *sujeito de direito* e não um sujeito profano-mundano, basta que se reconstitua o estatuto jurídico-político, de tal forma a atribuir e reconhecer o estatuto de *sujeito de direito* a determinados *grupos sociais*.

Assim, a democratização manifesta-se aos olhos do homem comum enquanto uma dádiva divina que recompõem as bases da civilização e da racionalidade – aquela diferença entre o primeiro e o segundo contrato concebido por Rousseau –, de tal forma a esconder a sua natureza administrativo-organizativa de uma ordem social desigual. A categoria do *sujeito de direito*, recompõem a ordem social a partir da concepção de *status* que carrega, de tal forma a reafirmar as bases de uma sociedade fragmentada, que se estratifica constantemente, tornando-se mais complexa e cada vez mais fragmentada. Ao fazê-lo a própria concepção de *classes sociais* parece desaparecer, restando apenas a alternativa do *neocontrato* como fundamento racional de superação das crises. Neste sentido, como bem apontara Coutinho (2012), as concepções de *democracia*, *cidadania* e *soberania popular*, determinam-se enquanto sinônimos. Todavia, diferentemente do que afirmara Coutinho (2012), esta aparência diz respeito a uma tessitura social estranhada que as determina,

objetiva e subjetivamente, enquanto sinônimos. O *fetiche da autolegislação* se fundamenta em um tipo de sociabilidade que apresenta a relação entre estas três categorias de forma indivisa e insuperável. Coutinho foi capaz de demonstrar os fundamentos deste fetiche, todavia, não foi capaz de superá-lo.

Neste sentido, pensa-se ser um equivoco de grande monta, partir da compreensão e do pressuposto, de que a *democracia* ou mesmo a *democratização* são *valores universais* (COUTINHO, 2012), na medida em que se assim o fosse, estar-se-ia a atribuir formas e valores *em-si-mesmados* a categorias que são essencialmente relações sociais. Tratar-se-ia de uma forma de *em-si-mesmamento*, que conduziria as categorias a esferas ontológicas naturais, de tal forma a escapar à própria ontologia do *ser social*.

A tarefa do *moderno príncipe*, portanto, seria a de desvelar o ser *para-si* da democracia moderna, de tal forma a colocar a nu a sua *função social*; e, ao mesmo tempo, constituir as mediações necessárias e desejáveis a organização das *classes subalternas*. A proposta de leitura de Coutinho (2012), apesar de louvável e esclarecedora em diversos aspectos, carrega consigo os fundamentos e pressupostos do Partido Comunista Italiano do pós-guerra, bem como os argumentos do filósofo político italiano Norberto Bobbio, presente no debate com PCI nos anos de 1970. Naquela ocasião, o debate iniciara-se a partir de uma questão enunciada por Bobbio na *Revista Monodoperario – "Esiste una dottrina marxista dello Stato?"* –, que já expressava a *crise orgânica* do PCI, na medida em que se tratava de uma falsa polêmica e conduzia a discussão para a negação da *revolução social* enquanto necessidade imperiosa de superação da sociabilidade burguesa; e, ao mesmo tempo, redefinia o paradigma da esquerda, que passaria a se conformar na esfera da afirmação da democracia como valor universal (SILVA, 2010). Este processo claramente expressa a *luta pela consciência*, em que claramente o *fetiche da autolegislação* se afirmara com grande força na identidade das *classes subalternas* fragmentadas.

Em sua *teoria da normatividade*, Habermas se coloca uma questão fundamental ao processo constitutivo do direito e sua legitimação, que passa por um lado pelas determinações dos indivíduos e suas formas de liberdade no mundo Moderno; e, por outro, pela dissolução dos fundamentos éticos que norteara grandes comunidades na antiguidade e no medievo. Não por um caso, Hegel colocara-se tal questão, todavia, para expressar a dilaceração das formações sociais, bem como a do próprio ser, que se degenerara em seu

em-si-mesmamento. A superação deste estado de coisas adviria da constituição de um Estado, capaz de garantir um ordenamento jurídico a partir do qual os elementos éticos pudessem se consubstanciar na forma do direito (SILVA, 2011a). Diferentemente de Hegel, Habermas buscara reafirmar os princípios e as liberdades individuais, bem como a possibilidade de complemento desta liberdade pela cidadania. Ou seja, tratar-se-ia de reafirmar os fundamentos do liberalismo clássico, que compreendera o Estado enquanto um poder naturalmente negativo, contudo, necessário, que tenderia a absolutizar-se, de tal forma que o antídoto para combater tal degenerescência adviria de sua restrição a garantia das liberdades individuais, dos contratos e da defesa do território (SILVA, 2011b).

Para justificar sua posição, Habermas destacara que aquele tipo de *ethos* comunitário, fundamentava-se em princípios religiosos e metafísicos, portanto, o direito fundamentava-se em elementos coercitivos; diferentemente do direito moderno, que partira do pressuposto de que todos os indivíduos seriam iguais e livres, sendo este princípio igualitarista responsável pela garantia de que as normas só seriam legitimas na medida em que fossem expressão do *contrato social* estabelecido entre tais indivíduos, portanto, de acordo com tal compreensão, os indivíduos somente poderiam seguir as leis criadas por si mesmos, de tal forma a estarem de acordo com suas vontades. Neste sentido, tratar-se-ia de um ordenamento jurídico racional, fundamentado em um acordo racional e não em autoridades religioso-metafísicas.

Os objetivos de Habermas, apesar da linguagem hermética, são muito claros. Tratara-se de uma teoria que propugnara formas de intervenção, a partir das quais o direito moderno deveria ser capaz de adequar-se, bem como expressar os princípios de *integração social* das sociedades econômicas complexas, na medida em que tal esfera representaria a expressão e o alicerce das liberdades individuais modernas. Tratar-se-ia de uma concepção de liberdade e de *integração social* que está umbilicalmente ligada a defesa inconteste dos princípios do *livre mercado* e da *democracia liberal*; e, que, portanto, dependeria da garantia e do desenvolvimento desta esfera para continuar existindo.

Segundo Habermas, o direito deveria [...] satisfazer as condições precárias de uma integração social que se processa em ultima instância através das realizações de intercompreensão de sujeitos que agem comunicativamente, ou seja, através da aceitabilidade de pretensões de validade. (HABERMAS, 1996, p.83). Neste momento, a

teoria social de Habermas incorpora as determinações de Hipnos; e, afirma-se como instância ideológica de dominação, fundamentada na anestesia dos sentidos e da própria razão, expressando o mais profundo torpor da racionalidade, de tal forma a anular as determinações do pensar; e, a afirmar um tipo de homem anódino, imerso em uma cotidianidade sem mediações. Tratara-se da mais pura afirmação da imediaticidade enquanto "mediação" da vida social. Ao incorporar as determinações de Hipnos, a *teoria social* habermasiana, ao consolidar-se enquanto chave de leitura hegemônica da contemporaneidade, trás consigo a imagem e a personificação de um tipo de conhecimento e compreensão da vida social, mediada pela figura de seu irmão gêmeo, Tânato. A representação do conhecimento e da razão adormecidos em um *eclipse da razão*.

Neste sentido, a *teoria normativa* habermasiana jogou um papel fundamental no processo de construção da *hegemonia civil* do social-liberalismo, na medida em que buscou recompor as bases da concepção liberal de direito, entendo-o enquanto expressão de uma ordem jurídica fundamentada em direitos subjetivos, sendo estes os princípios determinativos de seu conteúdo objetivo.

Em outros termos, não existem determinações sócio-culturais e político-econômicas, apenas a vontade individual em-si-mesmada produtora do direito. Esse discurso convertera-se no alicerce do paradigma da fragmentação das organizações autônomas das *classes subalternas*, bem como da própria concepção de *classe social*, de tal forma a mudar a matriz discursiva da esfera da *ação* e do *sujeito coletivo*, para a esfera da *ação* e do *ator* puramente *individual*, imerso em um conjunto de *tramas sociais* e necessidades fundamentadas no princípio *identitário apriorístico* e sua determinação imediata: a reivindicação da cidadania.

Como afirmara Callinicos (1995, p.159):

> Jürgen Habermas é, sem dúvida, o principal filósofo da esquerda ocidental contemporânea. Esta caracterização se apóia em três razões: em primeiro lugar, simplesmente, na dimensão, alcance e qualidade de seus escritos; em segundo lugar, em seu intento de reconstruir o materialismo histórico como uma teoria da evolução social e de fornecer uma explicação de defesa dos processos contraditórios de modernização do capitalismo; e em terceiro lugar, no fato de que assume a defesa do projeto da Ilustração, quer dizer, de uma organização racional da vida social cotidiana.

O discurso presente na *teoria social* de Habermas, acabara por ampliar o consenso acerca da racionalidade da sociabilidade liberal-burguesa, de tal forma a cooptar *frações* importantes das *classes subalternas*, que passaram a negar as *classes sociais* e a afirmarem princípios identitários, enquanto fundamento dos novos *movimentos sociais* e dos novos *partidos políticos*. Tratara-se do paradigma da *nova esquerda*. Assim o fundamento discursivo é transferido da esfera da reivindicação da *emancipação humana* e do *discurso classista*, para a esfera da reivindicação da *cidadania* e dos *direitos humanos*, de caráter individual-particular.

No plano da construção da subjetividade e do convencimento, o célio discurso cidadão foi responsável, em larga medida, pela justificação e legitimação ideológica do *neoliberalismo*, na medida em que fragmentara e dissolvera a compreensão de *classe social*, tanto objetiva, quanto subjetivamente. No plano ideológico da construção discursiva das ciências sociais, a *categoria trabalhador* fora aposentada compulsoriamente para dar lugar à *categoria da pobreza*, na medida em que tal categoria possui um esvaziamento de conteúdo devido ao seu caráter fragmentário; e, no âmbito da ação política, os governos neoliberais cumpriram o papel de desativar toda a estrutura organizativa das *classes subalternas*, particularmente, o sindicalismo, seja pela *cooptação* daqueles que estavam dispostos a colaborar com o novo padrão de acumulação, seja pela criminalização e desativação daqueles que se mostraram dispostos a resistir.

Tal ofensiva utilizara-se demasiadamente da categoria pobreza, na medida em que a ação do governo restringia-se a mensurar quantitativamente os níveis de pobreza para então criar mecanismos de intervenção focalizada e de caráter assistencialista. Os governos latino-americanos redemocratizados, pós-ditaduras *civil-militar*, foram pródigos na utilização de tais ferramentas ideológicas, seja no plano subjetivo, no qual o discurso cidadão fundamentado nos direitos humanos passaram a ocupar o centro das questões sociais, seja no plano objetivo, através das ações políticas diretas dos governos neoliberais.

Conclusão:

Buscou-se neste capítulo lançar alguns feixes de luz sobre a questão apresentada por Habermas a partir de sua *teoria da dupla racionalidade*, bem como de sua *teoria da*

modernidade, naquilo que diz respeito ao processo de hipoteca da racionalidade e do projeto de modernidade pelo pensamento contemporâneo. Neste sentido, apontara-se para a tentiva do filósofo alemão recompor os princípios normativos de uma *teoria social* que tivera a *função social* de resgatar o *projeto de modernidade* e, portanto, de civilização liberal-burguês, a partir da construção de um tipo particular de *neorracionalismo*, bem como do combate direto as correntes irracionalistas e pós-modernos. Todavia, a particularidade desse processo encontra-se justamente na repropositura de um *projeto de modernidade* – esgotados em todos os seus sentidos, como apontara os pensadores da monta de Marx, Lukács, Adorno e Horkheimer –, no qual o processo civilizatório inciado com a *Era da Razão Iluminista* convertera-se em *regressão cultural*, em desrazão e barbárie. Neste sentido, o próprio projeto de modernidade inacabado proposto por Habermas, convertera-se em desrazão e *regressão cultural*, na medida em que seus fundamentos – *democracia liberal* e *livre mercado* –, fora o motor de esgotamento do *projeto de modernidade* e de civilização liberal-burguês e que ao se prolongar, acabara por produzir e reproduzir em todos os seus contornos a degenerescência humana e a barbárie social.

CAPÍTULO VI: A SOBERANIA POPULAR E A AUTONOMIA ENQUANTO FUNDAMENTOS DO ESTADO DEMOCRÁTICO DE DIREITO.

Introdução:

Pode-se dizer que o fundamento primeiro do *neocontratualismo* de Habermas encontra-se na propositura de seu *neorracionalismo*. Deve-se lembrar que a tese do *contrato social* nascera em um período histórico, no qual a pretensão da *intelectualidade orgânica* liberal-buguesa era justamente demarca-lo enquanto expressão e fundamento da *Era da Razão*, na qual o homem abandonaria sua *menoridade* de vez e elevar-se-ia a *maioridade*, alcançando assim o *reino da razão*. Nesse sentido, o processo primeiro a ser forjado encontrar-se-ia na constituição das bases racionais garantidoras do consenso. A *teoria do agir comunicativo* caminhara nesse sentido, todavia, ao perceber que a razão caracterizara-se essencialmente pela instrumentalidade e degenerescência Habermas forjara o conceito abstrato e metafisico de *ação comunicativa*, a partir do qual salvaria tanto a razão, quanto o próprio projeto de modernidade e de civilização liberal-burguês. Assim, o *neokantismo*, enquanto expressão de uma metafisica idealista transcendental, emerge enquanto processo de recomposição, tanto do *neorracionalismo* quanto do *neocontratualismo* habermasiano.

Parte I: O *neokantismo* como fundamento do *liberalismo renovado*: a *função social* do *neocontratualismo*.

O fato é que a propositura de um novo *contrato social* colocara-se enquanto imperioso às *classes dominantes*, na medida em que o padrão de acumulação do capital que nascera nos anos de 1970 exigia uma nova configuração sócio-cultural, bem como um novo arranjo político-econômico. Neste sentido, tornara-se fundamental às *classes dominantes* desativar os mecanismos constitutivos do *consenso keynesiano*. Tal processo exigira a dissolução das principais organizações autônomas das *classes subalternas* – Sindicatos; Partidos Políticos; e Movimentos Sociais –, o que implicava por um lado a abertura de um

processo de cooptação sistemática das *frações de classes* melhor organizadas; e, por outro, a criminalização das *frações de classes* que resistira ao canto da sereia.

O novo *contrato social*, em particular o habermasiano, passara a se sustentar na defesa inconteste de dois princípios-chaves do liberalismo: a) a reconstituição da idéia de *soberania popular*; e, b) a reconstituição da idéia de *direitos humanos*; enquanto fundamentos necessários a construção de um novo *consenso normativo*, inscrito nos marcos do projeto civilizatório da modernidade e capaz de reativar a *destruição criadora*, que se intensificara com o novo *padrão de acumulação do capital* estabelecido.

Como o próprio Habermas afirmara, tais princípios caracterizar-se-iam por ser a pedra ângular de legitimidade do direito moderno (HABERMAS, 1996, p.99). Estes dois princípios foram fundamentais para a recomposição das diversas vertentes do liberalismo e sua (re)propositura nos anos de 1970, na medida em que recolocara no centro das questões políticas duas vertentes de liberalismo que passaram a conformar-se e a hegemonizarem-se na arena política. De um lado, a corrente liberal, fundamentada em uma perspectiva moral-cognitiva, defendera a tese de que os *direitos humanos* caracterizar-se-iam por ser a expressão da *autonomia privada* e, portanto, da própria *autodeterminação dos povos*[63] – corrente na qual poder-se-ia enquadar os neoliberais articulados desde 1947 na *Mont Pèlerin Society* –, na medida em que os direitos seriam dados da natureza *apriorísticos* e, portanto, intransferíveis e irrevogáveis; por outro, a corrente republicana – corrente na qual poder-se-ia localizar dois dos principais teóricos do liberaismo do século XX, John Ralws e Jürgen Habermas –, fundamentada em uma perspectiva *ético-voluntária*, defendera a tese de que a *soberania popular* caracterizar-se-ia por ser o fundamento *ético-político comunitário*, de tal forma a legitimar a autoridade estabelecida e a instituir o princípio de *autonomia pública* dos cidadãos, na medida em que universalizara a cidadania como princípio legitimador do Estado e do próprio direito.

Se por um lado, os *neoliberais* desempenhavam o processo de construção de um tipo particular de consenso objetivo-material, fundamentado na *destruição criadora*, de

[63] [...] Sem dúvida, não se aplicaria ao caso em que um Estado se dividiu em duas partes devido à discórdias internas e cada uma representa para si um Estado particular com a pretensão de ser o todo; se um terceiro Estado presta, então, ajuda a uma das partes não poderia considerar-se como ingerência na Constituição de outro Estado (pois só existe anarquia). Mas enquanto essa luta interna não está ainda decidida, a ingerência de potências estrangeiras seria uma violação do direito de um povo independente que combate a sua enfermidade interna; seria, portanto, um escândalo, e poria em perigo a autonomia de todos os Estados. (KANT, 2008, p.133).

forma direta, utilizando-se para tando do arranjo político-econômico dos Estados-nacionais para cooptar setores importantes das *classes subalternas*, de tal forma a criar as condições necessárias à difusão da ideologia da *livre concorrência pura*, inclusive desativando pela força da espada as principais organizações autônomas das *classes subalternas*; por outro, o *social-liberalismo* fora responsável pela construção do consenso subjetivo-espiritual, na medida em que apresentara uma sofisticada concepção de *racionalidade* e de *justiça social*, a partir das quais operara processos de *transformismo* de setores importantes das *classes subalternas*. Tratara-se de um processo de captura da subjetividade de médio e longo prazo, na medida em que não se tratara de mera *cooptação*, para a composição de determinado arco de alianças com vistas a governabilidade; mas e fundamentalmente, da construção do convencimento pela educação das organizações autônomas das *classes subalternas*, de tal forma a conformá-las e submetê-las a cultura política liberal.

Pode-se dizer, que no plano da construção do convencimento, a *corrente do social-liberalismo* fora mais efetiva do que a *corrente neoliberal*, na medida em que o consenso neoliberal criara água em todo o mundo capitalista, no final do século XX, com crises político-econômicas e sócio-culturais profundas, como o fora o caso da Argentina, Brasil, México, Rússia, etc. Todavia, mesmo com a derrocada do *consenso neoliberal*, os princípios do social-liberalismo permaneceram fortes e perenes, mesmo em um contexto de *crise estrutural do capital aguda*, de tal forma a manter intacta a *hegemonia civil* liberal-burguesa no mundo capitalista – fosse no aspecto político-econômico, fosse no aspecto sócio-cultural –, mesmo em países que experimentaram a ascensão de governos de esquerda – *nova esquerda* –, como fora o caso de Argentina, Bolivia, Brasil, Equador, Venezuela, entre outros. Neste sentido, poder-se-ia dizer que a partir do fenômeno do *social-liberalismo*, que possui sua forma mais sofisticada na propositura do *neocontratualismo*, poder-se-ia compreender fenômenos particulares dos anos de 1980, como a emergência e ascenção do *Partido dos Trabalhadores* no Brasil, bem como a própria reconstrução do *Partido Justicialista* na Argentina, a partir do *fenômeno do menenismo*. Para ficarmos somente nestas duas possibilidades de exemplos.

Tratar-se-ia, aparentemente, de uma antinomia, todavia, a essencialidade das coisas demonstrara a relação umbilical das duas vertentes. A fusão entre estas duas concepções de liberalismo, na *teoria social* de Habermas, bem como de seus princípios fora responsável

pela articulação de um tipo particular de liberalismo que se determinara na forma do *social-liberalismo*, que se tornou palatável e se hegemonizara no último quartel do século XX, inclusive incorporando setores da clássica social-democracia, ao ponto de se confundir com esta.

Não por um acaso, Jürgen Habermas incorporou as duas esferas discursivas em sua *teoria da normatividade* como elemento legitimador de seu *neocontratualismo*. Por um lado, Habermas incorporara a concepção de *autonomia* kantiana e, de outro, a concepção de *soberania popular* rousseauniana. Tornara-se importante salientar, que apesar de Kant ter se fundamentado em Rousseau para elaborar sua concepção de *autonomia*, esta aparece em outros termos determinativos na obra do pensador francês, na medida em que a concepção de *autonomia* rousseauniana caracterizar-se-ia por ser privada, mas e fundamentalmente, pública (SILVA, 2013). Tanto que a concepção de república[64] que aparece em Kant, nada mais é do que uma farsa trágico-cômica do pensamento conservador de talhe restauracionista em curso na Europa, na medida em que separa república e democracia, como forma de legitimar as monarquias constitucionais.

Hegel demonstra, com *clareza* e *distinção* invejáveis, o caráter conservador e, muitas vezes, reacionário, do pensamento de Kant (HEGEL, 1997). Nestes termos, tornar-se-ia completamente equivocado compreender Kant como um defensor da democracia – como muitos teóricos o faz na contemporaneidade –, na medida em que este compreendera a democracia como expressão do despotismo – como está presente na nota de rodapé a pouco citada –. Diferentemente do pensamento rousseauniano, em que a concepção de

[64] Para não se confundir a constituição republicana com a democrática (como se costuma acontecer), é preciso observar-se o seguinte. As formas de um Estado (*civitas*) podem classificar-se segundo a diferença das pessoas que possuem o supremo poder do Estado, ou segundo o *modo de governar* o povo, seja quem for o seu governante; a primeira chama-se efetivamente a forma da *soberania* (*forma imperii*) e só há três formas possíveis, a saber, a soberania é possuída por *um só* ou por *alguns* que entre si se religam, ou por *todos*, conjuntamente, formando a sociedade civil (*autocracia, aristocracia e democracia;* poder do príncipe, da nobreza e do povo). A segunda é a forma de governo (*forma regiminis*) e refere-se ao modo, baseado na constituição (no acto da vontade geral pela qual a massa se torna um povo), como o Estado faz uso da plenitude do seu poder: neste sentido, a constituição é ou *republicana*, ou *despótica*. O *republicanismo* é o princípio político da separação do poder executivo (governo) do legislativo; o despotismo é o princípio da execução / arbitrária pelo Estado de leis que ele a si mesmo deu, por conseguinte, a vontade pública é manejada pelo governante como sua vontade privada. – Das três formas de governo, a democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um *despotismo*, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra *um* (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesmo e com a liberdade. (KANT, 2008, p.140-1).

autonomia converte-se no fundamento primeiro da concepção de *república* e de *democracia*, que são indissociáveis (SILVA, 2013). Esta relação entre Kant e Rousseau é inevitável, na medida em que tais pensadores renovam o *jusnaturalismo* e, conseqüentemente, o próprio pensamento liberal, reconstituindo os laços entre moral, política e direito.

Se a preocupação do *jusnaturalismo* moderno e da própria ciência política nascente, era a de separar a moral da política – dando-lhe um estatuto próprio –, como forma de deslegitimar o *ancien régime* e a *autoridade tradicional-religiosa*, de tal forma a estabelecer novos parâmetros para a constituição e legitimação do poder. Rousseau percebera que a política não possuíra nenhum tipo de autonomia em relação às demais formas determinativas da vida social e, que, portanto, necessitara tanto da cultura quanto da economia, mais da primeira que da segunda, para legitimá-la. Assim, a concepção de *autonomia* emergira na *teoria social* e *política* de Rousseau enquanto princípio legitimador de um contrato político-moral, pois preservara tanto a moralidade quanto a política, na medida em que o *contrato social* fora instituído por indivíduos que seguiriam as leis criadas por si próprios; e, somente neste marco, de indivíduos que são, ao mesmo tempo, legisladores e seguidores desta legislação, é que se poderia falar em *soberania popular* enquanto expressão de uma *autonomia pública* (SILVA, 2013). Por outro lado, Kant baseara-se na concepção de *autonomia* rousseauniana para constituir uma concepção de *autonomia em-si-mesmada* e puramente privada, que ao fim e ao cabo, a própria política e, portanto, o próprio *contrato social* estivera submetido a ela.

Não por um acaso Kant defendera uma concepção de política puramente metafísica, pois se fundamentara em uma concepção de moral *em-si-mesmada* para formulá-la, de tal forma a não levar em conta as variáveis políticas que determinariam a *correlação de forças* existentes entre os *grupos sociais* que disputariam o poder, mas somente a célia e metafísica vontade moral de mônadas individual-singulares expressas na construção do *imperativo categórico*.

> [...] Uma ação cumprida por dever tira seu valor moral *não do fim* que por ela deve ser alcançado, mas da máxima que a determina. Este valor não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas unicamente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação foi produzida, sem tomar em conta nenhum dos objetos da faculdade apetitiva. De tudo quando precede, segue-se que os fins que podemos ter em nossas ações, bem

> como os efeitos daí resultantes, considerados como fins e molas da vontade, não podem comunicar às ações nenhum valor moral absoluto. Onde pode pois residir esse valor, se não deve encontrar-se na relação da vontade com os resultados esperados destas ações? Em nenhuma outra parte é possível encontrá-lo senão no *principio da vontade*, abstraindo dos fins que podem ser realizados por meio de uma tal ação. De fato, a vontade, situada entre seu princípio *a priori*, que é formal e seu móbil *a posteriori*, que é material, está como que na bifurcação de dois caminhos; e, como é necessário que alguma coisa a determine, será determinada pelo princípio formal do querer em geral, sempre que a ação se pratique por dever, pois lhe é retirado todo princípio material (KANT, 1964, p.60).

Torna-se importante destacar tais diferenciações, entre Kant e Rousseau, para melhor se compreender os fundamentos do *neocontratualismo* habermasiano, bem como a matriz teórica de sua *teoria da normatividade*. Neste sentido, tornar-se-ia importante expor os elementos de diferenciação das ações e dos deveres em internos e externos, na obra de Kant para melhor compreender a natureza da legislação – interna e externa – em tal matriz teórica.

Por um lado, poderia-se observar a defesa da existência de uma legislação interna que se determina enquanto princípio ético, na medida em que as ações e os direitos se realizam em conformidade com a lei, pois [...] esta fora dada por si próprio, sendo o indivíduo submetido à lei da qual ele próprio fora legislador [...] (SILVA, 2012, p.12); por outro lado, pode-se observar a defesa da existência de uma legislação externa – natureza da legislação jurídica –, na medida em que [...] as ações e o deveres são realizados não por dever mas, única e exclusivamente, em conformidade com a lei, na qual o indivíduo não se reconhece, obedecendo-a porque esta se impõe externamente. [...]" (SILVA, 2012, p.12). Ora:

> [...] a ação legal é externa pelo fato de que a legislação jurídica dita, portanto legislação externa, deseja unicamente uma adesão exterior às suas próprias leis, ou seja, uma adesão que vale independentemente da pureza da intenção com a qual a ação é cumprida, enquanto a legislação moral, que é dita, portanto, interna, deseja uma adesão íntima às suas próprias leis, uma adesão dada com intenção pura, ou seja com a convicção da bondade daquela lei. Disso se segue que o dever jurídico pode ser dito externo, porque legalmente eu sou obrigado somente a conformar a ação, e não também a intenção com a qual cumpro a ação, segundo a lei; enquanto o dever moral é dito interno porque moralmente eu sou obrigado não somente a conformar a ação, mas também a agir com pureza de intenção [...] (BOBBIO, 1997, p.56-7).

Observa-se em Kant uma sofisticação e um desenvolvimento teórico-prático que se eleva ao de seus antecessores, particularmente aos *jusnaturalistas*. Enquanto estes últimos se contentavam meramente com o cumprimento e execução das normas jurídicas independentemente de seu *animus*, Kant buscara resgatar os fundamentos morais da consciência presentes no Decálogo, enquanto princípio de uma legislação interna, a qual os indivíduos se submeteriam não por mera força coercitiva, que se impunha exteriormente através da figura do Estado, mas se submeteriam pelo consentimento.

Se, por um lado, a preocupação dos *jusnaturalistas* era a de separar moralidade e legalidade, cabendo a primeira uma legislação interna e a segunda uma legislação externa, por outro, a preocupação de Kant era a de criar formas de conciliação entre *forum internum* e *forum externum*, conciliando força e consenso em um mesmo processo, através do qual os indivíduos se submeteriam ao poder instituído não porque se sentiriam compelidos a isso, mas porque a ação moral os levaria inapelavelmente a tal caminho. Portanto, o *sujeito cognoscente* que pautara suas ações pela racionalidade agiria desta e não daquela maneira, não porque a lei o obrigaria, mas por dever, pois [...] a razão constrange a um respeito imediato para com essa legislação universal [...] (KANT, 1964, p.64). O *sujeito cognoscente* que age por dever faz de sua ação não uma mera ação jurídica, mas uma ação puramente moral. Eis a ação instituída enquanto máxima universal válida para todos – *imperativo categórico*. Segundo Kant, a fórmula do *imperativo categórico*, a partir da qual a constituição de ordenamentos categóricos eleva a boa vontade ao ato de querer por dever, tornando-o supremo legislador, adstringe o amor-próprio – àqueles elementos egoísticos e negativistas presentes nos seres racionais –, levando-os a se pautarem pelo *princípio da autonomia*.

Se no pensamento jusnaturalista se observa que os homens se movem por amor-próprio, com a finalidade de autoconservação e se pautam por interesses egoísticos de caráter negativista, sendo o contrato a soma de todos os interesses individuais; em Kant, o indivíduo, compreendido enquanto *sujeito cognoscente* e, portanto, racional, pauta e orienta suas ações pelo princípio da vontade autônoma enquanto suprema legisladora. Portanto, o ordenamento normativo jurídico no qual se pauta o contrato passa a ser compreendido não enquanto momento externo que se impõe ao indivíduo de forma coercitiva, mas enquanto

momento interno, pelo qual o indivíduo faz de sua ação o momento de exteriorização de sua vontade na forma promulgadora de uma legislação universal.

> [...] Via-se que o homem estava ligado por seus deveres a leis, mas não se refletia que ele só está sujeito à sua própria legislação, e, portanto, a uma legislação universal, e que não está obrigado a agir senão conformemente à sua vontade própria, mas à sua vontade que, por destino da natureza, institui uma legislação universal [...] (KANT, 1964, p.95-6).

Como Kant nos esclarecera, o *sujeito cognoscente* não deveria simplesmente ser proclamado livre por uma legislação externa que se impunha externamente a ele, mas deveria se sentir livre de acordo com a legislação interna pela qual pautara suas ações, de tal forma que uma e outra confluíssem para um mesmo tipo de ação. No momento em que há uma confluência entre legislação interna e externa, portanto, entre liberdade externa e interna, o Estado se converte em reino dos fins, ou seja, em um reino moral.

> O conceito, em virtude do qual todo ser racional deve considerar-se como fundador de uma legislação universal por meio de todas as máximas de sua vontade, de sorte que possa julgar-se a si mesmo e a suas ações sob este ponto de vista, conduz-nos a uma idéia muito fecunda que com ele se prende, a saber, a idéia de um reino dos fins (KANT, 1964, p.96).

E continua:

> Pela palavra reino entendo a união sistemática de diversos seres racionais por meio de leis comuns. E como as leis determinam os fins quanto ao seu valor universal, se se abstrai das diferenças pessoais existentes entre os seres racionais e também do conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um conjunto de todos os fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como dos fins próprios que cada qual pode propor-se), um todo que forme uma união sistemática, ou seja, um reino dos fins [...] (KANT, 1964, p.96).

A liberdade interna aparece em Kant como determinação subjetiva do ser epistemológico, ou seja, enquanto relação moral consigo mesmo. Portanto, na esfera da moralidade o *outro* aparece não enquanto sujeito, mas enquanto objeto. O *outro* só ganhará estatuto de sujeito na liberdade externa, portanto, na forma da lei imposta pela legislação externa, obrigando o sujeito em geral a agir conforme a lei.

> A definição kantiana [de liberdade] geralmente admitida (*Kant, Doutrina do direito*), em que o elemento essencial é a "limitação da minha liberdade (ou do meu livre arbítrio) para que ela possa estar de acordo

> com o livre-arbítrio de cada um segundo uma lei geral", apenas constitui uma determinação negativa (a de limitação). Por outro lado, o positivo que há nela, a Lei da razão universal ou como tal considerada, o acordo da vontade particular de cada um com a de cada outro, leva à bem conhecida identidade formal e ao princípio da contradição (HEGEL, 1997, p.31).

Somente mediante a ação jurídica, na qual os sujeitos em geral são responsáveis reciprocamente uns pelos outros, é que se institui uma relação intersubjetiva entre sujeitos iguais. Nesse tipo de relação, os indivíduos obrigar-se-iam mutuamente a cumprir a lei, independentemente do dever moral. A relação intersubjetiva imposta pela legislação jurídica obrigaria os indivíduos a procederem de tal forma que obedeceriam à relação jurídica entre o direito e o dever jurídico. Ora, a relação jurídica é um tipo de relação "[...] entre seres que se encontram numa relação de limitação recíproca da própria liberdade externa [...]" (BOBBIO, 1997, p.61).

> A legislação jurídica, para Kant, pode instituir quatro tipos de relação: [...] 1) relação do homem com seres que não tem direitos nem deveres (por exemplo: animais); 2) relação do homem com seres que tem direitos e deveres (por exemplo: os outros homens); 3) relação dos homens com seres que tem somente deveres e nenhum direito (por exemplo: os escravos[65]); 4) relação do homem com um ser que tem somente direitos e nenhum dever (por exemplo: Deus) (BOBBIO, 1997, p.61).

Como se pôde observar, de forma alguma se pode considerar Kant como um teórico que se encontra na seara democrática, antes, pode-se ressaltar o contrário[66]. Tratar-se-ia de um aristocrata – no sentido aristotélico – que se encontrara, indiscutivelmente, no cenáculo do *liberalismo clássico*, para os quais a democracia caractrizar-se-ia por ser uma forma de despotismo, ou como outro grande teórico da democracia liberal caracterizara em *Democracy in America* de 1835, uma *ditadura da maioria*[67]. A questão para Kant não é a expansão dos direitos individuais, civis e políticos, mas a garantia dos direitos individuais,

---

[65] No item 3, Norberto Bobbio esquecera de citar, mulheres, trabalhadores e crianças, tal qual aparecera nas letras do próprio Kant. Todavia, como Kant fora resgatado pelos neokantista, enquanto teórico da democracia, tal esquecimento tornara-se justificável.

[66] O ser racional deve sempre se considerar como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer ele nesse reino exista como membro quer como chefe. Não pode, todavia, reivindicar a categoria de chefe unicamente pelas máximas de sua vontade; só o poderá fazer, se for um ser completamente independente, sem necessidades de qualquer espécie, e dotado de um poder de ação, sem restrições, adequado à sua vontade (KANT, 1964, p.97).

[67] Ver Alexis Tocqueville.

civis e políticos àqueles que já os têm. O movimento da pena de Kant nos leva à conclusão de que somente na esfera da moralidade, ou seja, somente na relação do indivíduo consigo mesmo, é possível o exercício pleno da liberdade, já que tais ações só poderiam advir da *vontade autônoma*[68]. Por outro lado, aquela liberdade externa advinda do direito, enquanto expressão de uma vontade jurídica caracterizar-se-ia por ser uma *vontade heterônoma*[69]. Segundo Bobbio, a relação estabelecida por Kant entre direito e moralidade pode ser resumida da seguinte maneira:

> [...] Para o direito não é importante que eu cumpra a ação prescrita, a fim de satisfazer um interesse meu, uma vez que está bem claro que também a ação mais honesta, cumprida por interesse, não é mais, por isso mesmo, uma ação moral. Enquanto liberdade externa, a vontade jurídica se diferencia da vontade moral, por que provoca nos outros titulares de igual liberdade externa o poder de me obrigar e portanto é perfeitamente compatível com a coação: mas, mais uma vez, uma vontade determinada pela coação é uma vontade heterônoma, uma vez que é bem claro que também a ação mais honesta, quando cumprida por medo da punição, não é mais uma ação moral (BOBBIO, 1997, p.63).

Da assertiva acima exposta, além da relação entre vontade autônoma e heterônoma, sendo a primeira expressão da legislação e da liberdade interna e a segunda expressão da legislação e da liberdade externa, poder-se-ia também observar a relação que os *imperativos*, categórico e hipotético, estabelecem com o direito e com a moral. Enquanto o *imperativo categórico* é o fundamento da legislação e da liberdade interna, portanto, pertencente à esfera da moralidade puramente individual; o *imperativo hipotético* é o fundamento da legislação jurídica, ou seja, da liberdade externa limitada e restrita, controlada e restringida por fatores de ordem externa ao indivíduo, por isso pertencente à vontade heterônoma. Ora, "[...] a vontade não é, pois, exclusivamente subordinada à lei; mas é-lhe subordinada de modo que deva ser considerada também como promulgadora da lei, e justamente por tal motivo deve ser subordinada à lei (da qual se pode considerar autora)" (KANT, 1964, p.94).

---

[68]A vontade da autonomia é a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma (independentemente da natureza do querer). O princípio da autonomia é pois: escolher sempre de modo tal que as máximas de nossas escolhas sejam compreendidas, ao mesmo tempo, como leis universais, no ato de querer [...] (KANT, 1964, p.104).

[69] Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, noutro lugar que não na aptidão de suas máximas para instituir uma legislação universal que dela proceda; quando, por conseguinte, ultrapassando-se, busca esta lei na propriedade de algum de seus objetos, o resultado disso é sempre uma heteronomia. [...] (KANT, 1964, p.105).

Nunca é demais lembrar que nos fundamentos da gnosiologia de Kant, encontrar-se-á a seguinte questão: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?* Portanto, as definições de Kant nunca são, nem serão, dadas enquanto resultado da experiência – concebida neste trabalho, não enquanto pura determinação cognoscente, mas equanto resultado mediativo das *vivências* e *experiências* do *ser social*, no sentido utilizado por Lukács, Marx e Vigotsky –, mas enquanto juízos sintéticos a priori. Com o direito não é diferente, a definição que Kant oferecera do direito não é aquela oriunda do estudo do *direito positivo*, mas aquela que abandona todos os elementos advindos da experiência e se volta àquilo que ele denominara como fundamento de qualquer direito empírico, à *razão pura* (KANT, 1999). Dialogando diretamente com os *jusnaturalistas* Kant argumentara contra a definição de direito pautada na experiência e, ao mesmo tempo, lançara os fundamentos da *moral deontológica*:

> Os princípios empíricos são sempre impróprios para servir de fundamento a leis morais. Porque a universalidade, com a qual estas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicionada que lhes é imposta, desaparecem, se o princípio das mesmas derivar da constituição peculiar da natureza humana, ou das circunstâncias contingentes em que ela se encontra. Contudo, o princípio da felicidade pessoal é o mais reprovável, não só por ser falso e porque a experiência contradiz a suposição de que o bem-estar se regula sempre pelo bom comportamento; não só também porque ele em nada contribui para a fundamentação da moralidade, visto serem coisas inteiramente diferentes tornar um homem feliz e torná-lo bom, torná-lo prudente e atento a seus interesses e torná-lo virtuoso; mas porque ele assenta como base da moralidade impulsos que antes a minam e lhe destroem toda grandeza; com efeito incluem na mesma classe os impulsos que estimulam a virtude e os que impelem ao vício; ensinam apenas a calcular melhor, mas suprimem absolutamente a diferença específica existente entre uns e outros [...] (KANT, 1964, p.106).

Não se deve negligenciar o fato de que a preocupação de Kant era em fundamentar uma geometria moral universal que rompesse a particularidade da experiência, servindo, portanto, a toda e qualquer forma de sociabilidade. Eis o porquê da sua preocupação em fundamentar a moral em juízos sintéticos a priori e não na experiência. É a partir desse movimento que se deve observar a definição de direito de Kant. Pode-se definir o direito em Kant a partir de três movimentos que se interseccionam: a) o direito só pode e deve pertencer ao mundo das relações exteriores; b) sua constituição só pode se dar na relação entre dois ou mais arbítrios; c) sua função só pode e deve ser a de prescrever a maneira de

coexistência mútua entre os múltiplos arbítrios em relação uns com os outros (KANT, 2008, p.75-85). Dito isso, pode-se concluir que o direito é o conjunto das condições, por meio das quais o arbítrio de um pode estar de acordo com o arbítrio de outro, segundo uma lei universal da liberdade. Em outras palavras, o direito é a forma contratual pela qual os homens, para garantir sua liberdade, limitaram-na e a restringiram, como forma de coexistência recíproca. Lembrar-se-á que os fundamentos da definição de direito oferecida por Kant não é de base ontológica, mas gnosiológica. Portanto, sua preocupação não é a de dizer o que o direito é, como esse se determina historicamente, mas a de dizer o que o direito deve ser para corresponder a um determinado ideal de justiça.

De acordo com Bobbio, "[...] O problema de Kant é, numa só palavra, o problema da justiça, ou seja, do critério com base no qual seja possível distinguir o que é justo do que é injusto [...]" (BOBBIO, 1997, p.71). Ora, ao fim e ao cabo, tratara-se da mesma preocupação exposta tanto no *neocontratualismo* de John Rawls, quanto no *neocontratualismo* de Jürgen Habermas. Voltar-se-á a esta questão! Não por acaso, o tema da justiça era fundamental neste processo constitutivo do consenso acerca da propositura do Estado liberal-burguês. Afinal de contas, há um processo de desagregação do *ancien régime* e, ao mesmo tempo, um processo constitutivo do *nouveau régime*. Fora esta concepção de *autonomia* que se tornara hegemônica, não só no pensamento contemporâneo – inclusive no de Rawls e Habermas –, mas e principalmente, na vida social como um todo, em sua cotidianidade mundano-determinativa. Para tanto, bastara observar a concepção de autonomia que norteia as instituições político-econômicas, bem como sócio-culturais, dentre elas as instituições educacionais. Esta é uma questão de fundamental importância, todavia, como não é objeto deste trabalho, limitar-se-á apenas a indicar a questão. A teoria pedagógica de Jürgen Habermas, que em larga medida influenciou e influencia os teóricos da educação inscritos nas diversas vertentes do *liberalismo renovado*, está presente em todas as matrizes curriculares do Estado brasileiro, em particular, a do Estado de São Paulo.

A respeito das concepções de *autonomia* e *soberania popular* presentes em Rousseau e Kant, Habermas buscara estabelecer a seguinte diferenciação:

> [...] se a vontade racional só pode formar-se no sujeito individual, então a autonomia moral individual deve passar através da autonomia política da vontade unida de todos a fim de assegurar a autonomia privada de cada um, antecipadamente via direito natural. Se a vontade racional só pode

> formar-se no macrosujeito de um povo ou nação, então a autonomia política tem de ser compreendida como a realização autoconsciente da substância ética de uma comunidade concreta; e a autonomia privada só é protegida do poder subjugador da autonomia política pela forma não discriminadora de leis gerais. (HABERMAS, 1996, p.103).

Jürgen Habermas expõe tais questões, justamente, para de um lado incorporar as categorias e os princípios de *autonomia* e de *soberania popular*, particularmente de Kant, visto que não se pode relacionar as categorias habermasianas aos princípios e categorias rousseaunianas, pelo menos não de forma direta e mecânica; e, por outro, para desqualificar o debate ético-político – necessário e desejável para se compreender a realidade social –, e transferi-lo para uma esfera irracional, na qual a discussão é posta no paradigma abstrato-metafísico da linguagem.

O fato, é que nem mesmo Kant, com todos os problemas que sua *teoria normativa* apresentara – como demonstrara Hegel (1997) –, fizera tamanha manobra intelectual para legitimar um conjunto de princípios sócio-culturais e político-econômicos degenerescentes, por sua própria natureza. Ora, Habermas buscara desativar as contradições presentes entre as concepções de *autonomia* e *soberania popular*, presentes em Rousseau e Kant, que apesar de estarem no marco do liberalismo apontaram para perspectivas distintas: a) a primeira, encontra-se no marco do realismo político e a necessidade imperiosa de expandir e universalizar as liberdades, a partir da constituição da *democracia* e da *republica modernas*, de tal forma a se observar as formas determinativas da *cidadania moderna* – não por um acaso Coutinho (2008), defendera a tese de que *soberania popular*, *democracia* e *cidadania* eram formas determinativas sinonímicas na era moderna –, na medida em que a nova forma de sociabilidade, bem como as formas sócio-metabólicas nascentes de administração e organização da vida social, carecia de legitimidade e expansão do consenso; e, a outra, na linha do *idealismo transcendental* alemão, impunha a necessidade imperiosa de restringir e limitar as liberdades às *classes dominantes*, no marco das monarquias constitucionais, ou seja, no marco de uma *modernização conservadora* gatopardista.

No âmbito da linguagem, Habermas isolara as categorias, bem como os significados que possuem em determinado complexo categorial, assim como do contexto no qual fora produzida e da *função social* que cumprira. Ao isolar as categorias, Habermas restringira as contradições existentes entre as concepções de *autonomia* e *soberania popular*, de Kant e

Rousseau, a duas esferas: a *moral* e o *direito*. O que por si só já seria um equivoco metodológico imenso, na medida em que como se buscou demonstrar existe diferenciações e relações entre tais autores que não são meramente formais, mas e essencialmente, substanciais. Ora, a questão que Habermas pretendera avançar encontra-se no sentido de demonstrar a limitação de tais concepções, seja de um ou outro pensador – pelo menos aparentemente –, e a necessidade de se superar tais definições a partir da proposta de validação intersubjetiva das normas jurídicas, inscritas no marco da garantia das liberdades subjetivas dos indivíduos, bem como na *autodeterminação dos povos*.

Ao neutralizar o conflito e a disputa política, advindas das relações sociais, que reverberam nas concepções e *visões de mundo* – mesmo que estas estejam inscritas em um mesmo projeto societal, o liberalismo –, Habermas buscara tergiversar as contradições mundano-profanas que cada concepção trás consigo, como forma de estabelecer um novo *contrato social* legitimador, tanto do direito contemporâneo quanto da realidade social, a partir da qual este se determinara. Neste sentido, pode-se afirmar com relativa certeza, que a defesa do *fenômeno do pluralismo* constitui-se em uma mera aparência, na medida em que o *significado* e *sentido* (LEONTIEV, 1978) do *neocontratualismo* habermasiano caminhara no sentido da homogeneização do pensamento social e das *visões de mundo*, como forma de alargar o *consenso*, de tal forma a constituí-lo em *hegemonia civil*. Tratar-se-ia, portanto, de eliminar a oposição, seja no marco interno das *classes dominantes* e de sua *intelectualidade orgânica*, seja no marco externo, de neutralização e fragmentação das *classes subalternas*, tanto no plano objetivo quanto subjetivo.

O que Habermas sonegara, mas o movimento e a dinâmica de sua letra dizem em voz altíssima – quase como um soprano em uma ópera –, é que o novo padrão de acumulação do capital, surgido da crise dos anos de 1970, exigiria um consenso maior das *classes dominantes*, para constituir arranjos político-econômicos sólidos e perenes, inclusive e fundamentalmente, tal consenso exigira a incorporação de setores das *classes subalternas*. Assim, Habermas buscara forjar uma *teoria da normatividade*, que incorporaria tanto a concepção de *autonomia pública* de Rousseau, quanto à concepção de *autonomia privada* de Kant. Tratar-se-ia de concepções contraditórias que afirmariam determinações sócio-metabólicas distintas. Por um lado, o princípio da *soberania popular* kantiano estabelecera um vinculo de dependência com o princípio *moral da razão prática*;

por outro, o princípio *da autonomia pública* – ou da igual liberdade jurídico-política – rousseauniana, tornara-se o fundamento da *vontade geral*. Todavia, somente no plano da linguagem, abstrata e metafísica, é que Habermas poderia afirmar os princípios de sua teoria social e política, que ao fim e ao cabo, não estabelecera relação alguma com o pensamento rousseauniano, na medida em que reafirmara *ipsis litteris* todas as determinações sócio-políticas, bem como os pressupostos kantianos. Mesmo no plano da linguagem, no qual a fabricação de sistemas encontra solo fértil, torna-se impossível relacionar a concepção de *autonomia pública* de Rousseau, com a concepção de *autonomia privada* de Kant. Tratar-se-ia de uma antinomia, inclusive jurídica, que só poderia encontrar formas resolutivas no campo da lógica-formal.

Com todos os problemas, que uma e outra obra possam apresentar, ambos os autores estavam preocupados com as formas determinativas do ser, mesmo que manifestas na esfera ontológico-metafísica. Diferentemente, Habermas abandonara a discussão do ser, bem como de sua consciência, de tal forma a discutir a questão na esfera do paradigma da linguagem, produzindo assim, não somente um sistema metafísico, mas um *sistema do não-ser*. Ou melhor, com um ser imediatizado, que no limite, nada mais é do que um *não-ser*. Pode-se dizer que a filosofia de Habermas caracteriza-se por ser uma *filosofia da cotidianidade*, justamente porque seu fundamento primeiro e último encontra-se no elogio a imediaticidade. Como bem demonstrara Nélson Werneck Sodré (1990), a cotidianidade tal qual se apresentara em seu tempo, acabara por determinar-se na forma do fascismo. Neste sentido, o elogio a cotidianidade, advindo da *filosofia do cotidiano* de Habermas, só poderia ser a expressão melhor acabada de um *projeto de modernidade* – que Habermas compreende enquanto *inacabado* –, inscrito nos marcos da *regressão cultural*.

Enquanto Rousseau e Kant procuravam fundamentar suas teorias em uma determinada concepção de ser, mediatizado nas mais diversas esferas, principalmente, na do *entendimento* e do *conhecimento*; Habermas fundamentara sua teoria em um *não-ser*, um ser imediato, que nada diz sobre as suas múltiplas determinações, tampouco, sobre as formas sócio-metabólicas em que vive e as quais está submetido. Neste sentido, pode-se dizer que a crítica habermasiana à *filosofia do sujeito* e à *consciência*, é a representação sócio-cultural mais elevada da *regressão cultural*, na medida em que o *entendimento* e o

conhecimento encontram-se colonizados na e pela *razão reificada* da *teoria social* de Jürgen Habermas.

No âmbito do paradigma da linguagem, Habermas eliminara a tensão que se apresentara como insolúvel, nas obras de Rousseau e Kant, de tal forma a expor um tipo particular de estrutura discursiva, a partir da qual se tornara possível constituir uma série de princípios de identidade entre a esfera do *direito* e da *moral*, como forma de demonstrar que somente a validação intersubjetiva das normas jurídicas seria capaz de conferir legitimidade ao direito positivo, na medida em que se fundamentara, tanto na *liberdade subjetiva*, quanto na *autodeterminação dos povos*. Todavia, tratar-se-ia de categorias sem conteúdo, na medida em que teriam sido retiradas e isoladas de uma teoria social, bem como de um complexo categorial, a partir do qual passam a não possuir *sentido*, tampouco *significado*. Nestes termos, Habermas unificara as concepções de *autonomia publica* e *privada*, na categoria da *autolegislação* para legitimar e justificar seu *neocontratualismo*. A partir desta operação categorial, Habermas resolvera a questão da tensão existente entre *direito* e *moral*, de tal forma que o próprio fundamento discursivo dos *direitos humanos* passara a determinar-se a partir deste mecanismo resolutivo, na medida em que se abrira o terreno para a institucionalização dos mais diversos processos discursivos – a idéia de *multiculturalismo* –, a partir dos quais o princípio da *soberania popular* kantiano emerge enquanto princípio vinculante. Na letra de Kant:

> Os povos podem, enquanto Estados, considerar-se como homens singulares que no seu estado de natureza (isto é, na independência de leis externas) se prejudicam uns aos outros já pela sua simples coexistência e cada um, em vista de sua segurança, pode e deve exigir do outro que entre com ele numa constituição semelhante à constituição civil, na qual se possa garantir a cada um o seu direito. Isto seria uma federação de povos que, no entanto, não deveria ser um Estado de povos. Haveria aí uma contradição, porque todo o Estado implica a relação de um superior (legislador) com um inferior (o que obedece, a saber, o povo) e muitos povos num Estado viriam a constituir um só povo, o que contradiz o pressuposto (temos de considerar / aqui o direito dos povos nas suas relações recíprocas enquanto formam Estados diferentes, que não devem fundir-se num só). (KANT, 2008, p.143).

E, continua:

> Assim como olhamos com profundo desprezo o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a luta contínua do que sujeitar-se a

> uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo pois a liberdade grotesca à racional, e consideramo-lo como barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade; assim também – deveria pensar-se – os povos civilizados (cada qual reunido num Estado) teriam de apressar-se a sair o quanto antes de uma situação tão repreensível: em vez disso, porém, cada Estado coloca antes a sua soberania (pois a soberania popular é uma expressão absurda) precisamente em não se sujeitar a nenhuma coação legal externa e o fulgor do chefe de Estado consiste em ter à sua disposição muitos milhares que, sem ele próprio se pôr em perigo, se deixam sacrificar por uma coisa que em nada lhe diz respeito, / e a diferença entre os selvagens europeus e os americanos consiste essencialmente nisto: muitas tribos americanas foram totalmente comidas pelos seus inimigos, ao passo que os europeus sabem aproveitar melhor os seus vencidos do que comendo-os; aumentam antes o número dos seus súditos, por conseguinte, também a quantidade dos instrumentos para guerras ainda mais vastas. (KANT, 2008, p.143-4).

Ora, o *princípio do multiculturalismo* emerge enquanto uma anedota, que carece de graça e beleza, na medida em que só pode se constituir, necessariamente, na medida em que os povos, independentemente de suas particularidades sócio-culturais, se vinculem aos valores e aos princípios constitutivos do Ocidente – *democracia liberal* e *livre mercado* –. Trata-se de um elogio as virtudes do *processo civilizador*, posto em curso no e pelo Ocidente. Kant citara com muita clareza, um desses princípios: a forma de organizar e administrar politicamente a vida social, mediada por um ordenamento jurídico tido como racional, na medida em que regula e administra as múltiplas desigualdades e diferenças sociais.

Obviamente, que conjuntamente ao princípio político – que não aparece de maneira direta em Kant –, as múltiplas sociedades, com suas específicas formações societais, deveriam adotar o principio do *livre mercado*, enquanto elemento garantidor das liberdades naturais. Ora, a razão difundida no e pelo Ocidente, está umbilicalmente ligada ao projeto de sociabilidade ocidental moderno, que pode ser resumido na universalização de dois princípios fundamentais: a) *democracia liberal*; e, b) *livre mercado*. Quando Habermas compreende o *projeto de modernidade* enquanto *inacabado*, faz um elogio à razão moderna, ao projeto civilizatório Ocidental; e, consequentemente, aos princípios responsáveis pela universalização do projeto de modernidade Ocidental. Neste sentido, o discurso do *multiculturalismo* mostra-se em toda a sua determinidade seu caráter de *regressão cultural*, na medida em que seu fundamento é a expressão puramente ideológica de um *projeto de modernidade* homogeneizador, que necessita demonstrar-se civilizatório e

plural, para continuar sua marcha inexorável. Ou seja, o *fenômeno do multiculturalismo* apresenta-se enquanto forma objetiva e subjetiva de convencimento, a partir do qual se poderia chegar a um acordo acerca do processo de homogeneização sócio-cultural e político-econômico, imposto pelo epicentro da sociedade capitalista, seja no âmbito interno, seja no âmbito externo, aos Estados nacionais. A última década do século XX e a primeira do século XXI, oferecera diversos exemplos acerca deste processo de homogeneização sócio-cultural e político-econômico imposto pelo epicentro do capitalismo, todavia, legitimado pelo discurso da *autodeterminação do povos* e do respeito ao *multiculturalismo*. Poder-se-ia citar como exemplos deste processo: a) as invasões do Iraque; b) a dissolução da antiga Iugoslávia; c) a invasão do Afeganistão; d) a chamada "primavera árabe"; e) o caso mais recente da Ucrânia, entre outros.

A paz perpétua adviria da universalização de princípios liberais – tal como o *direito* e a *moral* – a partir dos quais se negociaria a submissão e a rendição incondicional, de tal forma que a paz só poderia se tornar perene na medida em que o *status* e a *estratificação social* se impusesse enquanto elementos mediativos da vida sócio-cultural e político-econômica. Tornara-se importante destacar que não existe o pressupostos da garantia da existência da diversidade no pensamento liberal. Antes o contrário. Trata-se do aniquilamento da diversidade, pelo convencimento da *razão reificada* ou pela *razão da espada*, enquanto formas constitutivas de um *processo civilizador*. Torna-se importante que se entenda de uma vez por todas, que a cultura política liberal, bem como seu projeto civilizatório, implica em aniquilação da diversidade e homogeneização da vida social. Talvez, este seja o caráter mais latente do processo de *regressão cultural* em curso, na medida em que o *liberalismo renovado*, que surge nos anos de 1970, caracteriza-se por ser sua forma melhor acabada e mais sofisticada. A chamada *globalização*, que se prefere denominar de *mundialização do capital*, é um dos exemplos mais indubitáveis de tal processo de homogeneização progressiva e inexorável da cultura política liberal-burguesa, enquanto representação da civilização Ocidental, sobre as demais culturas sociais.

Neste paradigma, o direito aparece enquanto mecanismo mediativo necessário a construção do convencimento e a garantia do *igualitarismo*, que só podem adquirir validade na medida em que se universalizem a partir de um conjunto de princípios morais. Ora, os princípios morais são o fundamento da legitimação de uma moral de tipo deontológica, na e

a partir da qual se determina todo o complexo categorial liberal – em particular, a categoria mediativa do direito –. Assim, os princípios democráticos e de direito, converter-se-iam em normas de ação universais e universalizantes – que independeriam de tempo e espaço, bem como da historicidade particular da cultura dos povos –, a partir das quais se poderiam garantir acordos razoáveis e racionais, na medida em que se fundamentariam em regras e normas procedimentais institucionalizáveis. Tratar-se-ia, portanto, de institucionalizar os processos constitutivos de acordos igualitários, que expressariam as vontades e opiniões, como forma de se garantir a neutralidade e a imparcialidade em processos nos quais *visões de mundo* se confrontariam.

De acordo com Habermas (1996), na sociedade moderna, *direito* e *moral* se autonomizam devido ao *processo de racionalização*. Não por um acaso, é unânime entre os teóricos do pensamento liberal, a defesa de que a política possui certo tipo de autonomia na sociedade contemporânea, seja completa, seja relativa. Desta forma, as analises da ciência política, limitar-se-iam as manifestações fenomênicas dos processos de dominação e direção de um determinado *grupo social* dominante, sobre os demais, de tal forma a limitar-se a mera constatação da dominação ou simplesmente a descrição do jogo da *pequena política*. Como se fosse possível separar a política da moral, da cultura, e mesmo dos processos econômicos. Tal autonomização teria criado as condições para que tais esferas se libertassem da *visão metafísico-religiosa*, de tal forma a constituírem-se a partir de outra *visão de mundo*, em particular, aquela fundamentada em pressupostos abstratos e universais de validade. Neste sentido, a ciência política determinara-se enquanto forma *reificada* do *projeto de modernidade*, de tal forma que seus contornos e preocupações, passaram a limitar-se e a restringir-se a descrição dos processos necessários a governança, sendo expressão de especialistas e/ou tecnocratas que não conseguem elevar-se a mediatização da realidade social, fazendo constantemente um elogio a imediaticidade. Todavia, este discurso técnico-procedimental normativo, tem um limite de validade, na medida em que não consegue difundir uma cultura social, capaz de capturar a subjetividade dos indivíduos, e articular um tipo de convencimento sólido e perene.

Não por acaso, *intelectuais orgânicos* da monta de John Rawls e Jürgen Habermas, tornaram-se referência em um contexto de *crise de sociabilidade*, que na sua forma imediata apresentara-se enquanto crise da própria ciência política ou das ciências humanas

em geral. O mérito de tais *intelectuais*, fora o de resgatar os fundamentos prímigenos da construção do consenso. Dito de outra maneira, apesar de limitarem-se ao elogio da cotidianidade e promover uma teoria política fundamentada na imediaticidade – tal qual a ciência política –, tais autores fundamentaram tal elogio em uma complexa e sofisticada *teoria social*, a partir da qual mobilizara diversas categorias da *filosofia política*. Não por acaso o fenômeno da *filosofia constitucionalista* está umbilicalmente ligado as *teorias neocontratualistas* de John Rawls e Jürgen Habermas.

O pensamento liberal-burguês foi responsável por racionalizar os princípios metafísico-religiosos presentes no pensamento Ocidental, todavia, sem abandonar sua substancialidade, que no limite, deita suas raízes e reivindica um ser metafísico e a priorístico como fundamento de todas as coisas. O que Habermas não percebe, ou pelo menos nega-se a perceber, é que o pensamento que se constitui no Ocidente, pós-processos de *racionalização* e *secularização*, nada mais é do que o mesmo pensamento metafísico-religioso, entretanto, laicizado. O *sujeito transcendental* kantiano, a quem Habermas recorrera para desenvolver sua *teoria social* e *política*, reaparece na concepção de *intersubjetividade lingüística* de Habermas – apesar da concepção de razão de Habermas negar a *filosofia do sujeito* e da *consciência* –, da mesma maneira como o ser judaico-cristão aparece no livro sagrado: um ser *apriorístico* abstrato, metafísico-religioso, que assim como o Tetragrama YHWH, expressa um ser que é. Contudo, laicizado.

Como um competente e sofisticado *criador de sistemas*, Habermas eliminara as particularidades, nas quais repousara a contradição entre *direito* e *moral*, de tal forma a restar apenas os pressupostos abstratos e universalistas de validade. Em outros termos, os pressupostos necessários ao desenvolvimento constitutivo da *ação comunicativa*. Uma nova forma de (re)propor o *imperativo categórico* kantinano, enquanto elemento mediativo do *direito* e da *moral*; ou, em termos kantianos, da *liberdade interna* e da *liberdade externa*, entretanto, camuflando suas contradições.

Para Habermas (1996), tratar-se-ia de constituir formas de intercâmbio lingüístico, como forma de criar consensos no nível do discurso racional, a partir de um princípio formal com conteúdo normativo imparcial, a partir do qual emergiriam *juízos práticos*. Neste sentido as normas de ação, seriam justificadas e legitimadas a partir de sua imparcialidade e neutralidade, frente a consensos criados a partir de discursos racionais. O

fetiche da autolegislação, a partir do qual Habermas elimina a tensão entre *direito* e *moral*, emerge como força motriz do *neocontratualismo* habermasiano, na medida em que (re)propõe o *princípio da autolegislação* rousseauniano – sem o complexo categorial de Rousseau –, todavia, na esfera do formalismo como forma de atribuir um conteúdo normativo a sua *teoria da normatividade*. Assim, o *fetiche da autolegislação* aparece em Habermas a partir do seguinte princípio formal: "[...] São válidas as normas de ação às quais todas as possíveis pessoas atingidas poderiam dar o seu assentimento como participantes de discursos racionais." (HABERMAS, 1996, p.107). Trata-se do fundamento primígeno do *contrato social* rousseauniano, todavia, sem as mediações da *vontade geral* e da *soberania popular* da teoria social de Rousseau.

A própria concepção de democracia defendida por Habermas encontra-se no marco do *fetichismo da autolegislação*. Para Habermas, "[...] o princípio democrático estabelece que só podem pretender legitimidade as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os cidadãos, num processo discursivo de legislação que, por sua vez, foi juridicamente constituído. (HABERMAS, 1996, p.111). Em sua determinação objetiva, o *princípio democrático* caracteriza-se por ser técnico-procedimental, na medida em que garantiria o *igualitarismo formal* no processo de escolha das lideranças políticas responsáveis pelas decisões.

Tratar-se-ia de um tipo de participação restrita e limitada, na medida em que a escolha se daria entre aqueles que já foram previamente selecionados entre, nas e pelas *frações das classes dominantes*; por outro lado, em sua determinação subjetiva, criaria-se a ilusão de que o arranjo político institucional liberal-burguês, devido sua natureza racional, converter-se-ia em mecanismos capazes de constituir formas de formação, na esfera da política, da opinião e da vontade, que garantiriam a participação efetiva e igualitária de todos os indivíduos nos processos decisórios, tanto de legislação, quanto de institucionalização dos consensos. Mais uma vez o truque do mágico encontra-se na ilusão. Ou seja, a mágica consiste em criar a ilusão de que a participação, restrita e limitada, de *frações das classes subalternas* nos processos decisórios, caracterizar-se-ia por ser equânime e igualitária. O truque consiste em criar mecanismos que possam criar a ilusão de que participação caracteriza-se por ser sinônimo de deliberação.

O fenômeno do *Orçamento Participativo* é um caso *claro* e *distinto*, do ilusionismo criado pelo fenômeno do *social-liberalismo*. Por um lado, o fenômeno do *Orçamento Participativo* separa *Estado* e *Sociedade Civil-burguesa*, como forma de recolocar a ilusão de que o *Estado* paira sobre a sociedade e advêm de entidades metafísicas, ao mesmo tempo, em que aponta como solução a um *Estado* que tende a absolutização do poder e a burocratização, a intervenção de uma *Sociedade Civil-burguesa* ativa e participativa, criando-se a ilusão de uma *democracia direta*. Outro fenômeno que se proliferou rapidamente a partir deste ilusionismo, fora o das *Organizações não-governamentais/ONGs* – constituídas a partir de *grupos sociais* da *sociedade civil-burguesa*, sem fins lucrativos, constituído formal e autonomamente com a finalidade de desenvolver ações solidárias no campo das políticas públicas e construção da cidadania –, que a partir do discurso da cidadania e da *sociedade civil-burguesa* ativa e participativa, legitimou todo o processo de privatização dos serviços públicos básicos e da própria *esfera pública*. As ONGs, ao lado das Associações, Fundações e Organizações Religiosas, comporia o virtuoso *Terceiro Setor*.

Pode-se dizer que o direito constitui-se na *teoria da normatividade* de Habermas a partir de duas determinações sistêmicas, na medida em que é ao mesmo tempo *sistema de saber* e *sistema de ação*. Ao caracterizar-se por este duplo aspecto o direito diferenciar-se-ia dos juízos morais, na medida em que o ordenamento jurídico instituído caracterizar-se-ia pela efetividade da ação, inclusive auxiliando e compensando a fraqueza da moral, na medida em que:

> [...] a) absorve a indeterminação cognitiva da deliberação moral através da facticidade da gênese do direito. Devido ao caráter altamente abstrato das normas morais, à uma intensificação dos problemas de aplicação na medida em que os conflitos ultrapassam as interações rotineiras em contextos familiares, sobrecarregando a capacidade analítica do indivíduo. Ao aportar um código de normas de ação aplicáveis às diferentes situações de conflito (código este sujeito a revisão permanente), o direito alivia o indivíduo do fardo cognitivo de formar seu próprio julgamento moral; b) vence a incerteza motivacional por meio da facticidade da coerção do direito. Na medida em que não está suficientemente ancorada nos motivos e atitudes de seus destinatários, a cognição moral depende de uma complementação pelo direito, que impõe um comportamento de conformação as normas, ao mesmo tempo em que deixa motivos e atitudes abertos. O direito coercitivo cobre as expectativas normativas com ameaça de sanção de maneira que os destinatários podem limitar-se ao cálculo prudente das conseqüências; e, c) regula as inevitáveis tensões

> entre as exigências de universalidades levantadas pelas normas morais e as contingências organizacionais ligadas a aplicação desses princípios nas sociedades complexas. Quanto mais a consciência moral se volta para valores universalistas, maiores são as discrepâncias entre exigências morais inquestionáveis e constrangimentos organizacionais, bem como resistências a mudanças. Assim, as exigências morais que tem de ser preenchidas através de redes de ação e organizações anônimas, só encontram destinatários claros no interior de um sistema de regras que pode ser reflexivamente aplicado a si mesmo. Por si só, o direito é reflexivo: contém normas secundárias que servem para a produção de normas primárias de orientação do comportamento, podendo definir competências e fundar organizações. Em suma, o direito operacionaliza um sistema de imputabilidade, que se refere não só as pessoas jurídicas naturais, mas também a sujeitos de direitos fictícios, tais como corporações e agências públicas. (HABERMAS, 1996, p.114-7).

Os teóricos do *jusnaturalismo* apontavam, com certa razão, a existência de certa tensão entre a *moral* e o *direito*, na medida em que a moral metafísico-religiosa do *ancien régime* convertera-se no fundamento da legitimidade da política e, conseqüentemente, do direito. Neste sentido, tais teóricos colocaram-se a incumbência de pensar uma *geometria da moral*, a partir da qual definisse claramente cada esfera determinativa, bem como seu lugar no pensamento. Assim, as *teorias sociais* que surgiram buscaram articular um conjunto de categorias determinativas, que se limitassem ao paradigma da razão; e, que, portanto, se explicassem por si só.

O procedimento metodológico cartesiano, de buscar a *clareza* e a *distinção* das coisas, dentro do paradigma da própria racionalidade convertera-se no fundamento primígeno da filosofia do direito liberal-burguês. Todavia, tal filosofia, apesar de ter o mérito de buscar uma explicação racional acerca dos fenômenos sociais, de tal forma a fundamentá-los técnica e metodológica em bases sociais; partira da mesma concepção de ser que norteara a moral metafísico-religiosa. Ou seja, um ser transcendental. Tal limitação ontológica acabou por limitar a própria concepção do ser. Não por um acaso, o Estado Moderno carrega no seu *ser-precisamente-assim* os fundamentos da moral metafísico-religiosa, presente no *ancien régime*, na medida em que foram ordenados normativamente no e pelo Estado de Direito. Podem-se citar alguns exemplos da presença de tais fundamentos, que hodiernamente aparecem de forma direta e objetiva na discussão ou na falta de discussão, inscritas no campo da bioética: a) *descriminalização do aborto*; e, b) *descriminalização da eutanásia*.

Rousseau detectara, de maneira muito sóbria, que a objetividade pretendida pela legalidade de um determinado sistema jurídico-político não seria capaz de mantê-lo por si só, de tal forma que necessitaria de aspectos subjetivos que lhe conferissem legitimidade. Neste ponto, as formas determinativas da moral e da cultural social passariam a ocupar um papel fundamental, na medida em que o ordenamento jurídico legal só se tornaria legítimo na medida em que se fundamentasse na moralidade e na cultura (SILVA, 2013).

Esta saída resolutiva colocara as novas *classes dominantes* e as novas formas de administração e organização da vida social, a necessidade de expandir os processos de *emancipação política*; ou, em termos liberais, a necessidade de recriar uma concepção de democracia, que fosse capaz de garantir algum nível de direito a sujeitos completamente marginalizados. Neste sentido, *democracia*, *soberania popular* e *cidadania*, passam a determinar-se enquanto sinônimos.

Por outro lado, Kant apresentara outra forma resolutiva, que em larga medida, resultara na constituição de um esforço de síntese que acabara por partejar uma *filosofia do direito*, a partir da qual se arquitetara todo o *direito moderno*, que separara, definitivamente, *direito público* e *direito privado*. Tais determinações aparecem de maneira clara no livro *Introdução ao estudo do direito: doutrina do direito* de Kant. Diferentemente da obra de Rousseau, tal tensão aparece na obra de Kant como algo natural, e não enquanto *relação social* determinativa do processo sócio-metabólico. A mesma questão reaparecera em Habermas de uma maneira naturalizada.

Na medida em que os teóricos do *jusnaturalismo* resolveram a tensão existente entre *direito* e *moral*, instituindo o *direito público* e o *direito privado*, como forma de consubstanciar os elementos normativos necessários a uma nova sociabilidade, acabou recolocando a tensão em outra esfera objetiva, seja ela, a tensão entre o *citoyen* e o *bourguese*. É esta a tensão que Habermas busca "resolver", em sua *teoria da normatividade*, anulando-a, na medida em que na esfera da *pragmática formal*, no *paradigma da linguagem*, as contradições desaparecem, de tal forma a restar apenas os princípios universais e universalizantes, que harmonizam, pelos menos, aparentemente, as contradições profano-mundanas. Nesta esfera, a moralidade é subsumida no e pelo direito a partir da reafirmação dos princípios e rituais democráticos, de tal forma a garantir a legitimidade do *direito positivo*. Neste sentido, o *sistema de direitos* passa a ser

reconstruído no pensamento habermasiano, a partir da concepção de *intersubjetividade lingüística*, na medida em que esta se converte em esfera de legitimação e validação do formalismo do *direito positivo*, desde que se restrinja aos *princípios democráticos*. Esta relação entre *discursividade* e *formalismo* seria o que atribuiria racionalidade ao direito.

Pode-se dizer que a *teoria da normatividade* de Habermas fora constituída a partir de uma perspectiva de reconstrução teórico-discursiva que se encontra no marco da reafirmação dos princípios de naturalização dos indivíduos, bem como de suas determinações sociais, a partir dos quais se desenvolvera certa leitura de tipo individualista, na medida em que as liberdades subjetivas emergem enquanto epicentro dos processos onto-epistêmicos genéticos. Todavia, Habermas buscara passar a idéia aos seus leitores de que tal perspectiva individualista teria sido sobreposta e, até mesmo superada, por sua concepção de *reconhecimento intersubjetivo dos direitos*. Segundo sua própria letra:

> Num nível conceitual, os direitos não se referem imediatamente a indivíduos, atomizados e estranhos uns aos outros, que se colocam possessivamente em confronto. Ao contrário, enquanto elementos da ordem jurídica, pressupõe a colaboração entre sujeitos que se reconhecem reciprocamente, em seus direitos e deveres mutuamente relacionados, como cidadãos livres e iguais. Esse reconhecimento mútuo é constitutivo para uma ordem jurídica da qual derivam direitos acionáveis. Neste sentido, os direitos subjetivos emergem co-originariamente com o direito objetivo. (HABERMAS, 1996, p.88-9).

Ora, tanto a concepção de *indivíduo*, quanto a de *direito*, que aparecem na *teoria social* habermasiana, caracterizam-se por serem determinações metafísicas, abstratas e universais *a priorísticas*, que nada dizem sobre um e outro, apenas descreve de maneira *formal* e *normativa* sua manifestação fenomênica, como se tivessem um ser-precisamente-assim em-si-mesmado, que independe de *tempo* e *espaço*. A a-temporalidade e a-espacialidade de suas categorias, fazem com que Habermas não perceba o essencial, ou seja, o âmbito da *particularidade* e da *singularidade* das determinações sociais – indivíduo e direito –, pois são e só podem ser essencialmente, *relação social.* Neste ponto de sua *teoria da normatividade*, pode-se observar certa aproximação da *teoria da justiça* de John Rawls. A idéia de *reconhecimento intersubjetivo dos direitos* aproxima-se da *teoria da justiça* ralwsiana, na medida em que [...] os direitos que os cidadãos têm que atribuir uns aos outros, caso queiram regular legitimamente sua vida em comum com meios do direito positivo. (HABERMAS, 1996, p.82).

Parte II: O renascimento da filosofia constitucionalista: o debate da alta *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa no processo de repropositura do liberalismo renovado.

A ideação de unificar em um mesmo arcabouço teórico-prático *sistema de justiça* e *sistema de direito*, de tal forma a pensar o primeiro enquanto elemento norteador e fundante do segundo caracteriza-se por ser o epicentro deste capítulo, a partir do qual se buscará demonstrar a exata relação entre a *teoria da justiça* de John Rawls e a *teoria normativa* de Jürgen Habermas. Trata-se de evidenciar não somente o renascimento do fenômeno epistemo-gnosiológico do *Constitucionalismo*, mas e fundamentalmente o caráter de *regressão cultural*, que tais arcabouços teóricos expressaram. Partir-se-á da concepção, que o elemento que articula e interliga umbilicalmente uma teoria a outra encontrar-se-ia no fenômeno sócio-político do *neocontratualismo*. Tratara-se da repropositura do paradigma do liberalismo, todavia, renovado no âmbito discursivo, com vistas a construção de uma nova *hegemonia civil*, que se contrapusesse aquela estruturada no *positivismo jurídico* que apresentava e fundamentava a democracia como um mero conjunto de normas e regras puras e procedimentais a serem seguidas tecnicamente. Nestes termos, o *liberalismo renovado* ou o *social-liberalismo*, propusera-se a constituir outro tipo de consenso, que fosse permeado fundamentalmente pela legitimidade discursiva que fundamentara o *contrato social*. Tratara-se de uma inovação discursiva da forma, todavia, que preservara todos os fundamentos do *positivismo jurídico*.

Talvez, e não por acaso, possa-se observar enquanto marco importante e regulatório da construção desta nova *hegemonia civil* a publicação da obra *A theory of justice* de 1971 de John Rawls, bem como a *Theorie des kommunikativen Handelns* de 1981 de Jürgen Habermas. A primeira obra encontra-se no processo de desconstrução do *consenso keynesiano* e da construção do consenso do *liberalismo renovado*; enquanto a segunda, encontra-se em um contexto de hegemonia plena do liberalismo, em todas as suas esferas, que pode ser observada com as vitórias dos mais altos representantes do liberalismo de ultra direita, Margareth Thatcher na Inglaterra e Ronald Reagan nos Estados Unidos. Diz-se não por acaso, pois com a abertura da *crise estrutural do capital* e o fim da chamada *Era de*

Ouro do capitalismo, tornou-se necessário à construção de uma *cultura política liberal-social*, que fosse capaz de incorporar e ao mesmo tempo dividir os diversos grupos sociais das *classes subalternas*.

Neste sentido, pode-se dizer que a repropositura da forma determinativa do *contratualismo clássico* sob a forma do *neocontratualismo* colocou-se como imperativo na medida em que preservava o conteúdo do Estado liberal-burguês, ao mesmo tempo, em que reconhecia àqueles grupos sociais subalternizados o estatuto de *sujeitos de direito*. Neste contexto sócio-metabólico de *crise estrutural do capital* pôde-se observar a emergência de um tipo particular de esquerda, que ao mesmo tempo em que derrotou o projeto da esquerda comunista, colocou-se como única via possível de superação das contradições e misérias produzidas pelo *modo de produção capitalista*, ao mesmo tempo em que passou a incorporar o paradigma da inevitabilidade de sociedades complexas centradas no Estado. Tratava-se da aposta irrestrita e incondicional na democratização das instituições liberal-burguesas, de tal forma que a *nova esquerda* passou a se fundamentar teórica e praticamente no paradigma do *social-liberalismo*, de tal forma a atribuir legitimidade a este novo arranjo político institucional liberal-burguês, aparentemente progressista.

Ora, diz-se aparentemente, pois ao mesmo tempo em que o Estado Político reconhecia àqueles indivíduos pertencentes a grupos sociais subalternizados – mulheres, negros, homossexuais – o direito a serem *sujeitos de direito*, os mantinha subalternizados a dominação de classes. Tratara-se de um processo de *transformismo*, pois na medida em que o Estado Político reconhecia determinados grupos sociais enquanto *sujeitos de direito* não só fragmentava, mas esvaziava o discurso da esquerda comunista já em crise – fundamentado no conflito e na dominação de classes.

Ou seja, a *esquerda social-liberal* nascida deste contexto, fez com que a esquerda abandonasse o projeto ético de superação da politicidade liberal-burguesa, o que aprofundou a crise dos Partidos Comunistas, que já encontravam-se em crises orgânicas profundas, e, ao mesmo tempo, passou a sustentar-se em um projeto cultural identitário fundamentado na subjetividade individual. Por isso *social-liberalismo*, pois se por um lado se preocupava com o aprofundamento e expansão do processo de democratização, por outro, tal expansão democrática fundamentara-se no princípio da liberdade individual liberal-burguesa. A construção desta nova cultura política *social-liberal* tornou possível,

por um lado à derrota da esquerda comunista e, por outro, a construção de uma *hegemonia civil* liberal perene. Isso em um contexto de *crise estrutural do capital* e forte ofensiva da *economia política do capital* sobre a *economia política do trabalho*.

Na *batalha das idéias* coube a diversos cientistas de diversas áreas do conhecimento a incumbência de pensar quais seriam as regras mais apropriadas à constituição de um tipo de *neocontratualismo* que fosse capaz de preservar os fundamentos do Estado Político, mas que aparecesse aos olhos do homem comum como o retorno dos princípios éticos às questões de Estado.

A tal *intelectualidade orgânica* colocara-se a problemática da impossibilidade de pensar o direito vinculado à tradição do *positivismo jurídico*, de tal forma que fosse necessário articular a idéia de Estado Democrático de Direito aos fundamentos normativistas. Tratava-se de (re)propor a questão do sistema ético em termos aparentemente substantivos, de tal forma a buscar não um retorno as questões da tradição clássica, mas uma renovação da concepção de justiça e ética nos sistemas normativos.

Ao pensar a questão a partir de tais prismas pode-se observar que algumas possibilidades colocaram-se na arena de disputa das idéias, e em larga medida contribuíram para o processo de construção do debate acerca da unidade entre *sistema de justiça* e *sistema de direito*. Obviamente que as contribuições se deram em maior ou menor profundidade. Todavia, foi capaz de reunir alguns diálogos e debates que se mostraram prósperos, tanto com relação à teoria propriamente quanto com relação à atividade política.

Uma das contribuições mais respeitáveis encontra-se na percepção de que aqueles que se dedicaram à contemporânea *teoria da justiça* não poderiam nem deveriam dispensar a reflexão sobre qual seria o modelo institucional que estaria mais apto a consolidar um tipo particular de *democracia constitucional* numa sociedade de tipo pluralista e, portanto, profundamente dividida em *classes sociais*, mas que os autores que fazem o debate acerca da cultura política liberal preferem denominar de concepções de *bem* e de *vida boa*.

Esta questão fundamental para a governabilidade das *sociedades pluralistas*, que preferimos chamar de *classes* – não por razões estilísticas – apresenta-se como o primeiro movimento *epistemológico ideo-reflexivo* de construção do processo legitimador da ideologia da *democracia constitucional*. Tratar-se-ia de um tipo particular de *intelectualidade orgânica* que ao buscar a unificação dos *sistemas de direito* e de *justiça*,

como forma de trazer as questões éticas de volta ao Estado Político, acabaram por constituir um tipo particular de ideologia liberal, sofisticada e complexa – *social-liberalismo*. Assim, poder-se-ia levantar a tese de que foi esta nova ideologia liberal que possibilitou o avanço da *economia política do capital* sobre a *economia política do trabalho* em um contexto de *crise estrutural do capital*.

Nestes termos, pôde-se observar, que após a publicação da obra de John Rawls seguiram-se inúmeros trabalhos de autores, inclusive conhecidos pela literatura acadêmica brasileira, que em menor ou maior proporção auxiliaram na construção deste debate acerca da *justiça* e da *ética*, no processo de construção de uma *democracia constitucional*. Por uma questão de recorte do objeto e delimitação do tema, não fora possível apresentar seus respectivos quadros-referenciais teórico-analíticos de forma detida, entretanto coloca-se como imperativo a necessidade de citar alguns nomes, como os de Ronald Dworkin, Jürgen Habermas e o próprio John Rawls. Para não negligenciar a importância de tal debate, julgou-se necessário apresentar os fundamentos da obra de John Rawls, como forma de expressar a importância desta compreensão societal para a construção do consenso e da legitimidade do Estado Liberal-burguês no último quartel do século XX. Com isso não se quer dizer que a obra de Ronald Dworkin seja menor, mas pelo fato do objeto de estudo desta tese ser o *neocontratualismo*, julgou-se ser mais apropriado relacionar a *teoria normativa* habermasiana aos fundamentos da *teoria da justiça* de John Rawls. Tratar-se-ia de um diálogo promovido no seio da cultura política liberal contemporânea, que se colocava o objetivo de pautar as questões relativas a relação entre as *teorias da justiça* e da *ética* na contemporaneidade, como forma de orientar o que tal literatura denominara de *distribuição de bens* e *direitos*.

Assim a construção de uma *democracia constitucional* exigiria que a *intelectualidade orgânica* do *social-liberalismo* respondesse a duas questões fundamentais para a construção da *hegemonia civil* do liberalismo no último quartel do século XX. Sejam elas: a) dever-se-ia resguardar a *esfera privada* de qualquer opção substantiva ou impregnar o Estado de concepções moralmente situadas? b) ainda seria possível pensar na universalidade dos direitos humanos ou seria inevitável particularizar as concepções de *bem* e *vida boa*?

Como se pôde observar as respostas elaboradas a tais questões, envolvem questões tanto de caráter ontológico quanto epistemológico. Neste sentido, a construção de respostas levou a *intelectualidade orgânica* do *social-liberalismo* a cindir-se em tendências – *liberais clássicos*, *comunitários* e *republicanos* – que acabaram por hegemonizar o debate acerca da *justiça* e da *ética*, acerca da sociabilidade contemporânea, bem como suas determinações objetivo-material representadas na forma do Estado Democrático de Direito. Ao pautar o debate e hegemonizá-lo, em larga medida, tais autores foram alçados a arautos da *democracia* e defensores da *ética* e da *justiça social*. Assim, constituíram-se múltiplas justificativas como forma de legitimar a *democracia constitucional* a partir do processo de criação de *sistemas de direito* e de *justiça*, concebidos como ato de um povo soberanamente organizado em uma República. Ora, é neste movimento onto-gnoseo-metodológico de caráter *ideo-reflexivo* que se encontra a pedra de toque da ideologia do *neocontratualismo*.

Outro movimento tão importante quanto necessário para a construção da filosofia constitucional iniciara-se a partir da *teoria do direito*, seguido pelos debates em torno da *Constituição*. Sem dúvida, a crise de legitimidade do *positivismo jurídico* abriu largos caminhos para se (re)pensar qual seria o mais adequado *sistema de direito* que poderia ou mesmo estaria apto a regular uma *sociedade* de tipo *pluralista* – de *classes* – que indiscutivelmente não cabe mais nos contornos normativos do *positivismo jurídico* e, portanto, necessitava de uma reformulação.

Ora, pode-se observar que se desenvolveu no último quartel do século XX uma retomada do debate acerca da importância da filosofia do direito, que havia sido contingênciada no início deste mesmo século, quando as discussões acerca do direito passaram a se dar em parâmetros de uma pretensa ciência e linguagem do direito concebidos enquanto puros, que considerava a filosofia carente de cientificidade e rigor. Tratara-se da defesa de uma concepção de direito inscrita nos marcos do ordenamento jurídico puramente técnico e, portanto, neutro.

O último quartel do século XX colocara a necessidade imperiosa de *suprasumir* o *positivismo jurídico*, o que implicava em (re)pensar a fundamentação das normas de um determinado ordenamento jurídico e, desta forma, vinculá-lo a questões intrínsecas ao direito, como é o caso da política, da ética e da moral, sem, entretanto, desprezar uma análise racional do problema. Fora justamente neste contexto que renascera o

neocontratualismo enquanto saída ético-moral de legitimação do *contrato social*. Todavia, não se tratara do resgate de qualquer contratualismo, mas aquele advindo da obra de Jean-Jacques Rousseau fundido com aquele advindo da obra de Immanuel Kant.

Nestes termos a filosofia normativa, que renasceu no último quartel do século XX, conseguiu oxigenar os espaços de discussões, antes rarefeitos e sufocados pelo *positivismo jurídico*, de tal forma que hodiernamente se mostra vigoroso, ao mesmo tempo, em que aprofunda uma outra forma de cultura política.

Talvez a questão primígena posta pela Filosofia Constitucional encontre-se na percepção de que a prática constitucional caracteriza-se por ser notoriamente marcada por um déficit em torno da aplicação da Constituição. Nestes termos, poder-se-ia levantar duas hipóteses: a) supor que tal desvio encontre-se ou na inconsistência que uma teoria normativa apresenta frente a *sociedades* de tipo *pluralistas*; b) ou ainda em um desvio da própria realidade, que insiste em não caber nos contornos pragmáticos da normatividade, seja ela de que natureza for.

Assim, mesmo que não se desconheça a dimensão essencialmente pragmática de alguns dilemas que o *constitucionalismo* atravessa não se pode deixar de reconhecer que o caminho para solucionar a maioria desses impasses passa por uma elaboração mais sistemática e sofisticada do *consenso*. Nestes contornos, de insuficiência de respostas ou de respostas insuficientes as contradições produzidas na e pela sociedade contemporânea, observa-se que o movimento da *intelectualidade orgânica do social-liberalismo* foi o de partir da *teoria constitucional* em direção a filosofia política como forma de se chegar à contemporânea *teoria da justiça*.

Para melhor apreender os fundamentos, mas também o movimento e dinâmica da *filosofia constitucional* poder-se-á apreendê-la a partir de três eixos de análise possíveis: a) o primeiro diz respeito aproximação conceitual, a partir da qual poder-se-ia observar a existência de um arcabouço teórico comum entre os fundamentos da *teoria constitucional* e os pressupostos epistemológicos da *teoria da justiça*; b) o segundo diz respeito aos objetivos e finalidades, a partir dos quais poder-se-ia observar a centralidade da Constituição, de tal forma que há certa preocupação com a limitação do poder político e com os direitos fundamentais e, acima de tudo, a busca constante pela construção de uma *democracia constitucional*; e, c) o terceiro diz respeito ao *liberalismo renovado* – o

fenômeno do *social-liberalismo* –, pois se coloca como objetivo a incumbência de reconstruir em uma perspectiva de continuidade do discurso liberal, ao mesmo tempo, em que o renova no âmbito discursivo.

Com relação ao primeiro eixo, poder-se-ia afirmar que tanto a *teoria constitucional* quanto a *teoria da justiça* teve início ainda na *Antiguidade*, quando pensadores da monta de Platão, Aristóteles e Cícero, demonstravam-se preocupados em determinar qual seria a forma mais adequada de regular uma cidade-Estado. Tal preocupação, que norteou o nascimento dos fundamentos da política, ocupa o centro da discussão de um tipo particular de cultura política, que tem como fundamento o paradigma da inevitabilidade da centralidade do Estado em sociedades plurais e complexas. Na Antiguidade, as reflexões acerca da *Constituição* e da *justiça* encontravam-se estreitamente ligadas, formando um corpo teórico que costuma denominar-se de *pensamento constitucional*. Algo semelhante ocorreu no Medievo e no início da Modernidade. Porém, somente com o *contratualismo moderno* é que se pode afirmar que o vínculo entre tais determinações tornou-se inexorável. Tratara-se da plena determinação de todas as formas sócio-metabólicas da sociedade de classes, de tal forma a caminhar inevitavelmente para a plena determinação da política, que passara a movimentar-se, aos olhos do *senso comum*, enquanto esfera autônoma ou relativamente autônoma.

Embora seja legítimo afirmar que a origem do positivismo também se encontre no *contratualismo moderno*, é da necessidade de justificar racionalmente escolhas políticas e morais – questão central para o *jusnaturalismo* da época – que resulta a *filosofia constitucional*. Não por um acaso, fora nos fundamentos do *contratualismo moderno*, que os filósofos-políticos, estadunidense John Rawls e o alemão Jürgen Habermas, foram buscar a fundamentação de uma moderna *teoria da justiça*, no caso do primeiro, e uma moderna *teoria normativa*, no caso do segundo.

Ainda que o desenvolvimento da *teoria da justiça* contemporânea encontra-se em um terreno fértil em discordâncias e polêmicas – presentes no próprio diálogo entre Rawls e Habermas –, ao mesmo tempo em que aparentemente busque-se afastá-la da própria teoria do contrato hipotético, o cerne da questão continua girando em torno das fontes de legitimação do Estado de Direito. É, justamente, neste processo que a *filosofia constitucional* passa a atuar de maneira decisiva. Neste marco teórico-analítico, *teoria da*

justiça e a *teoria constitucional* passam a movimentar-se a partir de questões teóricas que as relaciona de forma umbilical, na medida em que no âmbito do liberalismo toda em qualquer *teoria da justiça*, carece, necessariamente, de um *sistema de direitos*. Enquanto a *teoria da justiça* preocupa-se fundamentalmente com a questão do *fenômeno do pluralismo*, de tal forma a propor-se enquanto intervenção teórico-prática, como é o caso do *Political Liberalism* de John Rawls. Tratar-se-ia da esfera da *contraposição unificadora*, a partir da qual se colocara em questão os tipos e modelos de ordenamentos normativos, ao mesmo tempo, em que se colocara a própria concepção de justiça no centro das discussões, como forma de administrar e organizar as desigualdades sociais, estratificando os grupos sociais como forma de ordenar e neutralizar os conflitos de uma *sociedade pluralista*. Neste sentido, o *sistema de direito* colocar-se-ia como imperioso, na medida em que se colocaria em pauta a forma mais adequada de distribuição "justa" de bens e direitos.

Observa-se, que *sistema de justiça*, *sistema de direito* e *filosofia constitucional*, encontram-se umbilicalmente articulados na teoria liberal contemporânea do *neocontratualismo*. Em termos práticos, tratar-se-ia de eleger os mecanismos mais adequados a salvaguarda de um conjunto de direitos fundamentais no corpo de certa *Constituição*, como forma de se garantir a efetivação de um Estado de Direito pleno. O caráter democrático e, portanto, a forma determinativa do Estado Democrático de Direito, encontrar-se-ia na capacidade de se assegurar um tipo de ordenamento jurídico normativo capaz de proporcionar uma sistemática teórica de um conjunto de princípios e institutos constitucionais. Tal garantia expressaria o caráter constitutivo e garantidor de uma democracia de tipo constitucional.

Ora, não se pode nem se deve perder de vista que a chamada *filosofia constitucional* encontra-se inscrita no marco teórico do liberalismo de novo tipo, ou se quisermos do *social-liberalismo*, na medida em que partira de certa concepção de *liberdade individual* para definir as regras do jogo, como forma de promover um tipo de discurso fundamentado na virtuosa separação entre a *esfera pública* e a *esfera privada*. A virtuosidade da filosofia constitucional estaria na sua capacidade de criar normas e regras capazes de regular a *esfera pública*. No paradigma reconstrutivo do liberalismo, os indivíduos emergem enquanto mônadas individual-singulares, que possuem um conjunto de crenças, valores, concepções de moralidade e ética, distintas, uns dos outros. Nestes termos, a *filosofia constitucional*, a

partir da relação entre *sistema de justiça* e *sistema de direitos*, deveria partejar uma *teoria democrática* capaz de garantir este direito individual, natural e inalienável, presente na tradição liberal. Tratar-se-ia de garantir o *fenômeno do pluralismo*, como forma de se garantir as formas determinativas da própria sociabilidade burguesa.

A garantia da aparente multiplicidade de *visões de mundo* converter-se-ia no ponto de partida de tal concepção, na medida em que construíra um discurso a partir do qual se poderia garantir as múltiplas demandas de *igual liberdade*, que emergeriam com vigor na forma da ideologia e da neutralidade do Estado Político, como forma de se garantir e expandir o princípio da liberdade individual. Neste novo paradigma, de um *liberalismo de tipo renovado*, o qual denominamos de *social-liberalismo*, o procedimento fundamental encontrar-se-ia na capacidade do Estado de Direito em assegurar e regular os procedimentos de deliberação pública. A partir desta concepção de esfera pública, poder-se-ia garantir que as múltiplas expressões individuais pudessem compor as pautas normativas de uma *sociedade pluralista*, de tal forma a tornar viável e possível a construção de uma "agenda mínima", capaz de regular a *esfera pública* e dificultar que os processos decisórios fossem pautados por visões particulares de *bem* e *vida boa*.

No paradigma ora exposto, o liberalismo converte-se não somente em uma concepção ética de sociedade, mas na forma mais elevada de ética, na medida em que, a partir de seus princípios constitutivos, seria capaz de garantir a existência de uma sociedade aparentemente pluralista, que se determinaria a partir das *visões de mundo* individual-singulares, fundamentada e legitimada em um tipo particular de *sistema de justiça*.

A chave de leitura principal, que aparece tanto na obra de Rawls quanto de Habermas, encontra-se, sem sombra de dúvidas, no processo, bem como nos mecanismos constitutivos da formação de consensos. Tratar-se-ia, portanto, de, á partir do processo formativo de consensos, chegar a uma determinada concepção de *justiça procedimental*. Seria, justamente, o caráter procedimental da justiça que lhe conferiria a neutralidade desejada, como forma de seu alcançar a validade universal. Eis, o elemento que unificara as *teorias neocontratualistas* de Rawls e Habermas!

A *moral deontológica*, de talhe *neokantista*, emerge como principal elemento que relaciona e unifica a *teoria da justiça* de John Rawls e a *teoria normativa* de Jürgen Habermas, em um mesmo arcabouço teórico. Nos contornos deste paradigma filosófico

particular do liberalismo, os chamados *princípios de justiça* acabam por limitar e se sobrepor as concepções de bem, na medida em que a justiça procedimental repousa justamente em sua validade universal, que independe das concepções de *bem* e *vida boa* particulares. Nestes termos, buscar-se-ia uma concepção de esfera pública virtuosa, pois seu fundamento seria o princípio de justiça com validade universal, de tal forma a superar as concepções de bem particulares, bem como suas influências no processo constitutivo e de deliberação da esfera pública.

Posto o movimento e a dinâmica a partir dos quais se fundamentaria a concepção de *justiça procedimental*, poder-se-ia observar a partir de tais princípios a conformação de uma *metodologia procedimental*. Tal método caracterizar-se-ia, justamente, no e pelo princípio normativo, na medida em que seu objetivo primeiro e último seria alcançar a virtuosa neutralidade. Neste sentido, a definição de justiça apresentada na e pela filosofia liberal, aparece enquanto uma determinação com *validade universal*, que não se encontra inscrita em nenhuma concepção particular de *bem* e de *vida boa*.

O fundamento do *neocontratualismo* encontra-se, precisamente, na adoção da *moral deontológica*, enquanto *princípio de justiça procedimental* norteador do consenso. Neste sentido, o consenso estabelecido tornar-se-ia legítimo, na medida em que se fundamentaria em um *princípio de justiça* válido universalmente. Sua validade universal e universalizante repousaria, exatamente, em seu pressuposto metodológico que elege a primazia do *justo* sobre o *bem*, como forma de se alcançar a neutralidade e a imparcialidade da justiça.

Ora, a *moral deontológica* buscara afirmar os princípios fundantes do liberalismo clássico, para o qual a justiça repousaria precisamente na garantia dos direitos naturais, tais quais defendera John Locke. Dentro deste paradigma filosófico, toda e qualquer forma de *esfera pública* virtuosa deveria fundamentar-se neste *princípio de justiça*, de tal forma que a partir de tal virtuosidade poder-se-ia chegar a ordenamentos normativos neutros e equânimes. Trata-se de uma crítica radical a toda e qualquer concepção de comunidade ética, ou se quisermos utilizar um conceito presente na seara do liberalismo, contra as *teses comunitárias*.

Pode-se dizer que os filósofos políticos, John Rawls e Jürgen Habermas, ocupam o mais alto posto entre os *intelectuais orgânicos* das *classes dominantes*, na medida em que tiveram a acurada percepção, de qual seria o inimigo a ser combatido – as teses

comunitárias, que delinearam e nortearam o *consenso keynesiano* –, bem como a necessidade de se constituir um novo *consenso social*, acerca da própria concepção de justiça. Tratar-se-ia de se construir uma crítica destrutiva aos fundamentos do *Welfare State*; e, nada mais apropriado do que partir de uma concepção de justiça, para fundamentar, por um lado, uma crítica velada ao padrão de acumulação existente e a todas as suas determinidades sócio-culturais e político-econômicas; e, por outro, lançar os princípios sócio-culturais e político-econômicos necessários a consubstanciação do novo consenso, necessário para atribuir legitimidade ao novo *padrão de acumulação do capital*.

Nos contornos das *teses comunitárias*, a legitimidade de todo e qualquer *Estado de Direito* repousaria nos múltiplos vínculos sócio-culturais instituídos entre os membros da comunidade ética, de tal forma que a identidade estabelecida sócio-culturalmente acabaria por constituir diversos mecanismos de pertença e solidariedade entre os concidadãos de determinado Estado-nacional. Tratar-se-ia de uma *teoria do reconhecimento* voltada única e exclusivamente para a conformação de um tipo de consenso puramente público, de tal forma que a partir deste reconhecimento se poderia instituir os processos de ordenamento jurídico de forma legítima.

No âmbito do diálogo com John Rawls, Jürgen Habermas afirmara que a *justice as fairness* rawlsiana não teria tido êxito em sua tentativa de estabelecer a relação necessária entre as instituições jurídicas e sua teoria política, como forma de atribuir legitimidade ao direito. Apesar de Rawls argumentar que sua concepção de estrutura básica seria capaz de resguardar e garantir o sistema de direitos e, portanto, de liberdade; Habermas buscou demonstrar que o normativismo rawlsiano careceria de legitimidade.

Parte III: A moral deontológica enquanto fundamento e garantia do fenômeno do pluralismo.

Pode-se dizer que *A Theory of Justice* de John Rawls se movimenta a partir da dinâmica constitutiva do método de análise, pois caminha e se articula em duas direções. A primeira diz respeito à análise regressiva, através da qual se desenvolve e se articula uma situação hipotética de escolha a partir da qual se busca construir bases possíveis para acordos, onde nenhum acordo apresenta-se como possível. Neste sentido, a idéia de *posição*

original rawlsiana pode ser caracterizada como um conceito heurístico chave, a partir do qual John Rawls arquiteta e desenvolve de maneira sistemática toda sua teoria da justiça como equidade. Já a segunda movimenta-se em direção a ampliação da primeira (RAWLS, 2002). O conceito heurístico de *posição original*[70] rawlsiano impõe-se enquanto forma de interpretação intuitiva de uma idéia e se constitui a partir de dois movimentos:

> [...] que vão em direções opostas: o movimento descendente, simbolização propriamente dita, de subsunção de um símbolo, isto é de um objeto sensível sob a idéia que interpretamos, e o movimento ascendente, esquematismo analógico propriamente dito, que transfere as regras de reflexão do objeto sensível para o objeto da idéia. (LOPARIC, 2000, p.281).

Ora, a teoria da justiça como equidade articula-se e desenvolve-se a partir da adoção do método de análise, pois Rawls só poderia desenvolver a idéia de *posição originária* a partir da adoção do procedimento do esquematismo analógico kantiano, pelo qual segundo Kant, o uso de analogias responderia à necessidade de prover as idéias com alguma representação intuitiva. Neste sentido, a questão da justiça como equidade representaria a construção de um ordenamento técnico-normativo procedimental de caráter *apriorístico*. O caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva levou o *neocontratualismo* de John Rawls à defesa inconteste e irrestrita da justiça como equidade enquanto expressão do procedimento técnico-normativo de toda a institucionalidade. Esta concepção de justiça reverbera a concepção de Estado, de Direito e de Democracia presente em Rawls. Como nos esclarece Rawls (2002, p. 3-4):

> A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria deve ser rejeitada ou revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e bem organizadas que sejam devem ser retomadas ou abolidas se são injustas. Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por essa razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado

[70] A descrição da posição original se parece com o ponto de vista do eu em si, ou nôumeno, no que se refere ao significado de um ser racional igual e livre. Nossa natureza de seres desse tipo se revela quando agimos segundo os princípios que escolheríamos quando essa natureza é colocada nas condições que determinam a escolha. Assim, os homens mostram sua liberdade, sua independência em relação às contingências da natureza e da sociedade, agindo de maneiras que eles teriam aprovado na posição original (RAWLS, 2002, p.280-1).

> por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens desfrutadas por muitos. Portanto uma sociedade justa as liberdades da cidadania igual são consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais. A única coisa que nos permite aceitar uma teoria errônea é a falta de uma teoria melhor; de forma análoga, uma injustiça é tolerável somente quando é necessária para evitar uma injustiça ainda maior. Sendo virtudes primeiras das atividades humanas, a verdade e a justiça são indissociáveis.

Logo no inicio de sua obra, Rawls (2002), antecipa os fundamentos de sua teoria da justiça como equidade, para a qual a liberdade individual-singular colocar-se-ia indiscutivelmente acima do bem-estar social. Trata-se-ia da defesa inconteste da concepção de liberdade liberal-burguesa, ou seja, da advocacia *les droits naturels et imprescriptibles de l'homme*.

> Vamos assumir, para fixar idéias, que uma sociedade é uma associação mais ou menos auto-suficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas. Suponhamos também que essas regras especifiquem um sistema de cooperação concebido para promover o bem dos que fazem parte dela. Então, embora uma sociedade seja um empreendimento cooperativo visando vantagens mútuas, ela é tipicamente marcada por um conflito bem como por uma identidade de interesses. Há uma identidade de interesses porque a cooperação social possibilita que todos tenham uma vida melhor da que teria qualquer um dos membros se cada um dependesse de seus próprios esforços. Há um conflito de interesses porque as pessoas não são indiferentes no que se refere a como os benefícios maiores produzidos pela cooperação mútua são distribuídos, pois para perseguir seus fins cada um prefere uma participação maior a uma menor. Exige-se um conjunto de princípios para escolher entre várias formas de ordenação social que determinam essa divisão de vantagens e para selar um acordo sobre as partes distributivas adequadas. Esses princípios são os princípios da justiça social: eles fornecem um modo de atribuir direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição apropriada dos benefícios e encargos da cooperação social (RAWLS, 2002, p. 4-5).

Como se pode observar, *A Theory of Justice* se movimenta a partir da concepção de indivíduo e sociedade, cunhadas pelos teóricos do liberalismo clássico, segundo as quais as liberdades individuais independeriam do estado civil e político. Portanto, a justiça encontrar-se-ia na garantia dos direitos individuais invioláveis. Por um lado, afirmar-se-ia a

idéia de indivíduo – concebido enquanto mônada individual-singular –, igualmente livre a todos os demais; por outro, afirmar-se-ia a idéia de sociedade enquanto expressão da busca egoística dos interesses daqueles indivíduos. Assim, a sociedade apresentar-se-ia enquanto resultado da *ação social* e da busca pela realização e efetivação das vontades individual-singulares. Não há relações éticas que liguem os indivíduos uns aos outros, há apenas o caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva que se reverbera na defesa de uma *moral deontológica*, a partir da qual o indivíduo relacionar-se-ia ética e moralmente apenas consigo mesmo. É a partir da defesa *les droits de l'homme naturel* que se arquiteta e se constitui a teoria da *justice as fairness* rawlsiana e somente a partir da inviolabilidade destes *droits natural* é que se tornaria possível atingir formas de organização político-sociais desejáveis, baseadas não no bem-estar social, mas no procedimento técnico-racional normativo contratualista, a partir do qual advogar-se-ia a *justice as fairness* enquanto princípio fundante, regulador e garantidor de toda e qualquer forma administrativo-organizativa institucional (SILVA, 2012a). Como a *justice as fairness* rawlsiana é expressão da defesa das liberdades individuais liberal-burguesas, o único procedimento metodológico capaz de sustentá-las enquanto expressão dos *droits natural* seria aquele advindo do *contratualismo clássico*, a partir do qual emergira a idéia de *posição original*. Para Rawls (2002, p. 13) "Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste eqüitativo". Como se pôde observar, trata-se de uma situação hipotética puramente metafísica que estabelece formas de analogia diretas com as *ficções heurísticas* de Kant.

> O mérito da terminologia do contrato é que ela transmite a idéia de que princípios da justiça podem ser concebidos como princípios que seriam escolhidos por pessoas racionais e que assim as concepções de justiça podem ser explicadas e justificadas. A teoria da justiça é em parte, talvez a mais significativa, da teoria da escolha racional. Mais ainda, os princípios da justiça tratam de reivindicações conflitantes sobre os benefícios conquistados através da colaboração social; aplicam-se às relações entre várias pessoas ou grupos. A palavra 'contrato' sugere essa pluralidade, bem como a condição de que a divisão apropriada de benefícios aconteça de acordo com princípios aceitáveis para todas as partes. A condição de publicidade dos princípios da justiça é também sugerida pela fraseologia contratualista. Assim, se esses princípios são o resultado de um consenso, os cidadãos têm conhecimentos dos princípios

> que os outros seguem. É típico das teorias contratualistas ressaltar a publicidade dos princípios políticos. Finalmente há uma longa tradição da doutrina contratualista. Expressar o vínculo com essa linha de pensamento ajuda a definir idéias e está de acordo com a lealdade natural. Há portanto várias vantagens o uso do termo 'contrato' [...]. (RAWLS, 2002, p.18).

A escolha dos princípios de justiça como equidade, realizada por *pessoas racionais iguais e livres*, expressa a retomada daquele princípio rousseauniano de autonomia enquanto princípio determinante da *vontade geral* (SILVA, 2012b). Todavia, enquanto Rousseau (SILVA, 2011a) se colocava a problemática e a forma determinativa – mesmo com um caráter *ideo-reflexivo* – de um novo tipo de Estado – o Estado-nação propriamente dito –, John Rawls não se põe objetivos tão nobres. Não se trata de partejar uma nova forma determinativa do ser social, mas de através de um procedimento anacrônico, justificá-lo e legitimá-lo. Assim, ao colocar-se o mesmo objetivo que Kant se propusera, "[...] aprofundar e justificar a idéia de Rousseau de que a liberdade é agir de acordo com a lei que nós estabelecemos para nós mesmos [...]" (RAWLS, 2002, p.281) como forma determinativa da *vontade geral* e, portanto, do Estado-nação, Rawls aproximara o *imperativo categórico* kantiano de sua concepção de *pessoa racional igual e livre* como forma de arquitetar certo consentimento em torno da constituição de um novo arranjo institucional liberal-democrata de talhe antidemocrático e antipopular. O fundamento de tais concepções seja da concepção de *autonomia* presente em Rousseau e Kant, seja na concepção de *pessoa racional igual e livre* de Rawls, encontra-se na forma determinativa da tese liberal de que a justiça precede o bem.

> Os princípios da justiça também se apresentam como análogos aos imperativos categóricos. Por imperativo categórico Kant entende um princípio de conduta que se aplica a uma pessoa em virtude de sua natureza de ser racional igual e livre. A validade do princípio não pressupõe que se tenha um desejo ou um objetivo particular. Ao passo que um hipotético imperativo pressupõe, por contraste, tal fato: ele nos leva a dar certos passos como meios eficazes para conseguirmos um objetivo específico. Quer se trate de um desejo voltado para alguma determinada coisa, quer se trate de um desejo de algo mais genérico, como certos tipos de sentimentos agradáveis ou prazeres, o imperativo correspondente é hipotético. Sua aplicabilidade depende de se ter um objetivo que não constitui uma condição necessária para alguém ser um indivíduo humano racional. O argumento a favor dos dois princípios da justiça não supõe que as partes têm objetivos particulares, mas apenas que elas desejam certos

> bens primários. São coisas que é racional desejar, independentemente de outros desejos. Assim, dada a natureza humana, desejá-las faz parte de ser racional; e embora se presuma que cada um tenha alguma concepção da felicidade, nada se sabe sobre os objetivos finais de cada um. A preferência por bens primários é derivada, portanto, apenas das suposições mais gerais sobre a racionalidade e sobre as condições da vida humana. Agir com bases nos princípios da justiça é agir com base em imperativos categóricos, no sentido de que eles se aplicam a nós, quaisquer que sejam os nossos objetivos particulares. Isso simplesmente reflete o fato de que nenhuma dessas contingências aparece como premissa em sua dedução (RAWLS, 2002, p.277-8).

O caráter heurístico da *posição original* serviu a Rawls como instrumento analítico-procedimental, através do qual se chegaria à idéia rousseauniana de igualdade na liberdade. Assim, a *posição original* teria o papel de (re)posicionar os indivíduos, bem como seus direitos e deveres tanto com relação a institucionalidade como com relação aos resultados advindos da cooperação social, somente assim seria possível a construção do consenso ideal pretendido, em torno dos dois princípios básicos de justiça rawlsiano.

> Sustentarei que as pessoas na situação inicial escolheriam dois princípios bastante diferentes: o primeiro exige a igualdade na atribuição de deveres e direitos básicos, enquanto o segundo afirma que as desigualdades econômicas e sociais, por exemplo desigualdades de riqueza e autoridade, são justas apenas se resultam em benefícios compensatórios para cada um, e particularmente para os membros menos favorecidos da sociedade [...] (RAWLS, 2002, p.16).

Os dois princípios da justiça rawlsiana são pensados e, ao mesmo tempo, justificados como uma solução para a justiça social baseada na regra *maximin*, que nada diz sobre aquilo que é necessário para que as instituições sejam consideradas justas ou injustas. Portanto, a regra *maximin* enquanto procedimento metodológico se torna insuficiente para explicar e justificar as escolhas e o reconhecimento daqueles princípios advindos da *posição original*, passíveis de serem somente reconhecidos por *pessoas racionais igual e livres* (AZEVEDO, 2007). Tais princípios afirmam-se na teoria de Rawls através de um instrumento retórico fundamentado em uma *petição de princípio*, a partir da qual os princípios escolhidos na *posição original* são concebidos como verdadeiros, certos e racionais na medida em que foram escolhidos racionalmente. Tratar-se-ia de um procedimento argumentativo lógico de caráter retórico e circular e, portanto, de pouca

consistência metodológica argumentativa. Ora, segundo Rawls (2002, p. 51) “a [...] justiça como equidade é a hipótese segundo a qual os princípios que seriam escolhidos na posição original são idênticos àqueles que correspondem aos nossos juízos ponderados e, assim, esses princípios descrevem o nosso senso de justiça”. Trata-se de uma estratégia argumentativa que busca (re)posicionar uma nova modalidade argumentativa de caráter eminentemente psicológico-moral. A concepção de *senso de justiça* afirma-se através dos três princípios da psicologia moral elencados por Rawls (2002, p.544-5). Todavia, seu fundamento primeiro encontra-se no contratualismo nominalista de Locke, para o qual o homem só poderia emergir de uma concepção atomista psicológico-empírica de indivíduo, sendo esta a pedra angular do contratualismo lockeano, no qual Rawls buscara arrimo para sustentar o conceito heurístico de *posição original*.

Novamente, através da moral psicológica rawlsiana, emerge a relação entre o *Bem* e o *Justo* da *moral deontológica*, para a qual só se poderia estabelecer uma relação entre o *Bem* e o *Justo* na *teoria da justiça* como equidade quando a *pessoa racional igual e livre* agisse de tal forma que ao desejar seu *Bem* próprio acabasse por desejar aquilo que é *Justo*. Ou seja, tanto o *Bem* quanto o *Justo* só podem ser resultado da concepção atomista individual-singular de natureza psicológica liberal-burguesa. A regra *maximin* aparece em Rawls como uma estratégia heurística, através da qual se estabelece um procedimento lógico-gnosiológico de escolha na *posição original*. Nestes termos, poder-se-ia afirmar que através do *esquematismo analógico kantiano*, Rawls consegue conciliar o egoísmo racional e a moralidade enquanto fundamento da escolha dos *princípios básicos de justiça*. O processo constitutivo da analogia proposta por Rawls entre a regra *maximin* e as escolhas dos princípios na *posição original*, através do qual se garante, fundamenta-se e justifica-se a escolha dos *princípios básicos de justiça* pelas pessoas racionais, torna-se frágil, na medida em que o consentimento criado pela estratégia heurística rawlsiana constitui-se a partir do *véu da ignorância*, não sendo possível garantir, fundamentar e justificar a manutenção do consentimento após as *pessoas racionais iguais e livres* retirarem o *véu da ignorância* (AZEVEDO, 2007).

Mesmo no plano metafísico o contratualismo rawlsiano torna-se inconsistente e impraticável na medida em que não há como garantir e sustentar um tipo de consentimento realizado a partir de escolhas realizadas por pessoas ditas racionais iguais e livres que no

ato de escolha desconhecem sua classe social, sua inserção na divisão social do trabalho, as relações que estabelecem a partir dos meios e das relações de produção, bem como sua inserção no Estado e na *Sociedade Civil-burguesa* (SILVA, 2011b). Todavia, passa a conhecê-las a partir da retirada do *véu da ignorância*. Neste sentido, não haveria a menor possibilidade de garantir, justificar e fundamentar a manutenção do consentimento antes realizado. O problema central da ciência política posto pelo realismo político de Maquiavel (MAQUIÁVEL, 1973) – como conquistar e manter o poder? – impõe-se de maneira avassaladora sobre o caráter metafísico da *teoria da justiça* como equidade rawlsiana, que apesar da sofisticação não consegue dar respostas consistentes às múltiplas formas determinativas da sociedade contemporânea.

Nestes termos, poder-se-ia chegar à conclusão de que os princípios da *teoria da justiça* como equidade sustentam-se no *véu da ignorância*, pois somente a partir da ausência de conhecimento se poderia chegar à idéia de igualdade moral e política entre os indivíduos. Esta simetria nas relações mútuas intersubjetivas só se tornaria possível se todos os indivíduos encontrassem-se envoltos ao *véu da ignorância*, de tal forma que fosse possível criar certa situação de igualdade entre os indivíduos. Ao criar a condição de igualdade entre os indivíduos emergiria certa condição de liberdade, pois esta para os teóricos do liberalismo só poderia existir em relação aquela. Ora, os dois *princípios de justiça* rawlsiano expressam o limite de validade da liberdade liberal, pois liberdade para o liberalismo só pode existir em relação à igualdade formal. Tratar-se-ia da defesa do princípio normativo-formal de *liberdade na igualdade*, através do qual se arquitetou, desenvolveu-se e levantou-se toda concepção de Estado, Direito e Democracia liberal-burguês.

> [...] esses dois princípios se aplicam primeiramente à estrutura básica da sociedade, governam a atribuição de direitos e deveres e regulam as vantagens econômicas e sociais. A sua formulação pressupõe que, para os propósitos de uma teoria da justiça, a estrutura social seja considerada como tendo duas partes mais ou menos distintas, o primeiro princípio se aplicando a uma delas e o segundo princípio à outra. Assim distinguimos entre os aspectos do sistema social que definem e asseguram liberdades básicas iguais e os aspectos que especificam e estabelecem as desigualdades econômicas e sociais. É essencial observar que é possível determinar uma lista dessas liberdades. As mais importantes entre elas são a liberdade política (o direito de votar e ocupar um cargo público) e a

> liberdade de expressão e reunião; a liberdade de consciência e de pensamento; as liberdades da pessoa, que incluem a proteção contra opressão psicológica e a agressão física (integridade da pessoa); o direito á propriedade privada e a proteção contra a prisão e a detenção arbitrárias, de acordo com o conceito de estado de direito. Segundo o primeiro princípio, essas liberdades devem ser iguais. (RAWLS, 2002, p.64-5).

Como se pode observar, a citação expressa certa primazia do primeiro princípio sobre o segundo. O primeiro princípio expressa os fundamentos da *moral deontológica*, pois Rawls apreende os indivíduos daquela *posição original* enquanto *pessoas racionais*[71] *iguais e livres* capazes de fazer escolhas sem relacioná-las com seus fins. Assim, o primado do primeiro princípio sobre o segundo acaba por imobilizar este, pois toda e qualquer forma de distribuição dos resultados advindos da *cooperação social* estaria submetida à afirmação da liberdade liberal-burguesa, ou seja, aquela liberdade advinda do livre-mercado, da concorrência, da divisão social do trabalho, da propriedade privada e de todas as formas determinativas advindas da sociabilidade regida pelo modo de produção capitalista. Nestes termos, a distribuição dos resultados advindos da *cooperação social* só poderia ser de natureza desigual. Tratar-se-ia, portanto, de uma *teoria da justiça* que visaria não a distribuição da riqueza social historicamente acumulada, mas sua *concentração* e *centralização*, bem como a administração, organização, regulação e normatização de tais processos.

Segundo Rawls, a racionalidade dos indivíduos os levaria, pois vestidos pelo *véu da ignorância*, a escolherem princípios de justiça social de forma mutuamente desinteressada, desta forma a racionalidade não permitiria aos indivíduos agirem em interesse próprio para prejudicar o outro. Este indivíduo desinteressado rawlsiano parece estar vestido não somente pelo *véu da ignorância*, mas também pelo *imperativo categórico* kantiano. Este último eleva-se a categoria de pedra de toque da *teoria da justiça* como equidade, sendo o fundamento moral do contrato político rawlsiano. Ora, para Rawls (2002, p. 145) "[...] uma concepção de justo é um conjunto de princípios, gerais em sua forma e universais em sua

[71] O conceito de racionalidade invocado aqui, a não ser por uma característica essencial, é aquele conceito clássico famoso na teoria social. Assim, de forma genérica, considera-se que uma pessoa racional tem um conjunto de preferências entre as opções que estão a seu dispor. Ela classifica essas opções de acordo com a sua efetividade em promover seus propósitos; segue o plano que satisfará uma quantidade maior de seus desejos, e que tem as maiores probabilidades de ser implementado com sucesso. (RAWLS, 2002, p.154).

aplicação, que deve ser publicamente reconhecido como uma última instância de apelação para a ordenação das reivindicações conflitantes de pessoas éticas [...]". Como se pode observar a escolha dos princípios de justiça submete-se ao ato de proceder de tal forma que a ação deva ser erigida em máxima universal. Esta máxima universal é o princípio moral capaz de criar o consentimento em torno do contrato político-moral rawlsiano. Todavia, o consentimento só se torna possível e viável na medida em que as pessoas encontrem-se cobertas pelo *véu da ignorância*, pois ao não conhecerem sua posição inicial, ou seja, seus interesses particulares não buscariam tirar vantagens em relação aos demais. Trata-se, portanto, de um procedimento metodológico metafísico que ao absolutizar uma particularidade hipotética a transforma em um universal absolutizado, que em última instância elimina a própria particularidade como forma de afirmação do *princípio da identidade*.

De acordo com a argumentação de Rawls, a *posição original* elevaria os indivíduos vestidos pelo *véu da ignorância* ao estatuto de pessoas morais igualmente livres e, portanto, o processo de escolha racional os levaria a procederem pela escolha de uma lista de bens desejáveis por todo ser racional, a qual Rawls (2002) denominou *bens primários*. Tratara-se da reafirmação dos princípios fundantes do Estado Político liberal-burguês, a partir dos quais o indivíduo fora cindido. Por um lado, na comunidade política o indivíduo caracterizar-se-ia por ser igualmente livre a todos os demais, pois se elevaria a figura do *citoyen;* por outro, na sociedade civil caracterizara-se por ser o *bourgeois*, momento no qual se afirmariam todas as cadeias das diferenças e das desigualdades às quais o ser social encontrara-se submetido na sociabilidade regida pelo capital. O primeiro princípio da justiça rawlsiano elege o *citoyen*, aquele membro da comunidade política, caracterizado como todos os demais pela igual liberdade, como forma constitutiva do consentimento e conseqüentemente do contrato. Ao mesmo tempo contingência o *bourgeois*, a forma determinativa do mundo material e da sociabilidade burguesa, como forma de eliminação de todos os conflitos e contradições advindos do processo de produção objetiva e subjetiva da vida material e espiritual. Ora, o objetivo de John Rawls é o de demonstrar, através da construção de uma geometria moral, que o contrato advindo de *A Theory of Justice* sustenta-se a partir de escolhas realizadas por *pessoas racionais iguais e livres* e que, portanto, baseia-se na calculabilidade matemática para fazê-lo. Isso, apesar de também

afirmar que o contrato advindo da *posição original* sustenta-se também na aversão ao risco e no desinteresse mútuo das pessoas racionais como forma de conciliação entre o egoísmo racional e a moralidade.

A sofisticada concepção de justiça social que nasce das lentes e pena de John Rawls estruturara-se na idéia de que ao nascer os indivíduos submeter-se-iam a instituições superiores da sociedade – se não compreendida como produtoras, reprodutoras das desigualdades sociais –, as quais denominou *estrutura básica*. Destarte, para se chegar a uma concepção de justiça capaz de diminuir as desigualdades sociais, dever-se-ia chegar a critérios de julgamento que pudessem julgar de forma *justa* ou *injusta* as estruturas básicas da sociedade. A questão posta pelo filósofo estadunidense, ora discutido, era a seguinte: *como se chegar a instituições sociais justas?* Ou, posto, de outra maneira: *como se chegar a estruturas básicas mais justas?* A resposta ou a tentativa de resposta a esta questão aparecera através de um processo de perfectibilização da política, através do qual a justiça emergiria mediante a adoção de um procedimento metodológico denominado por Rawls de *justiça procedimental pura*, pelo qual haveria um processo eqüitativo de distribuição dos benefícios advindos da *cooperação social*. Assim, Rawls (2002, p. 92) designara esta nova ferramenta metodológica:

> [...] a justiça procedimental pura se verifica quando não há critério independente para o resultado correto: em vez disso, existe um procedimento correto ou justo de modo que o resultado será também correto ou justo, qualquer que seja ele, contanto que o procedimento tenha sido corretamente aplicado [...]. Assim, as circunstâncias contextuais definem um procedimento justo [...]. Uma característica distintiva da justiça procedimental pura é que o processo para a determinação do resultado justo deve ser realmente levado a cabo; pois nesses casos não há critério independente em referência ao qual se pode demonstrar que um resultado definitivo é justo (RAWLS, 2002, p.92).

E continua:

> Portanto, a fim de se aplicar a noção de justiça procedimental pura às partes distributivas, é necessário construir e administrar imparcialmente um sistema justo de instituições. Apenas em referência ao contexto de uma estrutura básica justa, que inclui uma constituição política justa e uma organização justa das instituições econômicas e sociais, é que

> podemos dizer que existe o pré-requisito do procedimento justo (RAWLS, 2002, p.93).

Nesse momento, a questão nevrálgica deixa de ser o bem-estar social e passa a ser a justiça social. Observar-se-á que não há uma definição do que é justiça em Rawls, a justiça aparece enquanto determinação da *teoria dos deveres*, através da qual se desenvolveria *procedimentos formais puros* (SILVA, 2013). Nesses termos, o justo e o injusto ao independerem dos resultados da *ação social* encontrar-se-iam no procedimento adotado, pois em uma concepção *moral deontológica* meios e fins não podem se relacionar entre si. Ora, neste sentido, independentemente das desigualdades sociais que as instituições viessem a produzir ou reproduzir, a justiça encontrar-se-ia no processo de racionalização, pelo qual se adotaria procedimentos administrativos imparciais. Eis o fundamento da concepção de justiça rawlsiana. Tal concepção de justiça aproxima-se da concepção de democracia bobbiana, na medida em que para Bobbio a democracia caracteriza-se por ser o resultado de um procedimento técnico-normativo a partir do qual se somaria todas as vontades *uti singulus* dos cidadãos. Eis o fundamento e a natureza da legitimidade da democracia contemporânea, na medida em que é justa e, portanto, legitima, pois respeita as *regras do jogo* instituídas. Ou seja, somente podem ser consideradas justas aquelas ações que se encontram de acordo com as normas instituídas.

No paradigma *neocontratualista*, o justo submete-se a norma, de tal forma que é desvirtuado por ela. Como a questão se encontra no procedimento de escolha adotado, pelo qual se chegaria ao julgamento das *estruturas básicas* da sociedade pela *ética dos deveres* e não pelos resultados obtidos, a gnosiologia rawlsiana só poderia ser de natureza metafísica. Assim sendo, Rawls propõe enquanto método gerador de princípios gerais de justiça uma hipotética *posição originária* contratual. Ou seja, propõe um contratualismo de novo tipo, pelo qual os indivíduos caracterizados como igualmente livres e pautados pela *ética dos deveres* fariam suas escolhas. Como se pode observar, o contrato rawlsiano emergira enquanto procedimento metodológico puro, a partir do qual os indivíduos fariam suas escolhas baseados não em princípios particulares, mas em princípios gerais de justiça, como forma resolutiva dos conflitos produzidos pela sociedade contemporânea que teria, segundo Rawls (RAWLS, 2002), como característica fundante o *fenômeno do pluralismo*. Todavia,

a *posição originária* exigiria que os indivíduos, vestidos pelo *véu da ignorância*, não percebessem toda forma pela qual o ser social se faz-desfaz-refaz na sociabilidade regida pelo capital, compreendo-as como contingência. Portanto, o *véu da ignorância*, apesar de não despir os indivíduos de sua racionalidade os faria desconhecer tudo aquilo que o caracterizara, definira e o posicionara na sociedade: *posição de classe*, *status social*, *gênero*, *etnia*... Assim, John Rawls (2002, p. 146-7) definiu tal procedimento metodológico:

> A idéia da posição original é estabelecer um processo eqüitativo, de modo que quaisquer princípios aceitos sejam justos. O objetivo é usar a noção de justiça procedimental pura como fundamento da teoria. De algum modo, devemos anular os efeitos das contingências específicas que colocam os homens em posições de disputa, tentando-os a explorar as circunstâncias naturais e sociais em seu próprio benefício. Com esse propósito, assumo que as partes se situam atrás de um véu da ignorância. Elas não sabem como as várias alternativas irão afetar o seu caso particular, e são obrigadas a avaliar os princípios unicamente com base nas considerações gerais.

E continua:

> Supõe-se, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Em primeiro lugar, ninguém sabe qual é o seu lugar na sociedade, a sua posição de *classe* ou seu *status social*; além disso, ninguém conhece a sua sorte na distribuição de dotes naturais e habilidades, sua inteligência e força, e assim por diante. Também ninguém conhece sua concepção do bem, as particularidades de seu plano de vida racional, e nem mesmo os traços característicos de sua psicologia, como, por exemplo, sua aversão ao risco ou sua tendência ao otimismo ou pessimismo. Mais ainda admito que as partes não conhecem as circunstâncias particulares de sua própria sociedade. Ou seja, elas não conhecem a posição econômica e política dessa sociedade, ou o nível de civilização e cultura que ela foi capaz de atingir [...] a fim de levarem adiante a idéia de posição original, as partes não devem conhecer as contingências que as colocam em oposição. Elas devem escolher princípios cujas conseqüências estão preparadas a aceitar [...] (RAWLS, 2002, p.147).

O *véu da ignorância*, enquanto categoria cognitiva arquitetada por Rawls leva os indivíduos a ignorar o ser e todas as relações sociais que o define enquanto ser social e, portanto, enquanto indivíduo, concebendo-as como pura contingência. Por isso se trata de

uma *teoria normativa* com fundamentos metafísicos, pois as relações que definem a gnosiologia normativa não são mundanas, não são sociais, mas puramente celestiais. Não tem fundamento na profanidade mundano-carnal, mas na célia espiritualidade metafísica. Trata-se de uma nova categoria cognitiva que pretende abarcar toda e qualquer forma de sociabilidade, não só aquela em que Rawls estivera inserido, ou seja, a sociabilidade regida pelo capital. Ao se pretender universal e a-histórica a *teoria da justiça* rawlsiana ignora o processo histórico de determinação do ser social e toma o ser de sua época como se fosse o ser de todas as épocas, de tal forma a ignorar toda processualidade histórica que tornou possível a determinação do ser. Salta os olhos o fato de estarmos diante de um processo de absolutização da particularidade que a quer universal. Tanto na *posição originária* contratual quanto no primeiro livro do Pentateuco, apesar de os homens serem dotados de capacidades cognitivas racionais, tanto em um quanto em outro, não há uma concepção de bem e mal, tal concepção só aparece tanto no primeiro quanto no segundo, após a celebração do contrato político-moral, desprovido de toda e qualquer forma de sociabilidade mediativo-mundana. Pode-se observar que emergem múltiplas similitudes entre uma forma de contrato e outra, uma delas se encontra no *véu da ignorância* – forma racionalizada e laicizada da vestimenta daquele –, pois tal prerrogativa torna-se imprescindível para o processo de pactuação, consolidação e legitimação do poder, seja ele de natureza política ou religiosa. Formas de dominação que por muito tempo se interseccionaram e confundiram-se na figura dos Estados Teocráticos, separando-se e autonomizando-se na era Moderna, pelo menos aparentemente, apesar do processo de *secularização* e *desencantamento do mundo*, presente tanto em um, quanto no outro. Diz-se, aparentemente, pelo fato do Estado, apesar de político, carregar na suas entranhas a religiosidade. Todavia, racionalizada e laicizada pela *intelligentsia* burguesa.

A vestimenta proposta pelos judeus na Antiguidade e por Rawls na Contemporaneidade torna possível o ocultamento e ao mesmo tempo a harmonização de todas as contradições sociais – próprias de formas de sociabilidade fundadas na divisão do trabalho, na propriedade privada e em classes sociais –, como forma de legitimá-la ético e moralmente. Nesse sentido, não há uma propositura de explicar o movimento do real, o mundo dos homens na sua mundaneidade carnal profana. Pelo contrário, coloca-se como objetivo mistificá-lo, de forma a se fazer crer em um ser metafísico transcendental e em que

o movimento das idéias, pautado pelo idealismo transcendental, pode humanizar formas de sociabilidade que historicamente levou a humanidade a um processo de degenerescência. Nos termos postos, tanto pelos judeus no Antigo Testamento quanto por Rawls no *neocontratualismo*, o contrato político-moral só se torna possível, se pautado na ignorância e concebido sob a forma de contingenciamento de toda e qualquer forma de relações sociais. Portanto, o fundamento do contrato só poderia ser o contingenciamento das contradições, das diferenças e das desigualdades, pelo menos na esfera da sociedade política. Firmado o contrato, o Estado Político, na forma de "[...] um querubim com uma espada cintilante e versátil, para guardar a entrada da árvore da vida [...]" (GENESIS, 1979, p.05), utilizar-se-ia do monopólio legítimo da força para fazer valer, através do direito – a espada cintilante propriamente –, por um lado, o paraíso no qual o *citoyen* mediante *La Association Politique* garantiria *les droits naturels et imprescriptibles de l'homme – l'égalité; la liberte; la surête; la proprieté –*, e afirmar-se-ia na e pela *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*. Enquanto que, por outro lado, garantir-se-ia o inferno, no qual o *bourgeois – l'homme natural –* distinguir-se-ia do *citoyen* e afirmaria toda sua diferença particular subjetiva em relação aos demais, sendo-lhe legítimo promover as desigualdades, as diferenças e as contradições como formas intrínsecas ao seu ser. Nesse sentido:

> Os membros do Estado político são religiosos pelo dualismo existente entre a vida individual e a vida genérica, entre a vida da sociedade burguesa e a vida política; são religiosos, na medida em que o homem se conduz, frente à vida do Estado, – que está muito além de sua individualidade real – como se esta fosse sua verdadeira vida; religiosos, na medida que a religião, aqui, é o espírito da sociedade burguesa, a expressão do divórcio e do distanciamento do homem em relação ao homem. *A democracia política é cristã na medida em que nela o homem, não apenas um homem, mas todo homem, vale como ser soberano, como ser supremo*; porém o homem em sua manifestação não cultivada e não social, o homem em sua existência fortuita, o homem tal qual se levanta e anda, o homem tal qual se acha corrompido por toda a organização de nossa sociedade, perdido de si mesmo, alienado, entregue ao império de relações e elementos inumanos; numa palavra, o homem que ainda não é um ser genérico real. A imagem fantástica, o sonho, o postulado do cristianismo, a soberania do homem, porém como um ser estranho, distinto do homem real, esta é, na democracia, realidade sensível, presente máxima secular (MARX, 2002a, p.30).

Nessa altura do trabalho, tornar-se-ia importante destacar que as revoluções burguesas representaram a possibilidade efetiva de pleno desenvolvimento do Estado Político (MARX, 2002a), através das quais o Estado deixou de se conduzir em sua forma teológica e passou a se conduzir politicamente frente à religião, através da abertura e desenvolvimento de processos de *desencantamento do mundo* e *secularização*. Todavia, não se trata de compreender questões seculares, como questões religiosas, mas trata-se de *"[...] depois da história estar mergulhada na superstição durante séculos, dissolvermos a superstição da história [...]"* (MARX, 2002, p.202a). O problema que emerge aqui não se encontra na relação entre religião e emancipação política, mas essencialmente entre emancipação política e humana. O Estado se livra de um limite secular. Todavia, não se livra totalmente, pois tal limite ainda prevalece na esfera privada. Nesse sentido, o Estado liberta-se da religião, entretanto, o indivíduo na sua privacidade permanece preso a tal limite secular. Apesar de o homem libertar-se politicamente desta (re)ligação secular, traz consigo as contradições de tal amarra, pois liberta-se parcialmente. Assim, ao nos guiarmos pelo fino tracejado marxiano, compreendemos que:

> [...] o homem se liberta por meio do Estado; liberta-se politicamente de uma barreira ao se colocar em contradição consigo mesmo, ao sobrepor esta barreira de modo abstrato e limitado, de um modo parcial [...] ao emancipar-se politicamente, o homem o faz por meio de um subterfúgio, através de um meio, mesmo que seja um meio necessário [...] quando se proclame ateu por mediação do Estado, isto é proclamando o Estado ateu, o homem continua sujeito às cadeias religiosas, precisamente porque só se reconhece a si mesmo mediante um subterfúgio, através de um meio. A religião é, cabalmente, o reconhecimento do homem através de um mediador. O Estado é o mediador entre o homem e sua liberdade. Assim como Cristo é o mediador sobre quem o homem descarrega toda sua divindade, toda sua servidão religiosa, assim também o Estado é o mediador para o qual desloca toda sua não-divindade, toda sua não-servidão humana (MARX, 2002a, p.21).

O Estado Político se converte em religião na medida em que se converte em principal mediador entre o homem e a sua liberdade. Trata-se de um processo de *secularização* e laicização da religiosidade, na qual aquilo que antes era tarefa específica de um ser metafísico passa a ser do Estado. Nesse sentido, o Estado se edifica como uma divindade não-divina, como momento regulador, normatizador e estatuinte da liberdade e, portanto, da vida humana (SILVA, 2011a), todavia, estranho a ela. É, precisamente, este

ser, a quem John Ralws adora na sua *teoria da justiça*! O Estado Político, inquestionável e superior instância de deliberação e ordenação jurídico-normativa da vida social, constitui-se e se organiza a partir dos mesmos pressupostos religiosos, ou seja, na superstição da história. Trata-se, portanto, de dissolver a superstição da história para compreender as cadeias e os limites tanto da religião quanto do Estado em sua forma geral. O Estado Político na sua forma acabada anula as diferenças entre os indivíduos e passa a compreendê-los enquanto *sujeitos de direitos*, igualmente livres. Esse ente divino, sobreposto aos homens, ao compreender e declarar as diferenças de *nascimento*, *status social*, *cultura* e *ocupação* como diferenças não-políticas, toma todos os indivíduos em base de igualdade (SILVA, 2011a). Eis o chão social sobre o qual se levanta e se determina plenamente o Estado Político. Trata-se de uma cisão entre *vida pública* e *privada*, na qual o Estado Político, enquanto instância superior e deliberativa da *vontade geral*, arbitra e elimina as diferenças entre os cidadãos e as canaliza para a esfera da privacidade.

O Estado Político na sua forma pura só pode ser compreendido enquanto momento abstrato-formal da vida genérica do homem em oposição à mundanidade real de sua vida. Este indivíduo cindido – pressuposto essencial do Estado Político –, é posto à margem da esfera estatal. Todavia, emerge como momento qualitativo e forma indispensável da *sociedade civil* (SILVA, 2011b). Quando o Estado Político alcança sua forma acabada, quando atinge seu desenvolvimento pleno, o cidadão passa a levar uma vida cindida, seja no plano do pensamento seja no plano da realidade objetiva. Enquanto que na esfera da *sociedade política* o homem emerge como um ser social coletivo que participa da comunidade política em relação de igualdade com os demais homens. Na *sociedade civil* o homem aparece cindido da própria humanidade, pois atua como partícula individual singular subjetiva. Se por um lado, a vida é regida por um ente coletivo superior, içado à categoria de divindade, por outro, a vida é regida pela profanação, pela degradação cotidiana do homem em suas relações mundano-carnais contraditórias. Enquanto que no primeiro caso a relação entre homem e liberdade se dá por meio do Estado, através da qual este se edifica enquanto poder superior coletivo inquestionável; no segundo caso, o meio para que o homem alcance sua liberdade é a degradação do próprio homem. O Estado Político funda um homem genérico denominado *citoyen*, que se caracteriza pela igual liberdade e, portanto, como membro quimérico de uma soberania quimérica. Ao mesmo

tempo em que o homem é membro de uma soberania imaginária enquanto *citoyen* é a partícula real que atua individualmente na *sociedade civil* como *bourgeois*.

> O Estado político acabado é, pela própria essência, a vida genérica do homem em oposição a sua vida material. Todas as premissas desta vida egoísta permanecem de pé a margem da esfera estatal, na sociedade civil, porém como qualidade desta. Onde o Estado político já atingiu seu verdadeiro desenvolvimento, o homem leva, não no plano do pensamento, da consciência, mas também no plano da realidade, da vida, uma dupla vida: uma celestial e outra terrena, a vida na *comunidade política*, na qual ele se considera um ser coletivo e a vida na *sociedade civil*, em que atua como particular; considera outros homens como meios, degrada-se a si próprio como meio e converte-se em joguete de poderes estranhos. O Estado político conduz-se em relação a sociedade civil de modo tão espiritualista como o céu em relação a terra. [...] O homem, em sua realidade imediata, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui, onde passa ante si mesmo e frente aos outros por um indivíduo real, é uma manifestação carente de verdade. Pelo contrário, no Estado, onde o homem é considerado como um ser genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, acha-se despojado de sua vida individual real e dotado de uma generalidade irreal (MARX, 2002a, p.23).

Este homem cindido se apresenta e se expressa de forma clarividente em toda *teoria da justiça* rawlsiana, pois o movimento das retinas de Rawls caminha no sentido de se elogiar este homem celestial e ao mesmo tempo ocultar o homem profano. O *contrato social* rawlsiano resulta de dois princípios substantivos de justiça. O primeiro colocar-se-ia enquanto *princípio das liberdades iguais*. Princípio caro a Jean-Jacques Rousseau, no qual se fundamenta toda a sua teoria contratual político-moral, ou seja, a idéia de *igualdade na liberdade*. Trata-se de um instrumental analítico formal[72] que expressa o consenso social, pois ao compreender todos os indivíduos em situação de igualdade na liberdade, asseguraria os direitos individuais, civis e políticos. Já o segundo *princípio da igualdade eqüitativa de oportunidades* e da *diferença*, se oporia aos fundamentos éticos e morais, presentes no *princípio de maximização do bem-estar social*, abrindo espaço para uma moralidade de fundamento deontológico. Estes dois princípios ditos substantivos, mas puramente formais, oriundos do *contrato social* proposto por Rawls, converter-se-iam em *princípios gerais de justiça*. Tais *princípios* incumbir-se-iam de redefinir aquilo que Rawls

[72] "[...] todos os que como súditos fazem parte de um povo se encontram num estado jurídico *(status juridicus)* em geral, a saber, num estado de igualdade de ação e reação de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal de liberdade (chama-se a isso o estado civil)". (KANT, 1995, p.77-78).

denominara de *estrutura básica da sociedade*. No instante em que o *sistema público de regras* é redefinido e passa a se pautar de acordo com o justo e não com o bem, pois "[...] na justiça como equidade o conceito de justo precede o de bem [...]" (RAWLS, 2002, p.34), é que se poderia pensar em uma rearticulação das instituições básicas da sociedade. Desta forma, gerar-se-ia um sistema que se pautaria por um lado pelos direitos e deveres fundamentais e por outro pela divisão de benefícios que teria origem na cooperação social.

Partindo da nova categoria cognitiva criada por Rawls – *posição originária* –, o momento de maximização do bem-estar social, encontrar-se-ia não nas políticas públicas traçadas pelo Estado, mas no momento fundante do contrato, a partir do qual se buscaria maximizar os bens primários. Tais bens não se submeteriam a contingencialidade presente na cotidianidade mundana vivida pragmaticamente e pautada pelo interesse particular, mas pautar-se-ia no interesse geral, nos bens desejados e quistos por todos. Nesse sentido, a justiça como equidade só poderia pautar-se no direito de escolha. Salta aos olhos o caráter metafísico da *teoria da justiça* rawlsiana. Trata-se de uma teoria social estéril, de caráter formalista, pois ao não possuir nem conteúdo nem substancialidade, mas apenas a forma do *dever* – prescrita pela *teoria dos deveres*, que não deixa de ser uma teoria do direito –, não conseguira avançar para a proposta enunciada pelo autor, a de construção de uma *teoria da justiça social*. Ao contrário da análise argumentativa de Rouanet (2000, p.14), *A Theory of Justice* não tem em vista a *justiça social*, mas a (re)propositura de um *teoria dos deveres*, com característica abertamente antidemocráticas e antipopular, pois seu fundamento é a construção da *hegemonia civil* em torno de um determinado poder de classe. Seria um equivoco demasiado separar o idealismo transcendental kantiano e o aspecto coercitivo, através da argumentação de que a *teoria da justiça* ralwsiana pautar-se-ia no idealismo e não na coerção, quando a coerção converte-se em pressuposto necessário para a construção de *A Theory of Justice.*

Parte IV: O debate entre Jonh Rawls e Jürgen Habermas acerca da propostitura do liberalismo renovado na forma do *neocontratualismo*.

De acordo com Habermas, a *justice as fairness* rawlsiana não teria tido êxito no processo de demonstração da relação entre o *princípio da justiça* proposto e sua *teoria*

política, na medida em que necessitaria de uma concepção de razão, que só poderia ser encontrada no paradigma da *razão comunicativa*. Portanto, o *princípio da justiça*, enquanto fundamento primeiro e último de legitimação do *contrato social*, careceria de legitimidade. Ainda de acordo com Habermas, o normativismo rawlsiano estruturar-se-ia em três esferas: a) na primeira, encontrar-se-ia a *fundamentação*, a partir da qual se poderia observar a tentativa de *justice as fairness* em constituir formas de justificação normativa, daquilo que Rawls denominara de *sociedade bem ordenada*, de tal forma a se tornar possível a estabilização social a partir do próprio *justice as fairness*, gerador de processos de socialização e interação sociais fundamentados em instituições justas. No paradigma rawlsiano, a justiça emergiria enquanto fundamento determinante dos processos de *socialização* e *interação social;* b) na segunda, poder-se-ia observar o *esclarecimento*, a partir do qual a teoria buscaria demonstrar o processo essencial, a partir do qual se poderia constituir instituições justas; e, c) na terceira, encontrar-se-ia a propaganda, a partir da qual se buscaria demonstrar que a *justice as fairness* seria a mais apropriada as práticas cotidianas, de tal forma a representar as mais elevadas concepções da cultura política liberal.

Importante destacar, que seja na *teoria social* de Habermas, seja na *teoria da justiça* de Rawls, o elogio a cultura da cotidianidade aparece enquanto mecanismo constitutivo do consenso. Ora, tal procedimento demonstra que o fundamento do *neocontrato* é a imediaticidade e suas várias nuances irracionalistas. Na *teoria social* de Habermas, o fundamento do *neocontrato* é o abandono da *consciência* e do paradigma da *filosofia do sujeito*, de tal forma que a *ética do discurso* conduziria falante e ouvinte ideais a construção de acordos razoáveis, fundamentados no *princípio do melhor argumento*; enquanto que na *teoria da justiça* de Rawls o fundamento seria o *véu da ignorância.* Ou seja, em um contexto de crise de sociabilidade profunda, só se torna possível constituir formas de consenso na e pela desrazão. Tratar-se-ia, portanto, de um *consenso reificado*, na medida em que os membros da sociedade só entrariam em acordo, na medida em que negassem a razão, enquanto forma mediativa da vida social, de tal forma que as tomadas de decisões posicionar-se-iam fora dos marcos do *Aufklärung* e se submeteria a esfera imediata da cotidianidade.

Tratar-se-ia, portanto, de um profícuo debate no seio da elevada *intelectualidade orgânica liberal-burguesa*, acerca da forma mais adequada de construção de um consenso social acerca de um determinado *padrão de acumulação do capital*, que inevitavelmente implicaria no forte avanço da economia política do capital sobre o trabalho. Apesar de aparentemente apresentar-se aos olhos do *senso comum* enquanto expressão de um debate abstrato, de categorias que em nada se relacionam com a vida social; o plano da mediaticidade das coisas demonstram que se tratava de um debate fundamental, tanto para o processo de propositura de um *liberalismo renovado*, quanto para a construção do consenso acerca de tal cultura política liberal no último quartel do século XX. Como o próprio John Rawls afirmara certa vez, tratar-se-ia da proprositura de uma teoria política prática, ou seja, de um novo tipo de liberalismo, que fosse capaz de penetrar a tessitura social e legitimar-se na própria expressão cotidiana. Ambos os autores tem clareza do que significara a propositura do *liberalismo renovado*, em um contexto de profunda *crise de sociabilidade*. Ora, neste sentido, a construção do *consenso liberal*, bem como sua hegemonização no decorrer do último quartel do século XX e primeiras décadas do século XXI, representa a consolidação de um inevitável e irrefreável processo de *regressão cultural*.

Representante da cultura política estadunidense, John Rawls não conseguira captar todas as formas determinativas e sócio-mediativas do que representaria a construção de um consenso fundamentado na proprositura de um liberalismo de tipo renovado. O pragmatismo, presente na própria cultura social e política estadunidense não lhe permitira enxergar para além da própria estabilização de uma sociedade bem ordenada. Diferentemente, Habermas, advindo de outra tradição sócio-cultural, tivera a exata dimensão da significação e do sentido de um *consenso social*, fundamentado no liberalismo, na medida em que percebera que tal consenso só poderia repousar na retomada e na reafirmação do *projeto de modernidade*. Ao conceber a *modernidade* enquanto *inacabada* e a necessidade de resignificar a própria concepção de razão, Habermas demonstrara clareza e compreensão da crise social que se abatera sobre o projeto de civilização ocidental. Neste sentido, a legitimidade dos processos normativos emergiriam enquanto central em sua teoria. É, justamente, neste sentido, que se colocou a incumbência de fazer a crítica a *Theory of Justice* de John Rawls, que apesar de ter percebido de forma

imediata a necessidade da repropositura de um liberalismo de tipo renovado, para enfrentar a crise social e, ao mesmo tempo, legitimar o *novo padrão de acumulação do capital*, não foi capaz de constituir um conjunto de princípios capazes de legitimar tais processos.

Segundo Habermas, a *justice as fairness* rawlsiana não teria sido capaz de oferecer à *comunidade jurídica* objetiva, elementos de fundamentação concretos acerca de uma *theory of justice*, que fosse responsável pela constituição de uma *sociedade bem ordenada* e, portanto, fundamentada em *instituições justas*. Assim, Rawls não teria sido capaz de explicar onde repousaria a estabilidade de uma *sociedade bem ordenada*, na medida em que não haveria clareza em sua *justice as fairness* acerca da questão da legitimidade. Ou seja, não haveria clareza se a legitimidade repousaria na concepção de *overlapping consensus* ou na própria concepção de *pluralismo político*. Tratar-se-ia de um grave equivoco, na medida em que o *neocontratualismo rawlsiano*, bem como sua *teoria normativa* teria a mera *função social* apenas de reestruturar a compreensão teórica acerca da justiça, como forma de constituir uma *sociedade bem ordenada* e *justa* a partir da reforma das instituições. Justamente, por isso, Habermas afirmara – com razão – que a *justice as fairness* rawlsiana não teria sido capaz de compreender a exata relação entre a propositura de uma teoria normativa e as instituições jurídicas. Ou seja, não teria compreendido a centralidade do tema da legitimidade no processo constitutivo da construção do consenso. A própria concepção de *posição original* demonstrara tal limitação, na medida em que o consenso estabelecido seria impossível de ser mantido após a retirada do *véu da ignorância*. Habermas demonstrara que o consenso por si só não seria capaz de produzir uma *sociedade bem ordenada* e *justa*, se não tivesse intrínseco ao seu ser a legitimidade.

Apesar de a *justice as fairness* rawlsiana apresentar uma sólida concepção de ordenamento jurídico do direito, de tal forma a apresentar uma *teoria normativa* extremamente consistente, John Rawls não teria percebido a necessidade de fundamentar o processo de institucionalização do direito, ou seja, de apresentar uma *teoria do direito*, que tivesse legitimidade para nortear a comunidade jurídica. Esta seria a questão central da *teoria social* habermasiana: como institucionalizar o direito, de tal forma a elevá-lo a forma mediativa e estabilizadora da vida social? Ao apontar a inconsistência da *justice as fairness* rawlsiana, Habermas demonstrara que não se poderia articular e constituir determinado *sistema de direitos* a partir do *sistema de justiça* proposto por John Rawls, na medida em

que careceria de legitimidade. O constructo mental do *véu da ignorância*, não seria o mecanismo necessário e desejável para vincular o *sistema de direitos* e seus destinatários, em uma *sociedade bem ordenada* e *justa*.

Jürgen Habermas demonstrara com precisão que apenas a conformação do consenso advindo da *posição original*, a partir da aceitabilidade imediata da *justice as fairness*, acabaria por não contemplar a questão fundamental que apareceria na inevitável tensão entre *facticidade* e *validade*. Ora, de acordo com Habermas a *justice as fairness* rawlsiana não teria sido capaz de articular os vários processos determinativos da reconstrução normativa dos princípios do Estado Democrático de Direito, de tal forma a carecer de legitimidade. Tratar-se-ia, portanto, de a partir da propositura do *social-liberalismo* articular e propor uma *teoria normativa*, capaz de resolver a questão da tensão entre o processo constitutivo dos arranjos políticos e sua relação com o Estado de Direito. Ou seja, tratar-se-ia de unificar em uma mesma compreensão teórica-prática da realidade social, os diversos mecanismos e procedimentos democráticos com os princípios do Estado de Direito, de tal forma a tornar possível a legitimação do fenômeno do Estado Democrático de Direito. A propositura do *neocontratualismo*, tanto rawlsiano, quanto habermasiano fundamenta-se e constitui-se a partir desta dimensão e projeto sócio-cultural.

Para Habermas, a *posição original* rawlsiana, portadora da insígnia do *véu da ignorância*, não seria adequada à resolução da tensão entre *facticidade* e *validade*; e, portanto, não estaria apta a assegurar a *justice as fairness*, proposta por Rawls em sua *Theory of Justice*. Nestes termos, não se poderia sustentar um *sistema de direitos* a partir dos *princípios de justiça* rawlsianos, de tal forma que as instituições sociais, bem como os arranjos políticos instituídos, careceriam de legitimidade. Ora, Habermas – com toda razão –, estrutura sua crítica a *teoria normativa* de John Rawls, a partir da concepção neokantista de *moral deontológica*. Ou seja, Habermas coloca-se uma questão central, presente na *teoria política* e *normativa* de Kant, que se fundamenta e se constitui a partir da concepção de *moral deontológica*; e, que está presente, tanto no neocontratualismo de Rawls, quanto de Habermas. Pode-se dizer, portanto, que a crítica elaborada por Habermas a Rawls é consistente e sólida, na medida em que se encontra centrada em um dos principais problemas de construção e legitimação do Estado Liberal-burguês.

Outro elemento importante, destacado por Habermas, encontra-se na relação umbilical entre *fundamentação* e *aceitação*, presentes na *theory of justice* de Rawls; que de acordo com Habermas, teria conduzido a *theory of justice* para a afirmação de uma *ontologia metafísica*. Nos termos propostos por Habermas, a *aceitação* do consenso diferenciar-se-ia completamente da *fundamentação*, na medida em que a própria *aceitação* deveria ser compreendida enquanto procedimento anterior ao processo constitutivo do consenso. Ao partir do procedimento metodológico que posicionara a *aceitação*, enquanto determinação posterior ao consenso, Rawls teria conduzido sua *theory of justice* para a esfera das *cosmovisões verdadeiras do mundo*, de tal forma a comprometer a sua própria concepção de *pluralismo*, bem como o processo constitutivo do *overlapping consensus.* Tal procedimento caracterizar-se-ia por ser um grave equivoco cometido por Rawls, na medida em que a neutralidade de sua *justice as fairness* acabaria por se sobrepor a própria teoria normativa, pois no limite suas concepções acabariam se fundamentando em uma *ontologia metafísica*.

Ora, Habermas, em seu diálogo com John Rawls, demonstrara toda a inconsistência da proposta de *neocontratualismo rawlsiano*, pois sua *teoria normativa* acabara por não tomar em conta a questão central do processo constitutivo do consenso, ou seja, a questão da legitimidade. Tomando-se em conta a crítica de Habermas e seus apontamentos acerca dos equívocos e inconsistências, presentes na *theory of justice* rawlsiana, pode-se compreender o porquê de John Rawls ter posicionado os *direitos liberais* acima do próprio *princípio democrático*. Tratar-se-ia de um grave equivoco, pois o fundamento do *neocontratualismo* só é, e só poderia ser a constituição de um tipo particular de consenso que tivesse *aceitação* e, portanto, que fosse legítimo. Em seu *neocontratualismo* Habermas buscara relacionar as concepções de *autonomia* de Rousseau e Kant, como forma de fundir o *princípio democrático* da *vontade geral* rousseauniano à concepção de *autonomia* kantiana, no campo do normativismo. De certa forma, John Rawls adotara o mesmo procedimento, todavia, limitando e restringindo a própria concepção de *autonomia* a uma *teoria normativa* fechada, fundamentada e dependente das concepções de *razão* e de *verdade*. Desta forma, a *teoria normativa* rawlsiana limitar-se-ia a uma concepção de *uso público da razão* puramente procedimental, pois se restringiria a adoção institucional de processos jurídicos de formação racional da opinião e da vontade. Ao fazê-lo, Rawls não

teria compreendido o potencial do *uso público da razão*, bem como dos processos de formação de opinião e vontade, que poderiam tornar-se mecanismo de legitimidade, na medida em que se compreendesse o *processo democrático* enquanto *processo reconstrutivo*, de tal forma a ampliar a própria concepção de democracia.

Como se pôde observar trata-se de um debate de altíssimo nível de abstração entre os principais *intelectuais orgânicos* das *classes dominantes*. Pôde-se observar que ambos partem dos mesmos fundamentos gnosio-epistemológico, bem como da mesma concepção de moral e política, pois se encontram enraizados na cultura política liberal, todavia, particularizadas no idealismo transcendental kantiano. As discordâncias encontram-se na esfera da proposição de uma teoria política capaz de fundamentar um tipo particular de consenso, sólido e perene, acerca dos princípios liberais. Neste sentido, a *teoria social* habermasiana fora capaz de diagnosticar as múltiplas patologias sociais de seu tempo, de tal forma a propor uma *teoria social* que ultrapassasse a própria dimensão da *teoria política*, apesar de limitar-se a politicidade na esfera resolutiva. Ambos chegaram à mesma conclusão e apostaram no paradigma da politicidade como forma resolutiva, ou seja, na inevitabilidade de sociedades complexas não se centrarem no Estado, de tal forma que a *teoria normativa* passa a ser a essência de suas teorias. Todavia, divergem acerca da construção e fundamentação do *sistema de direitos* e sua relação com o *sistema de justiça*.

A divergência entre a alta *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa encontra-se, justamente, no processo constitutivo do *sistema de direitos*. Enquanto que para John Rawls, a *posição original* garantiria a distribuição equânime de direitos aos indivíduos, sendo estes inalienáveis e imutáveis; para Jürgen Habermas o *sistema de direitos* só pode ser resultado do *uso público da razão*, o que implica em dizer que o *sistema de direitos* deve ser flexível e, portanto, estar aberto às revisões, sempre que necessárias, de tal forma a acompanhar as necessidades das transformações e mudanças sociais. Em um contexto de desintegração do *consenso keynesiano* e de necessária construção de um *consenso liberal*, o *neocontratualismo* habermasiano demonstrou-se mais apropriado, visto que por um lado tornara possível a *ampliação do consenso*, incorporando *frações de classe* das *classes subalternas* ao arco de alianças responsável pela manutenção do *status quo*, a partir da concessão de direitos individuais a grupos subalternizados historicamente, ao mesmo tempo, em que se garantia e viabilizava, objetiva e subjetivamente, as formas

determinativas do novo *padrão de acumulação do capital*; e, por outro, ao incorporar não somente *frações de classe* importantes das *classes subalternas*, mas também conquistando subjetivamente as principais *organizações autônomas* das *classes subalternas* – Sindicatos; Partidos Políticos; e, Movimentos Sociais –, tornara possível a constituição de um novo consenso, fundamentado no avanço da economia política do capital sobre o trabalho – o que, objetivamente, implicara a retirada de um conjunto de *direitos sociais* das *classes subalternas* –. Nestes termos, poder-se-ia observar que o *neocontratualismo* habermasiano atendera completamente as necessidades de construção de um consenso acerca do novo padrão de acumulação do capital, objetiva e subjetivamente, na medida em que por um lado universalizava os direitos civis e políticos, mas pelo outro retirava todos os direitos sociais advindos dos processos de lutas das *classes subalternas*, de tal forma a desintegrar a história e a identidade dessas classes.

O *sistema de direitos* habermasiano está completamente de acordo com uma sociabilidade fundamentada em um *padrão de acumulação flexível*, que necessita, inclusive no âmbito jurídico, desativar as formas fixas de garantias mínimas de direitos. Neste sentido, pode-se dizer que *teoria social* de Habermas convertera-se no principal elemento ideológico de convencimento, formação da opinião e da vontade pública, acerca do processo de *mundialização do capital* – o que o *senso comum* convencionou chamar de *globalização* –.

Por mais problemas que tenha a *theory of justice* rawlsiana – demonstrados em outras partes deste trabalho –, seu fundamento e preocupação central reside na garantia de um *sistema de direitos*, inscrito em sua concepção de *justice as fairness*, e que teria como problema central a construção de um tipo particular de consenso, a partir do qual se pudesse garantir um mínimo de direitos, ou seja, garantir os *direitos fundamentais*. Tratar-se-ia de uma preocupação, ainda que restrita e limitada ao normativismo, com a ampliação de direitos como forma de ampliar a própria concepção de democracia e cidadania. Diferentemente, a *teoria social* habermasiana encontra na flexibilização do *sistema de direitos* o eixo central de seu *neocontratualismo* e, conseqüentemente, de sua *teoria normativa*. Ora, no plano da imediaticidade a proposta *neocontratualista* habermasiana ganha contornos progressistas, na medida em que propõem um *sistema de direitos* aberto e flexível as demandas sociais. Todavia, ao mediatizar tal propositura torna-se possível ter

acesso a sua *função social*. Ou seja, em um contexto de completa desestruturação das principais *organizações autônomas* das *classes subalternas*, estando inclusive, subjetiva e objetivamente, inscritas no marco da cultura política liberal, a propositura de um *sistema de direitos flexível* só poderia beneficiar as *frações de classes dominantes*, melhor posicionadas no processo de administração e organização da vida social, pois a *correlação de forças* tornara-se completamente desigual. O aspecto da aparência progressista fora garantido por Habermas, a partir de sua concepção de *uso público da razão* e da própria construção do consenso, pois no paradigma da *razão comunicativa* o consenso só é, e só pode ser conformado de acordo com a predominância do *princípio do melhor argumento*; e, não de acordo com o poder que cada *fração de classe* ou mesmo as *classes sociais*, possuem em determinada forma de sociabilidade.

Conclusão:

Neste capítulo buscou-se evidenciar o debate de Jürgen Habermas com um dos principais expoentes do *liberalismo renovado*: o filósofo político estadunidense John Rawls. Este processo dialógico culminou na constituição do debate da alta *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa, acerca da constituição do consenso em um contexto de crise social profunda, a partir da qual se colocaria como alternativa de superação a propositura do *liberalismo renovado*, tido enquanto princípio e alicerce de uma mudança de *padrão de acumulação do capital*, bem como de construção da *hegemonia liberal-civil* burguesa no último quartel do século XX. Seria justamente nesse processo que se poderia observar o aprofundamento do processo de *regressão cultural*, apontado por Adorno e Horkheimer na década de 1940.

CAPÍTULO VII: O NEOCONTRATUALISMO HABERMASIANO: A FUSÃO ENTRE *PRINCÍPIO DO DISCURSO* E *FORMA JURÍDICA*.

Introdução:

No capítulo anterior evidenciou-se o debate entre John Rawl e Jürgen Habermas acerca da relação entre *sistema de direitos* e *sistema de justiça*, de tal forma a explicar como um e outro forjaram suas *teorias normativas* como forma de repropositura de uma filosofia constitucionalista, que servisse de princípio primeiro para a propositura de suas concepções *neocontratualistas*. Ao mesmo tempo, buscou-se destacar o caráter de *regressão cultural* que tais teorias representaram em um contexto de *crise de sociabilidade*. Neste capítulo, discutir-se-á de forma detida a concepção de *Estado democrático de direito* na *teoria social* de Habermas, de tal forma a destacar as formas reificadas que mobiliza para legitimar sua *theorie des kommunikativen handelns*.

Parte I: O *fetichismo da autolegislação* como fundamento objetivo e subjetivo do Estado Democrático de Direito.

Assim como na *posição original* ralwsiana, os *direitos fundamentais* aparecem na *teoria da normatividade* de Habermas enquanto direitos *a priorísticos* que os indivíduos atribuem-se, reciprocamente, uns aos outros, de tal forma a emergirem em uma situação de *posição original*, a partir da qual emergiria um tipo de *ser racional igual e livre*, de tal forma a determinarem-se enquanto indivíduos co-associados que regulariam a vida social a partir dos mecanismos do *direito positivo*. Todavia, enquanto o *sistema de direitos* rawlsiano caracteriza-se por ser fechado, de tal forma a garantir os direitos fundamentais de forma inalienável aos indivíduos; o *sistema de direitos* habermasiano caracterizar-se-ia por ser aberto, na medida em que sua característica principal seria a flexibilidade e sua reconstrução permanente, a partir do princípio da *racionalidade comunicativa*.

Nestes termos, a legitimidade do *direito positivo* repousaria justamente neste aspecto de igual liberdade co-associativa, que os indivíduos estabelecer-se-iam entre si de forma *apriorística*. A novidade da *teoria da normatividade* habermasiana, em relação à

teoria da justiça ralwsiana encontrar-se-ia na esfera do *princípio do discurso*. Para Habermas, o *sistema de direitos* seria resultado e, portanto, derivaria da interpretação entre *forma jurídica* e *princípio do discurso*. O *princípio do discurso* caracterizar-se-ia por ser o mecanismo gnosio-epistêmico, a partir do qual Habermas eliminara a tensão entre direito e moral, de tal forma a unificar os princípios universais presentes nas concepções de *autonomia pública* de Rousseau e de *autonomia privada* de Kant, como forma de ampliar o proprio conceito de *autonomia*. Este processo de alargamento da concepção de autonomia acabaria por fundir o *princípio do discurso* e a *forma jurídica*, em sua *teoria da normatividade* e, consequentemente, em seu *neocontratualismo*.

Tratar-se-ia de um movimento lógico-epistêmico, a partir do qual se poderia compreender e expressar a *gênese lógica dos direitos reconstruídos.* Nesse sentido, Habermas compreendera uma relação entre *princípio do discurso* e *forma jurídica*, a partir da qual ocorreria um processo de institucionalização do discurso como forma de garantir a *autonomia pública*; e, ao garanti-la, as próprias ações caminhariam no sentido de conduzir o código jurídico a esfera do *mundo da vida*. O objetivo de Habermas em sua *teoria da normatividade* fora o de fazer com que o direito não repousasse, única e exclusivamente, na *autonomia moral*, como fizera Kant, mas e fundamentalmente, na *autonomia pública* e no *princípio da autolegislação* rousseauniano.

Neste sentido, o *fetichismo da autolegislação* tornara-se a pedra de toque da *teoria da normatividade* de Habermas, na medida em que o núcleo de legitimação do *sistema de direitos* passaria a ser o *princípio democrático*. Em outros termos, tratar-se-ia da *gênese lógica* a partir da qual derivaria o *sistema de direitos*, que se constituíra a partir de uma *petitio principii*, na qual a *forma jurídica* e o *princípio democrático* se fundiriam de *modo cooriginário*. Talvez esta seja a principal chave de leitura da *teoria social* e *política* de Habermas, na medida em que advoga certa *petitio principii*, a partir da qual o *princípio democrático* caracterizar-se-ia por ser a conseqüência lógica do processo de fusão entre *princípio do discurso* e *forma jurídica*, de tal forma a conferir legitimidade tanto ao *sistema de direito positivo*, quanto ao próprio Estado Democrático. A concepção de Estado Democrático de Direito encontrar-se-ia fundamentada neste processo, na medida em que Habermas estabelecera uma relação umbilical, de dependência recíproca, entre os processos de legitimidade de um e outro. Tal relação, de acordo com Habermas, permitira-lhe buscar

certa *cooriginalidade* entre *autonomia publica* e *autonomia privada*, de tal forma a eliminar a contradição entre tais esferas. Caminho bastante percorrido nas e pelas ciências humanas, que passaram a atribuir a Kant a origem e o fundamento dos princípios democráticos, de tal forma a defendê-lo enquanto um dos arautos da democracia moderna.

Neste sentido, o *sistema de direitos* habermasiano fundamentar-se-ia em três categorias de direitos fundamentais (HABERMAS, 1996, p. 122-3), que poderiam ser expressos em termos de garantia das liberdades de: *a) expressão*; *b) organização*; e, *c) proteção jurídica*. Ou seja, a defesa dos *direitos fundamentais* estaria na esfera da garantia dos *direitos civis* e *políticos*, de tal forma a deixar os *direitos sociais*, que comporiam o elemento fundamental das formas determinativas da *cidadania moderna* (MARSHALL, 1950), de fora da forma jurídica, que comporia os *direitos fundamentais*.

Ou seja, a *teoria social* e *política* de Habermas, apesar de tentar, sem sucesso, se desvincular dos princípios autocráticos liberais – pelo menos aparentemente –, está fundamentada na concepção de liberdade e direito liberal, que compreendera o Estado enquanto uma determinação política negativa. Todavia, necessária, na medida em que tenderia, naturalmente, a absolutização do poder; e, portanto, necessitaria ser freado, a partir da garantia irrestrita e incondicional dos *direitos civis*. Neste sentido, sua concepção de liberdade e direito está muito mais próxima de Locke do que de Rousseau. Entretanto, a complexidade da sociedade contemporânea, bem como o *fenômeno do pluralismo*, não lhe permitiria fazer uma defesa direta das concepções de liberdade e direito presentes em Locke; de tal forma que buscara o *princípio da autolegislação* rousseauniana, todavia, sem Rousseau (SILVA, 2013), para constituir um mecanismo de legitimação, tanto ao *sistema de direito*, quanto ao *Estado*; que adornados por um *princípio democrático*, puramente formal, passariam a reproduzir a defesa dos princípios liberais clássicos, contudo, legitimados por um *princípio do discurso* puramente metafísico e abstrato.

O argumento de Habermas seria o de que tais princípios seriam capazes, por si só, independentemente de *tempo* e *espaço*, de orientar a estruturação de toda e qualquer constituição comprometida com os princípios da liberdade, do direito e da democracia, de tal forma a racionalizá-los sob a *forma jurídica*. Tratar-se-ia de um discurso pseudo-científico, que, aparentemente, defendera e sustentara a existência da diversidade e da *autodeterminação dos povos*, a partir da idéia de *multiculturalismo*, na contemporaneidade.

Todavia, seu fundamento encontrar-se-ia no *processo civilizador* ocidental liberal-burguês, que em sua dinâmica e movimento buscou constantemente criar o *convencimento* e, por vezes, a *hegemonia civil*, acerca dos princípios civilizatórios do *livre-mercado* e da *democracia liberal*, que, ao fim e ao cabo, visavam e visam homogeneizar, submeter, *estratificar* e hierarquizar as culturas e os povos. No entanto, apesar destes dois princípios se determinarem reciprocamente, de tal forma a constituírem-se em uma totalidade concreta, na medida em que é a síntese de múltiplas determinações, sua *manifestação fenomênica* os separa em duas esferas.

> The differentiation of the 'economic' and the 'political' is, of course, not simply a theoretical but a practical problem. There is perhaps no greater obstacle to socialist practice than the separation of economic and political struggles which hás typified modern working class movements. If this obstacle were, as many revolutionary socialists have contemptuously suggested, merely the product of a misguided, 'underdeveloped', or 'false' consciousness on the part of the working class, it might be easier to overcome. The tenacity of working class 'economism', however, derives precisely from its correspondence to the realities of capitalism and the ways in which capitalist appropriation and exploitation actually do divide the arenas of economic and political action, and actually do transform certain essential *political* issues—struggles over domination and exploitation that historically have been inextricably bound up with political power—into distinctively 'economic' issues. This 'structural' separation may, indeed, be the most effective defense mechanism available to capital. (WOOD, 1981, p. 67).

A questão fundamental que Habermas tergiversara, fora a de que o *princípio do discurso* fundamenta-se essencialmente na *autonomia privada*. Entretanto, a *fabricação de sistemas* lhe permitira criar o mecanismo do *modo cooriginário* para fazer com que este discurso, puramente privado, pudesse ter algum aspecto de publicidade. Poder-se-ia observar que a legitimidade do *direito positivo* repousaria inteiramente no *principio do discurso* – ou seja, apesar de não defender a tese da existência de um direito natural, como fizera os contratualistas clássicos, partira do pressuposto de sua existência –, de tal forma que a *autonomia privada* convertera-se em um mecanismo chave na obra de Rousseau, pois somente a partir dela é que se poderia conceber a categoria e o *plano da intersubjetividade*, na e a partir da qual se desenvolveria o *princípio democrático*.

Nestes termos, a *teoria social* e *política* de Habermas garantiria o *princípio da liberdade subjetiva*, ao mesmo tempo, em que garantiria a *autodeterminação dos povos*. Na

teoria social e *política* habermasiana a *esfera pública* depende única e exclusivamente das determinações da *esfera privada*. Ou seja, se quisermos dizer de uma maneira acessível ao *senso comum*, a garantia da liberdade advinda do *livre-mercado*, praticado na e pela *sociedade civil-burguesa* é o elemento necessário a garantia da existência de uma *esfera pública*, fundamentada em um *princípio democrático*, no e a partir do qual se deve compreender o *Estado liberal-burguês*. O *modo cooriginário* permitira a Habermas defender os pressupostos do liberalismo clássico, a partir da garantia da *autonomia privada*, entretanto, compreendendo o *princípio do direito* enquanto determinação da *autonomia pública*. Assim, unificaria em um mesmo sistema *autonomia privada* e *pública*, de tal forma a operacionalizar a tensão entre *facticidade* e *validade*, de tal forma a constituir um tipo de discurso, a partir do qual os *direitos fundamentais* acabariam por ordenar juridicamente o *uso público da liberdade comunicativa*, determinada sob a forma dos *direitos individuais*. Neste sentido, a *esfera publica* habermasiana converter-se-ia em um mecanismo sócio-cultural e político-econômico, de defesa, irrestrita e ilimitada, dos interesses privados. Tratar-se-ia de uma *teoria da normatividade*, que retiraria sua *legitimidade* da própria *legalidade*, na medida em que fora constituída a partir de um sofisticado *princípio do discurso*, no qual a concepção de *autonomia* se vincularia diretamente a *força ilocucionária*, que estaria essencialmente articulada a idéia de certo tipo de *ação* e a *racionalidade comunicativa*.

> [...] de um lado, por meio de leis coercitivas que tornam iguais liberdades compatíveis, desatrela a escolha auto-interessada de sujeitos individuais orientados por preferências individuais; de outro lado, mobiliza e unifica, na prática da legislação, a liberdade comunicativa dos cidadãos, presumivelmente orientada para o bem comum. (HABERMAS, 1996, p.129-30).

Dentro desta concepção, o indivíduo determinar-se-ia em *sujeito de direito*, elevando-se ao *status* de cidadão, a partir do qual passaria a ser compreendido enquanto *ser racional igual e livre* – para usar uma categorial de John Rawls –, responsável pelo cumprimento de um *ordenamento jurídico* criado por si próprio. Nestes termos, *autonomia privada* e *pública* passariam a se relacionar umbilicalmente, na medida em que a existência de uma dependeria, única e exclusivamente, da existência da outra.

Habermas teria razão ao afirmar a existência desta relação de dependência recíproca, na medida em que não se poderia separar *Estado* e *Sociedade civil-burguesa* (SILVA, 2012a). Ora, para Habermas a *esfera pública* só poderia ser constituída a partir da garantia do *status* de *cidadãos iguais* e *livres,* na medida em que tais cidadãos assumiriam a responsabilidade de *formação da opinião* e da *vontade comum*, como forma de constituir seus direitos e deveres dentro de um *ordenamento jurídico*. Criar-se-ia a ilusão de que o *status*, conferido a todos, de *cidadãos iguais* e *livres,* garantiria que todos pudessem participar e deliberar acerca do exercício da liberdade comunicativa. Todavia, o *status* caracteriza-se por ser uma determinação sócio-metabólica de *estratificação social*, que neste caso delimita o campo de ação dos indivíduos de acordo com sua inserção sócio-cultural e político-econômica na *sociedade civil-burguesa*, de tal forma a instituir *cidadãos de primeira categoria* – aqueles que estão aptos a definir a pauta acerca da *esfera pública* e do *bem comum*, bem como deliberar sobre ela –, e, *cidadãos de segunda categoria*, que seriam incorporados em esferas participativas, enquanto mecanismo de legitimação dos processos. Tratar-se-ia de uma sofisticação do *fetichismo da autolegislação*, como forma de estruturar tipos de *consenso* que permitiria o *bloco no poder* operacionalizar processos de governança, mesmo em contextos de crises econômicas e, por vezes, políticas, profundas; pois ocultaria a crise essencial, que se encontraria nos marcos da própria sociabilidade. Ou seja, tratar-se-ia de uma crise sócio-cultural sistêmica.

> *Somente a consciência do proletariado pode mostrar a saída para a crise do capitalismo*. Enquanto não existir essa consciência, a crise será permanente, retornará ao seu ponto de partida, após infinitos sofrimentos e terríveis atalhos, a lição pedagógica da história conclui o processo da consciência no proletariado e coloca-lhe nas mãos a condução da história. Nesse momento, o proletariado não tem escolha. Ele tem de se tornar classe, como disse Marx, não somente 'em relação ao capital' mas 'para si mesmo'; isto é, elevar a necessidade econômica de sua luta de classe ao nível de uma vontade consciente, de uma consciência de classe viva. Os pacifistas e humanitaristas da luta de classes, que trabalham voluntária ou involuntariamente para retardar esse processo de crise já tão longo e doloroso, ficariam apavorados se compreendessem quanto sofrimento infligem ao proletariado prolongando essa lição. Pois o proletariado não pode furtar-se à sua vocação. Trata-se de saber apenas quanto deve sofrer ainda antes de alcançar a maturidade ideológica, o conhecimento correto de sua situação de classe, a consciência de classe. (LUKÁCS, 2012, p.183-4).

A *teoria social* e *política* de Habermas colocara-se a *função social* de responder a uma crise profunda de sociabilidade, ou seja, de responder a uma crise da sociedade burguesa na sua totalidade. Neste sentido, o conhecimento enquanto realidade objetiva desta formação sócio-metabólica passa a ser instrumentalizado e operacionalizado por um *criador de sistemas*, que criara e articulara mecanismos de consenso como forma de administrar a crise social, devido à insuperabilidade da crise, como apontara Lukács. Uma parte considerável da *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa, citados neste trabalho, apontou claramente para a *ingovernabilidade da democracia*. Todavia, a crise de governança é mera manifestação fenomênica, visto que sua essencialidade encontra-se justamente em sua cultura social. Um dos méritos de Habermas é justamente este. Ou seja, criar um sistema de análise teórico-prático, a partir do qual pudesse operacionalizar o conhecimento e o próprio convencimento, a partir da cotidianidade. Ou seja, a sofisticada concepção do *princípio do discurso*, fundido a esfera *formal jurídica*, recoloca o *fetichismo da autolegislação* a partir da perspectiva sócio-cultural, que ao fim e ao cabo se desdobra na legitimação das esferas determinativas da política e da economia.

A *crise de sociabilidade* apresentar-se-ia assim, enquanto *crise da modernidade* ou enquanto *crise da razão moderna*, que passaria, dentro de seus contornos, a reafirmar um ser *em-si-mesmado*, que se orientaria no e pelo irracionalismo. Neste sentido, apesar da completude de tal crise, as *classes subalternas* restringir-se-iam a mera crítica da *reificação*, restringindo-se a uma mera elevação negativa acima daquilo que é negado. Tal questão manifesta-se, claramente, nos mais diversos aspectos dos *Movimentos* e/ou *Partidos Políticos*, anticapitalistas, de tal forma a expressar uma consciência ainda restrita e, no limite, *reificada*.

Neste sentido, o anticapitalismo converter-se-ia na forma *reificada* da construção dos *novos consensos* e dos *novos contratos*, na medida em que seus *intelectuais orgânicos* demonstrar-se-iam incapazes de elevarem-se, educarem-se e serem educados, em direção a uma nova sociabilidade, de tal forma a contentarem-se com uma crítica resignada, por vezes, incapaz de compreender a natureza e o fundamento do capital; e, ao mesmo tempo, incapaz de constituir teleologicamente uma *reforma intelectual* e *moral* capaz de superar tal sociabilidade. Assim, os *Movimentos* e/ou *Partidos Políticos*, anticapitalistas, tornam-se incapazes de tornarem-se *Sociais*, na medida em que restringeram suas ações a esfera da

politicidade, na qual prevelecera a fusão do *princípio do discurso* e a *forma jurídica*. Nestes termos, as próprias organizações das *classes subalternas* passaram a compor as novas formas de consenso; por um lado, devido à *hegemonia civil* da qual desfruta o *social-liberalismo;* e, por outro, devido os limites de tais organizações, que se demonstraram incapazes de passar da esfera da politicidade para a *esfera social*. Ou em termos gramscianos, incapazes de fazer de seu movimento o *princípio educativo* de uma nova *reforma moral* e *intelectual*. Diz-se isso, justamente, porque o processo de legitimação do *direito positivo*, por si só não o conduz a *validade* (BOBBIO, 2008); necessita de um conjunto de organizações institucionais, que adotem um conjunto de deliberações sociais vinculantes, pois somente a partir de tal estrutura jurídico-política, de caráter deliberativo e geral, poderiam expressar a legitimidade e entrar em vigor, bem como se tornar medida coercitiva de fato.

Como nos esclarecera Norberto Bobbio:

> […] o Direito é uma estrutura formal e, enquanto tal, pode ser aplicada a qualquer tipo de sociedade, que é uma técnica da organização social, aplicável a qualquer relação econômica, dado que sua característica não é referir-se a esta ou àquela relação, mas ser um ordenamento coercitivo de toda relação humana possível e como tal diferente de um sistema de normas morais, religiosas ou consuetudinárias. Em outras palavras, o que caracteriza o direito como técnica social especial é a organização do poder coercitivo. […] (BOBBIO, 2008, p.46).

Ora, não se pode compreender a *validade do direito* fora da organização institucional de caráter jurídico-político do poder coercitivo, na medida em que só "[…] existe Direito onde existe um sistema de regras de comportamento, válidas e eficazes […]" (BOBBIO, 2008, p.46). Neste sentido, não se pode separar o direito das instituições políticas públicas, muito menos do arranjo político-institucional a partir do qual se exerce o poder. Assim, pode-se dizer que direito e poder são determinações sócio-metabólicas de um mesmo processo, que se complementam, na medida em que estabelecem uma relação de dependência recíproca no Estado moderno. Eis o porquê ser um absurdo lógico-metodológico, bem como histórico-social, compreender o direito enquanto puro e axiologicamente neutro, como quisera Kelsen. O Estado surge, justamente, em decorrência desta necessidade imperiosa advinda da *relação interna entre direito e poder político* (HABERMAS, 1996, p.134), na medida em que para a consolidação e manutenção do

poder, torna-se necessário constituir um conjunto de organizações institucionais legitimas para se executar as medidas coercitivas necessárias ao cumprimento da legalidade.

Como o *direito positivo* não é um dado da natureza, mas uma *relação social* de *dominação* – ou seja, o direito é um fenômeno social particular das *sociedades de classes* –, na medida em que os direitos constitutivos do Estado moderno – como os da *igual liberdade* – são impostos a todos para ter *validade*, pelo menos no âmbito formal, sua determinação sócio-metabólica só pode ser a da constituição de uma *igual liberdade* relativa, na medida em que são consubstanciadas pelo *status* e pela *estratificação social*. Neste sentido, o *sistema de direitos* só poderia obter *validade* a partir de um Estado instituído, que fosse capaz de impô-lo a todos, permanentemente. Por isso o direito não pode ser compreendido enquanto determinação mediativa da liberdade, na medida em que se trata do momento coercitivo da *esfera política* e, portanto, tal liberdade só é, e, só pode ser negativa, restrita e limitada; e, ao mesmo tempo, condicionada a posição que cada indivíduo ocuparia na *estratificação social*, bem como na conformação das próprias *classes sociais*. Todavia, será justamente esta relação, indissociável, no Estado Moderno, entre *sistema de direitos* e *poder político*, o núcleo de legitimação da *dominação* liberal-burguesa. A *teoria social* e *política* de Habermas, por um lado, no plano da captura da subjetividade, de suas determinações e da constituição do convencimento, fundamentara-se no caráter irracional da pragmática-formal e lingüística; por outro, no plano da objetividade, no qual repousara a racionalidade, fundamentara-se justamente neste núcleo relacional estabelecido entre *sistema de direitos* e *poder político*. Pode-se observar que o irracionalismo habermasiano, não é generalizado, mas e fundamentalmente, seletivo. Uma e outra parte, razão e irracionalismo, possuem *funções sociais*, *claras* e *distintas*, na *teoria social* e *política* de Jürgen Habermas.

No âmbito do pensamento liberal-burguês, tal relação irá aparecer enquanto relação lógico-metodológico, pois o discurso *apologético-burguês* irá defender a tese de que não se pode compreender o *poder político* enquanto justaposição externa que se impõe ao direito, mas como pressuposto do direito, estabelecido na própria forma do direito. Tal argumento orienta-se justamente na e pela perspectiva ideológica de defesa do direito enquanto neutro e imparcial; e, portanto, a forma mediativa mais elevada para a garantia e efetividade da liberdade e, conseqüentemente, da justiça. Assim sendo, legitima-se por um lado o *poder*

coercitivo, de imposição da concepção de liberdade liberal-burguesa fundamentada na *igual-liberdade* formal; e, por outro, legitima-se o *poder político*, pois se fundamenta em um código jurídico instituído para garantir sua neutralidade e imparcialidade frente aos *sujeitos de direito*.

Neste sentido, o *sujeito de direito* só poderia ser uma determinação sócio-metabólica *reificada*, na medida em que suas determinações caracterizar-se-iam por ser formas de absolutização de um universal abstrato, que se imporiam a todos, independentemente das particularidades, a partir de um código jurídico que legitimaria o *poder coercitivo* do Estado, independentemente de *tempo* e *espaço*. Portanto, quando os *Movimentos* e *Partidos Políticos*, anticapitalistas, apostam e pontam para a universalização do *sujeito de direito* ou se quisermos, para a universalização da *cidadania*, enquanto elemento de *emancipação humana*, recompõem e reforça as determinações do *fetichismo da autolegislação* e, portanto, auxiliam na constituição do *convencimento* e, por vezes, da *hegemonia civil* liberal-burguesa. A esta determinação sócio-metabólica, denominar-se-ia *Estado de Direito*.

Ora, a *forma* e o *conteúdo* do *Estado de Direito* expressam, de maneira *clara* e *distinta*, a natureza e a *função social* do *Estado de Direito* na sociedade moderna. Neste sentido, como alertara Maquiavel há quase 500 anos, nenhum tipo de poder se mantém somente pela força. O *Estado de Direito* apesar de desfrutar de certa legitimidade, pelo menos em sua estrutura interna, necessita articular um conjunto de princípios a partir dos quais tal legitimidade lógico-racional, aparentemente, neutra e imparcial, pudesse determinar-se objetivamente na vida social, de tal forma a educar o homem comum para que pudesse compartilhar de tais pressupostos. Na medida em que a *forma* e o *conteúdo* do *Estado de Direito* se caracteriza, única e exclusivamente, pelo monopólio legitimo da força; necessita da aceitação, ativa ou passiva, do conjunto de indivíduos que compõem a estrutura social. Seria, justamente, neste ponto que a *theorie des kommunikativen handelns* de Habermas operaria. Neste instante, entraria em cena a concepção teórico-discursiva da inter-relação entre *autonomia privada* e *autonomia pública*, enquanto determinações lógicas *co-originárias*, defendida por Habermas. Assim, o *sistema de direitos*, bem como o *poder político* apareceriam enquanto formas *reificadas*, na medida em que se ocultaria sua determinação sócio-metabólica, bem como sua *função social*; pois tais determinações não

apareceriam enquanto *relação social* de *dominação* de uma *classe* sobre a outra – o movimento e dinâmica das *classes sociais* desapareceriam, restando apenas os indivíduos isoladamente que decidiriam de forma igual e livre por adotarem determinado ordenamento jurídico para regular a vida social e garantir a igual liberdade –, mas como processo legislativo legítimo, advindo da *vontade geral* e, portanto, forma consubstanciada na e pela *soberania popular*. Ou seja, há uma inversão lógico-metodológica, bem como histórico-social do processo.

Assim, a forma e o conteúdo do *Estado de Direito*, passariam a serem vistas enquanto determinação de uma *vontade geral*, universal e abstrata, que ao se absolutizar instituiu a democracia enquanto elemento de legitimação do processo. Ora, somente a partir desta nova (re)composição do *fetichismo da autolegislação* que se poderia compreender a idéia de *Estado Democrático de Direito*. Como do ponto de vista racional não se torna possível defender tamanha desonestidade intelectual, o cenário de *crise de sociabilidade* tornou-se terreno fértil ao irracionalismo, enquanto forma determinativa de dominação, na medida em que desloca as questões objetivas para esferas puramente subjetivas. Como competente *fabricador de sistemas*, Habermas defendera a tese de que no *nível pós-tradicional de justificação*, todo e qualquer *sistema de direitos* só se tornaria legítimo na medida em que adviesse do *princípio democrático*, ou seja, que adviesse da *autolegislação* e, portanto, de acordo com Habermas, só poderia se fundamentar em um processo *discursivo intersubjetivo* de *formação da vontade* e da *opinião*.

Não por um acaso, a partir da abertura da *crise estrutural do capital* na década de 1970, todas as reivindicações das *classes subalternas*, bem como suas organizações, fundamentaram-se no discurso da universalização da forma do *sujeito de direito*, ou, em outros termos, na reivindicação da *cidadania* e dos *direitos humanos*. A forma *reificada* do *sujeito direito* fragmentara e pulverizara a concepção de *classes sociais*, que passara a esfera dos indivíduos isolados em mônadas individual-singulares, no máximo, quando relativamente organizados, identificados em *grupos sociais*, caracterizados política e ideologicamente enquanto *minorias*. Este fora e é o novo paradigma de legitimação do *Estado Democrático de Direito* e de recomposição do *fetichismo da autolegislação*. Dissolver a concepção de *classes sociais*, bem como as *organizações autônomas* que

expressavam tais determinações, fora a primeira tarefa do novo arranjo político-institucional de caráter neoliberal (SILVA, 2013).

Importante destacar que a *teoria social* e *política* habermasiana dissolvera a própria concepção de sujeito, de tal forma que as relações de *interação* e *cooperação social* foram transferidas do nível da *sociabilidade* e, portanto, do *tempo* e *espaço* particular, no e pelo qual o *ser social* se determinara, objetiva e subjetivamente, para a esfera da comunicação metafísica, universal e universalizante. A comunicação aparece na *teoria social* e *política* de Habermas como uma entidade metafísica idealista transcendental que se autodetermina. Neste sentido, tal entidade metafísica apareceria aos olhos do homem comum como a manifestação de um poder anônimo diluído, que devido as suas características de circulação pelas mais diversas esferas, desde fóruns particulares a instituições legislativas, seriam capaz de interligar o *poder administrativo* à *vontade geral*. Tratar-se-ia de certa operacionalização sistêmico-epistêmica, a partir da qual o Estado estaria umbilicalmente ligado a vontade dos cidadãos a partir de um determinado ordenamento jurídico, bem como das instituições que lhe atribuem validade. Um jogo de palavras e conceitos extremamente hábil, que elimina os sujeitos sociais e os dissolve em mecanismos de comunicação intersubjetivos. Ora, como bem demonstrara Marx:

> [...] quando o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como problema central e estrutura da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa. (LUKÁCS, 2012, p.193).

Este processo de mercadorização da vida social se determina inclusive no *sistema político*, de tal forma que os *processos político-eleitorais*, bem como *deliberativos*, principalmente sob a égide do *liberalismo renovado* tendem a aprofundar processos abertos de corrupção e *plutocratização* dos *sistemas políticos*, na medida em que cada ato e ritual do processo tendem a funcionar enquanto mercadorias. Enquanto mercadorias, o voto, as leis, as candidaturas, as eleições, os processos decisórios parlamentares, as decisões judiciais, as ações do chefe de Estado e de governo, convertem-se em *mercadorias*, na medida em que se determina única e exclusivamente enquanto *valor de troca*. Assim, pode-

se definir o *liberalismo renovado* enquanto determinação acabada do *processo de plutocratização*, na medida em que acentua o *processo de concentração* e *centralização* do capital. Como o *fetichismo* caracteriza-se por ser um fenômeno social particular da sociedade capitalista, suas formas determinativas também o são, inclusive na esfera da política. É, justamente, a esta particularidade, a partir da qual se construíra o convencimento e a *hegemonia civil* da burguesia, enquanto *classe dominante*, que chamamos de *fetichismo da autolegislação*. Neste sentido, a forma e o conteúdo que a política assume só pode ser *reificado*, na medida em que as próprias *classes dominantes* se submetem a este processo *ideo-reflexivo* estranhado. Ora, assim sendo, qualquer concepção de sociabilidade que pretenda superar a sociabilidade capitalista deve ter como fundamento primígeno a eliminação da política enquanto processo mediativo da vida social.

No paradigma do Estado de Direito habermasiano não existem sujeitos sociais, na medida em que a *soberania popular* passa a se consubstanciar em formas de comunicação diluídas, que visam, única e exclusivamente, estabelecer um conjunto de relações abstratas entre *poder comunicativo* e *poder administrativo*. Na medida em que consegue operacionalizar, no âmbito da esfera epistêmica, tal relação, Habermas institui um campo de leitura metafísico, a partir do qual se pode relacionar o *Estado* e a *vontade geral*. Para não expor a exata relação entre direito e poder – que é, justamente, a questão da tensão entre *facticidade* e *validade*, a qual o próprio autor chama atenção –, Habermas a desloca para sua teoria da linguagem, na qual esta determina-se enquanto atividade governada por normas. Tratar-se-ia de adotar o mecanismo de uma *petitio principii* como forma de se legitimar, a partir da legalidade, as múltiplas formas de poder instituído, bem como o arranjo político-institucional vigente a partir do reconhecimento da legitimidade das normas. Quando se expõe a breve definição do Estado, reconhecida por Max Weber – *"Todo Estado se fundamenta na força"* –, bem como sua conclusão acerca disso *"[...] se só existissem estruturas sociais de que a violência estivesse ausente, o conceito de Estado teria também desaparecido [...]"* (WEBER, 1968, p.56), a tensão entre *facticidade* e *validade* se expressa de maneira *clara* e *distinta*; é, justamente, esta tensão que Habermas busca mistificar, na medida em que cada vez mais os Estados liberal-burgueses carece de legitimidade, pois o processo de avanço do capitalismo – em suas determinações constantes de *concentração* e *centralização do capital* – cada vez necessita mais de um *Estado Força*.

Quase como se eliminasse a outra face do centauro *Quironte*, igualando-o aos demais centauros. Neste marco histórico-cultural, a democracia moderna, limitada e restrita, pela própria dinâmica do capital, cada vez se demonstra menos eficaz no processo de legitimação de tal sociabilidade.

A cientista política estadunidense Elen Wood expressa à tensão entre *facticidade* e *validade* expressa por Habermas em *The Separation of the Economic and the Political in Capitalism* (WOOD, 1981). Neste trabalho, Wood demonstrou a necessidade que a *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa tem de se separar as esferas da política e da economia, como forma de legitimar a sociabilidade regida pelo capital. Neste sentido, propõe a retomada dos princípios onto-epistêmicos marxianos, enquanto *práxis*, capaz de recompor os fios da história a partir de uma concepção de *totalidade*.

> The intention of Marxism is to provide a theoretical foundation for interpreting the world in order to change it. This is not na empty slogan. It has—or ought to have—a very precise meaning. It means that Marxism seeks a particular kind of knowledge, one which is uniquely capable of illuminating the principles of historical movement and, at least implicitly, the points at which political action can most effectively intervene. This is not to say that the object of Marxist theory is to discover a 'scientific' programme or technique of political action. Rather, the purpose is to provide a mode of analysis especially well equipped to explore the terrain on which political action must take place. It can, however, be argued that Marxism since Marx has often lost sight of his theoretical project and its quintessentially political character. In particular, this is so to the extent that Marxists have, in various forms, perpetuated the rigid conceptual separation of the 'economic' and the 'political' which has served *bourgeois* ideology so well ever since the classical economists discovered the 'economy' in the abstract and began emptying capitalism of its social and political content". (WOOD, 1981, p. 66).

Ora, compreender o processo sócio-metabólico do capitalismo em uma perspectiva da totalidade significa desvendar as mistificações inscritas na subjetividade do *senso comum* e expressas na e pela *apologética burguesa* da *intelectualidade orgânica* das *classes dominantes*. Obviamente, que tais determinações não são um dado da natureza que se apresenta à realidade em sua totalidade. Antes o contrário, apresenta-se a partir de manifestações fenomênicas, aparentemente isoladas, que necessitam da recomposição do fio da história, como forma de se compreender o processo em sua totalidade. Quando Habermas desloca a tensão entre *facticidade* e *validade* para a esfera da comunicação, o seu intuito é o de justamente reproduzir o conteúdo manifesto no *senso comum*, a partir do qual

se oculta todo o processo constitutivo de uma forma de sociabilidade, inscrita em uma forma de dominação específica.

Assim, o real e o ilusório se confundem e se relacionam, de tal forma que os mecanismos de convencimento se recompõem sócio-cultural e política-economicamente. Assim, a forma jurídico-política, bem como suas determinações sócio-culturais, presentes em determinado arranjo político-institucional forjado, ocultam a contradição existente entre *igual-liberdade jurídica*, garantida por uma esfera aparentemente pública, virtuosa e voltada ao *bem comum* e a *vida boa*; e, a *desigual-liberdade real*, expressa em uma *sociedade civil-burguesa*, que deve ter sua dinâmica garantida por aquela esfera pública e virtuosa – todavia sem a sua aparente intervenção –, na medida em que a liberdade moderna repousa nesta esfera da sociabilidade. Em tal esfera, os *sujeitos desiguais* são obrigados a concorrem desigualmente entre si, de tal forma a dinamizar e estimular um tipo de sociabilidade, na qual a liberdade restringe-se a negociar o preço da reprodução biológica e social da *força de trabalho*. Por outro lado, os *sujeitos iguais*, concorrem entre si para determinar os termos e os mecanismos de dominação hegemônicos em tal sociabilidade. Mesmo que tal contradição apareça de forma intuitiva no nível da *manifestação fenomênica* e, portanto, do *senso comum*, suas formas e seu conteúdo mediativo são ocultados na e pela dinâmica da sociabilidade, bem como por sua própria *intelectualidade orgânica*, que visa afirmar a cotidianidade imediata como forma mediativa do real.

> The fundamental secret of capitalist production disclosed by Marx—the secret that political economy systematically concealed, making it finally incapable of accounting for capitalist accumulation—concerns the social relation and the disposition of power that obtains between the worker and the capitalist to whom he sells his labour-power. This secret has a corollary: that the disposition of power between the individual capitalist and worker has as its condition the political configuration of society as a whole—the balance of class forces and the powers of the state which permit the expropriation of the direct producer, the maintenance of absolute private property for the capitalist, and his control over production and appropriation. (WOOD, 1981, p. 68).

Neste sentido, as instituições liberal-burguesas de ensino exercem um papel fundamental, na medida em que adéquam sua forma administrativo-organizativa – projeto político pedagógicos; currículo; diretrizes curriculares; teorias pedagógicas; processos avaliativos; produção do conheceimento; concepção de ética, bem-estar e vida boa – a

reprodução da sociabilidade, tal qual se apresenta no nível da cotidianidade. Não por um acaso, Habermas incorpora diversos aspectos do *construtivismo* piagetiano, enquanto mecanismo de construção de sua *teoria social* e *política*. Assim, o próprio processo de produção e reprodução da cultura social parace dissociar-se das esferas, econômica e política.

> The differentiation of the economic sphere in capitalism, then, can be summed up as follows: the social functions of production and distribution, surplus extraction and appropriation, and the allocation of social labour are, so to speak, privatized and they are achieved by 'nonauthoritative', non-political means. In other words, the social allocation of resources and labour does not, on the whole, take place by means of political direction, communal deliberation, hereditary duty, custom, or religious obligation, but rather through the mechanisms of commodity exchange. The powers of surplus appropriation and exploitation do not rest directly on relations of juridical or political dependence but are based on a contractual relation between 'free' producers—juridically free and free from the means of production—and an appropriator Who has absolute private property in the means of production." (WOOD, 1981, p. 81).

A *teoria da normativiadade* habermasiana, utiliza-se desse procedimento lógico-metodológico de separação e autonomização das esferas e determinações sociais, como forma de legitimação de sua *teoria social*. Assim, o conhecimento, a cultura, a economia, a política, assim como a própria linguagem e comunicação, aparecem, na *teoria social* e *política* de Habermas, de forma isolada, como se se autodeterminassem, se autoinstituissem; e, somente depois disso passariam a se relacionarem de forma autônoma umas com as outras; cada qual preservando sua autonomia. As *patologias sociais* adviriam justamente da intervenção de uma esfera sobre a outra; ou, como o próprio Habermas argumatara, da *colonização do mundo da vida pelo sistema*.

O diagnóstico de Habermas buscara demonstrar os efeitos das patologias, sem inteligá-los a causa, que como o próprio autor apontou, caracteriza-se por ser sistêmica. No entanto, a concepção de sistema de Habermas caracteriza-se por ser fragmentada, na medida em que se apresenta sob a forma subsistêmica, de tal forma a desdobrar-se em *poder administrativo* e *poder econômico*, que inclusive encontram-se separados do *mundo da vida*. Ou seja, trata-se de um conjunto de subsistemas, sem relação sistêmica que os identifique em uma totalidade. O antídoto habermasiano para tal enfermidade repousaria nas formas determinativas do direito, visto que o direito emergiria na *teoria da*

normatividade habermasiana enquanto determinação que por si só reivindicaria *validade normativa*. O Estado Moderno, por outro lado, caracterizar-se-ia pela concentração do *poder administrativo*. Entretanto, o faria a partir da concentração e do monopólio da violência, para o qual reivindicaria legitimidade. Neste sentido, necessitaria de constantes acordos para reivindicar legitimidade. Pode-se observar que o direito emerge enquanto uma entidade metafísica, sem lastro sócio-cultural e político-econômico, que se autoconstitui e se autodetermina, a fim de salvar a humanidade profano-mundana de todos os seus pecados e enfermidades. O direito converte-se em *catarse* na sociedade contemporânea, necessária a depuração de todos os pecados cometidos na e pela razão moderna.

Dentro desse paradigma e a partir de tal diagnóstico, Habermas argumentara que o *complexo direito-poder* caracterizaria o processo de transição de *sociedades de parentesco* para as *sociedades modernas*. A partir de tal leitura, Habermas criticara o paradigma do *contrato social* clássico, na medida em que a saída racional proposta pelos *contratualistas clássicos* fora justamente a idéia hipotética de uma posição original a partir da qual todos, no processo de exercício de sua liberdade, teriam decidido instituir um poder político legítimo, que ao concentrar o monopólio da violência seria capaz de garantir a igual liberdade. Esta saída hipotética acabaria por atribuir legitimidade ao Estado Moderno. Eis, o porquê que alguns teóricos defenderam que não se poderia observa um *neocontratualismo* em Habermas; justamente, porque há uma aparente crítica – ou uma psedo-crítica, como se tentara demonstrar neste trabalho – a concepção contratualista.

Jürgen Habermas buscara articular em sua *teoria social* um conjunto de categorias a partir das quais pudesse identificar um conjunto de instituições pré-políticas – uma contradição em termos, se tomarmos como base a definição de instituições políticas modernas –, a partir das quais as *sociedades de parentesco* teriam se organizado e gerado princípios de *coesão social*. Neste sentido, irá estabelecer uma relação entre o *poder político* moderno e o *poder* estabelecido em *sociedades de parentesco*. Em tais formações sociais, argumentara Habermas (1996), o poder fundamentava-se em relações de prestígio mítico-sagradas, a partir das quais se instituíra um conjunto de *normas de comportamento reconhecidas* por todos. O *contratualismo clássico* teria ignorado estas formas de *integração social*, que dentro de sua estrutura administrativo-organizacional teria constituído um conjunto de *instituições pré-políticas* como forma de resolver os conflitos e

formar a vontade coletiva, de seus membros. Habermas (1996) buscara evidenciar os fundamentos de uma forma de *integração social*, a partir da qual se poderia estabelecer outro tipo de relação entre direito e poder. Tratar-se-ia de criar um modelo de análise a partir do qual se ignoraria todo o processo sócio-metabólico constitutivo das formas determinativas da sociabilidade moderna; de tal forma a estabelecer relações com outras formações sociais que em nada se assemelham as formações sociais que nascem na sociedade moderna. Ao fim e ao cabo, a *teoria social* e *política* de Habermas advogara não o fim da história como fisera Fukuyama, mas sua inexistência.

Em contraposição a *tese contratualista* – pelo menos em sua esfera aparente –, Habermas (1996, p.141) propusera a *constituição cooriginária do direito vinculante ao poder político*. Como, na *teoria da normatividade* habermasiana, o direito reivindica *validade normativa*, independentemente de sua positividade; o direito, em sociedades arcaicas apresentar-se-ia sob a forma de um *direito sagrado*, a partir do qual o líder político-religioso reivindicaria certa *autoridade normativa*. Na medida em que o fazia, sua legitimidade passaria a repousar justamente neste aspecto de *autoridade normativa*. Ora, de acordo com tal argumentação o poder instituído alcançaria *validade normativa* pela autorização do *direito sagrado* e pelo *poder social*. Neste sentido, Habermas argumentara que de tal processo teria se originado o *poder político* e o *direito vinculante*. Enquanto que por um lado, a *tese contratualista* caracteriza-se por ser racional, na medida em que parte de determinações lógico-epistêmicas, de caráter racional para explicar um processo de transição de uma forma societal a outra. Mesmo que tais explicações limitassem-se a esfera metafísica, tais pressupostos buscavam laicizar as determinações sagradas, de tal forma a racionalizá-las, como forma de se constituir explicações concretas as novas determinações sócio-culturais e político-econômicas – restritas em seus próprios contornos. Por outro, Habermas propõe uma nova forma de mistificação das determinações sócio-culturais e político-econômicas, como forma de compreendê-las no marco do irracionalismo de determinações celestiais e sagradas, destituídas na modernidade de qualquer essência ética. Os primeiros explicam as determinações político-econômicas a partir do estabelecimento do *contrato social*, fundamentado em um sujeito metafísico e abstarto que se universaliza; o segundo as explica a partir de certa *constituição cooriginária do direito vinculante ao poder político* – como se uma e outra determinação fossem dados *apriorísticos*; e, em um

determinado momento decidiriam por si só se relacionarem e fundar as instituições políticas modernas –, todavia, sem um sujeito social que a consubstanciasse concretamente.

Torna-se importante destacar que na *teoria social* habermasiana não existe sujeito. Talvez seja este o ponto que o diferencia do *contratualismo clássico* e o conduz ao *irracionalismo*. Segundo Habermas (1996), teria sido justamente o caráter da *constituição cooriginária do direito vinculante ao poder político* que teria tornado possível a constituição da forma organizada da autoridade do Estado. Tratar-se-ia da adoção de uma *petitio principii*, a partir da qual, o direito legítimaria o poder político e, ao fazê-lo, o poder político legítimo utilizar-se-ia do direito vinculante, como forma de organizar-se institucionalmente. Neste sentido, a autoridade política instituída constituiria-se enquanto legítima, na medida em que se caracterizaria por ser uma *autoridade normativa*, de tal forma que as decisões políticas tomadas poderiam se converter em decisões juridicamente vinculantes. Tratar-se-ia de criar certa sinonímia entre *direito* e *justiça*, na medida em que aquele passa a ser concebido enquanto fonte de justiça, independentemente de seu conteúdo.

Poder-se-ia observar uma *teoria da justiça normativa* em Habermas que se desdobra, fundamentalmente, devido sua *teoria da normatividade*. Neste momento, o direito adquiriria uma nova dimensão na *teoria social* e *política* de Habermas, na medida em que por um lado, carcaterizar-se-ia por ser instrumento de coerção; e, por outro, processo de *integração social*, a partir do qual se legitimaria o poder político vigente.

Parte II: A filosofia hegeliana como síntese objetiva e subjetiva do *Iluminismo*: os limites do projeto civilizatório e da razão moderna.

A luz de todo o processo histórico em curso na Europa do final do século XVIII e início de XIX, Hegel buscara apreender as transformações em curso no velho continente. Constituído através da lógica especulativa do conceito, Hegel desenvolvera um conceito central no seu *sistema filosófico*, ou seja, o conceito de *eticidade*. A partir desta categoria cognitiva, Hegel pretendia resgatar a idéia de substancialidade ético-política, presente no mundo Antigo, de tal forma a conciliá-la ao livre desenvolvimento da liberdade subjetiva – fenômeno particular da *Era Moderna*. Se por um lado a particularidade inaugura uma

liberdade subjetiva, que confere ao indivíduo o direito inalienável a particularidades, por outro, a universalidade constituir-se-ia em um sistema puramente exterior ao indivíduo – a concepção de indivíduo universal –; e, converte-se ao mesmo tempo como única e exclusiva forma mediativa para a realização das finalidades particulares. As categorias lógico-especulativas, universalidade e particularidade, pelas quais Hegel operara cindira a concepção de idéia ética em seus extremos. Ou seja, explicita-se a contradição, em que tanto a universalidade quanto a particularidade têm uma na outra sua condição de existência. Para que a idéia ética se efetive concretamente requer-se que se constitua uma unidade lógica de contrários, pois toda e qualquer finalidade particular só poderia efetivar-se na medida em que existisse como condição precípua a mediação da universalidade. No momento em que a universalidade torna-se o elemento mediativo para a realização das finalidades particulares é que se pode observar o real nascimento da *sociedade civil-burguesa* – categoria central na concepção de Estado de Hegel –, enquanto possibilidade de superação do dilaceramento provocado pela cisão da substância ética, de tal forma a se fazer emergir a possibilidade de recomposição tanto da idéia ética quanto do próprio indivíduo particular pelo processo de reprodução de si. Nestes termos:

> [...] o sistema hegeliano concluía monumentalmente a articulação da razão moderna. Na sua formulação (estruturada sobre uma riqueza categorial que só encontraria símile na obra marxiana), a centralidade da razão estava assentada em que a racionalidade do real e a realidade da razão operavam-se historicamente pelo trabalho do Espírito. Os limites da razão eram postos, precisamente, em termos históricos: o *devir* movia-os tanto quanto a razão dialética dissolvia as fronteiras colocadas pelas determinações intelectivas. [...]. No devir, a história se racionalizava com a historicização da razão (dialética). A inclusividade da razão (*Vernunft*) expressa-se neste jogo entre história/objeto e pensamento/sujeito que, na laboriosidade do Espírito que se alienou no mundo e que volta a se reconciliar com ele (eles mesmos já *outros*), acabam por realizar-se absolutamente (NETTO, 1994, p.30).

No complexo categorial hegeliano, delineia-se claramente os aspectos e a essencialidade do *projeto de civilização* e de *modernidade*, em curso no Ocidente. Nestes termos, pode-se dizer que a *filosofia do sujeito* de Hegel, caracteriza-se por ser a síntese e a forma mais elvada do projeto *Iluminista*, para o qual a centralidade da razão colocara-se como fundamental.

Seria, justamente, a partir do conceito de razão hegeliano que poderia se compreender e relacionar as categorias fundamentais de seu quadro teórico-analítico. Nestes termos, poder-se-ia observar, que a *sociedade civil-burguesa* – talvez a categoria mais criativa e explicativa da realidade social, presente no sistema filosófico de Hegel –, caracterizar-se-ia por ser o momento da contradição entre universalidade e particularidade. Enquanto a categoria lógico-especulativa da particularidade representara a finalidade particular, posta pelo indivíduo particular subjetivo, a categoria lógico-especulativa da universalidade caracterizara-se por ser o resultado da busca desenfreada pela efetivação das finalidades egoístas, que ao se expandir em todas as direções necessitaria da relação com os demais indivíduos, que também possuíam vontades particulares subjetivas. A universalidade, portanto, seria o resultado mediativo encontrado pelo ser no processo de autodeterminação de si, para controlar e regulamentar as formas de absolutização da subjetividade, que se deixada ao seu livre movimento conduziria os indivíduos inescapavelmente à destruição mútua. Ora, neste sentido, o universal aparece enquanto resultado do processo de autodeterminação do particular, que necessita de um novo momento para a efetivação determinativa de si, que é o momento de negação e recomposição do particular mediante a universalidade. Nestes termos, só se poderia compreender que:

> [...] os indivíduos são pessoas privadas que têm como fim o seu próprio interesse: como este só é obtido através do universal, que assim aparece como um meio, tal fim só poderá ser atingido quando os indivíduos determinarem o seu saber, a sua vontade e a sua ação de acordo com um mundo universal e se transformarem em anéis da cadeia que constitui o conjunto. O interesse da idéia, que não está explícita na consciência dos membros da sociedade civil-burguesa enquanto tais, é aqui o processo que eleva a sua individualidade natural à liberdade formal e à universalidade formal do saber e da vontade, por exigência natural e também por arbitrariedade das carências, o que dá uma cultura à subjetividade particular (HEGEL, 1997, p.170-1).

De acordo com o movimento da pena de Hegel, pode-se constatar que o universal não é uma forma da particularidade, mas o fundamento e a forma necessária de realização desta, portanto, o universal só poderia ser a finalidade última da particularidade, a condição única e exclusiva para sua realização. Ora, olhando através das lentes acuradas de Hegel,

pode-se constatar que a *sociedade civil-burguesa* só é e só pode ser um fenômeno exterior, um momento abstrato da idéia que se cindira em seu fundamento e não se recompusera enquanto idéia ética. A recomposição da idéia ética não se tornara possível pelo fato de os indivíduos não produzirem mais para si, mas para o *outro*. Entretanto, esta produção para o *outro* é o elemento efetivador de sua finalidade última.

Somente a partir da relação que os indivíduos estabelecem entre si, mesmo se tratando de uma relação compulsória, é que se tornaria possível a concretização de suas necessidades. Dois momentos da autodeterminação do ser e, portanto, da constituição do processo de individuação, aparecem como momentos basilares em Hegel, sejam eles: a *cultura* e o *trabalho*. A partir das categorias e das formas determinativas da *cultura* e do *trabalho* ascende-se um novo momento qualitativo e, conseqüentemente, uma nova coesão entre *interioridade* e *exterioridade*. Unidade esta supressora tanto de toda naturalidade presente no mundo objetivo através do *trabalho*, quanto das formas de consciência imediata através da *cultura*. Esta em sua determinação absoluta só poderia ser "[...] a libertação, o esforço de libertação superior, o ponto de passagem para a substancialidade infinita subjetiva da moralidade, objetiva substancialidade não já imediata e natural, mas espiritual e ascendida à forma do universal" (HEGEL, 1997, p.172).

> Contêm a sociedade civil-burguesa os três momentos seguintes: a) A mediação da carência e a satisfação dos indivíduos pelo seu trabalho e pelo trabalho e satisfação de todos os outros: é o *sistema de carências*; b) A realidade do elemento universal de liberdade implícito neste sistema é a defesa da propriedade pela justiça; c) A precaução contra o resíduo de contingência destes sistemas e a defesa dos interesses particulares como algo de administração e pela corporação (HEGEL, 1997, p.173).

Os dois momentos – *trabalho* e *cultura* – supressores da naturalidade e da imediaticidade mundana, elevam o modo de se satisfazer às necessidades a uma universalidade formal e abstrata. Esta elevação universal converter-se-ia em novo momento mediativo social tanto das necessidades quanto das carências, postas como finalidades pelos indivíduos particulares. A universalidade emerge, por conseguinte, como momento emancipatório da *sociedade civil-burguesa* e não da consciência individual, apesar de ser a finalidade última da particularidade. A *cultura – enquanto determinidade subjetiva da formação do ser* – e o *trabalho – enquanto determinidade objetiva da formação do ser* –

constituem uma nova unidade de contrários, um novo momento qualitativo mediativo social, que possibilita a libertação do homem. Acerca do sistema filosófico de Hegel, Lukács (1979, p.16) nos esclarecera, que:

> [...] a seu modo, projetar uma ontologia em última análise unitária para a natureza e a história, na qual a natureza constitui uma base e uma pré-história muda, não intencional, da sociedade. Assim fazendo, ele se põe na trilha aberta pelas grandes tradições progressistas da idade moderna, tais como essas terminaram por se expressar no iluminismo. Mas vai além dessas tradições, já que para ele a natureza pode ser apenas base e pré-história; a dialética da história, desse modo, desenvolve-se certamente de modo direto a partir da natureza, mas apresenta categorias, conexões e legalidades qualitativamente novas, tão numerosas que só podem ser derivadas da natureza em termos dialético-genéticos, enquanto, no conteúdo – e, portanto, também nas formas essenciais – vão nitidamente além da natureza, dela se distinguindo qualitativamente.

Segundo Hegel, seria mediante a *cultura* e o *trabalho* que o homem teria se libertado. Assim, o homem liberta-se de sua natureza, humanizando-a. E, ao humanizá-la cultiva sua subjetividade. Portanto, o homem supera sua própria natureza através do *trabalho* e ao superá-la colocar-se-ia novas *necessidades* e *carências*. Ao mesmo tempo, criaria novas formas mediativas através da *cultura* para a realização de tais *necessidades* e *carências*. Tratar-se-ia de uma dupla superação, pois enquanto ser natural o homem teria apenas a possibilidade efetiva de ser homem e não ser homem efetivo. Segundo Hegel, o homem efetivamente livre, posto enquanto potência, só se tornaria efetivo através da *cultura* e do cultivo de sua subjetividade. A *cultura* passaria a jogar um papel central no pensamento hegeliano, na medida em que, juntamente com o *trabalho*, passariam a conformar os momentos mediativos de humanização de um ser natural que possuíra apenas a possibilidade efetiva de ser homem, de tal forma que o homem efetivo, o homem precisamente-assim se tornaria possível e viável a partir de um conjunto de mediações criadas por este próprio ser, no seu processo constitutivo.

Ora, a concepção de *cultura* passa a ser uma categoria determinativa mais abrangente, na medida em que passa a caracterizar o fazer social dos homens em potencial, sendo sua determinação plena a unidade de contrários, necessária a sua possibilidade de tornar-se homem efetivo. Torna-se importante destacar esta concepção de cultura, na medida em que nesta, está inscrito todo o processo do fazer humano, enquanto totalidade

indivisa e indissociável. *Cultura* passa a ser compreendida enquanto a forma determinativa a partir da qual um particular ser natural – o homem –, produz, administra e organiza socialmente sua vida material e espiritual, objetiva e subjetivamente, a partir das relações estabelecidas uns com os outros. Tais relações elevar-se-iam da esfera da naturalidade para a esfera social, de tal forma a produzir um conjunto de mediações necessárias e desejáveis ao ser precisamente assim deste ser natural, que só potencialmente poderia tornar-se homem. Nestes termos, a efetivação da *cultura* enquanto forma mediativa desse ser natural o elevaria a uma nova forma determinativa – *ser social* –, que encontraria na cultura sua nova determinação, seu novo ser. Neste sentido, a história passaria a ocupar um lugar central, visto que passaria a caracterizar o processo no e pelo qual o ser natural elevar-se-ia ético-moralmente a condição de ser social. Portanto:

> É uma opinião falsa pensar que o homem, no estado de natureza, viveria livre em relação às carências, só sentiria exigências naturais simples, apenas utilizando para as satisfazer os meios que uma natureza contingente lhes proporcionasse. É falsa até quando não se considera o elemento de libertação que há no trabalho e de que mais adiante falaremos. Com efeito, a carência natural como tal e a sua satisfação imediata apenas constituiriam o estado em que a espiritualidade se encontra prisioneira da natureza, seriam por conseguinte o estado de selvageria e de não-liberdade, pois a liberdade só existe na reflexão do espiritual em si mesmo, na sua distinção da natureza e na ação refletida sobre si (HEGEL, 1997, p.176).

No sistema filosófico hegeliano a *liberdade* não é compreendida como um dado da natureza *apriorístico – um juízo sintético a priori –*, dado aos homens por um ser superior extraterreno, mas uma determinação do processo constitutivo do próprio ser; e, portanto, só se tornaria factível, quando o homem fosse capaz de tornar-se um ser *para si*, tanto através do cultivo de seu corpo (*trabalho*), quanto de seu espírito (*cultura*). Neste sentido, as categorias *cultura* e *trabalho*, emergem no pensamento hegeliano enquanto determinações indissociáveis, de tal forma que uma passa a consubstanciar a outra em suas formas determinativas.

Pode-se dizer que seria impossível a existência da *cultura* fora das determinações do *trabalho*; ao mesmo tempo, em que seria impossível o *trabalho*, fora das formas determinativas da *cultura*. Trata-se de uma *unidade de contrários* que passaria a

consubstanciar e caracterizar a particularidade de um novo ser, o *ser social* precisamente-assim. Eis o momento qualitativo de elevação de uma nova unidade entre *interioridade* e *exterioridade*, *ser* e *dever-ser*. Tratar-se-ia do momento em que o homem deixaria de ser meramente *em si* e tornaria-se um ser em todas as suas dimensões *para si*. Este momento representaria a libertação do homem de sua condição natural imediata e abriria-se a possibilidade não apenas de efetivação de ser homem, mas de se tornar um homem efetivo.

Ora, esta relação entre *cultura* e *trabalho*, que caracteriza o processo do fazer humano, *em-si* e *para-si*, tornara-se o fundamento da concepção de civilização. Nestes termos, *civilização* só poderia designar o processo no e pelo qual o ser natural homem, se elevaria a condição de homem efetivo, de tal forma a caminhar no sentido da produção objetivo e subjetivo, material e espiritual, de sua própria liberdade. Todavia, uma liberdade que só poderia ser atingida pelo gênero humano. Neste sentido, a *emancipação humana* só poderia se dar pela *cultura* e pelo *trabalho*, voltados inteiramente para uma determinada concepção de *civilização*, que só poderia ter como finalidade a liberdade do gênero humano.

Hegel saúda a *civilização* como momento de superação da condição natural imediata do homem, que abrira a possibilidade constitutiva de um novo homem. De um homem verdadeiramente efetivo. Neste momento Hegel constrói a crítica contra a filosofia jusnaturalista, tanto de Rousseau quanto de Hobbes. Faz a crítica ao primeiro, que apreende o homem como um ser apenas *em si*, caracterizado por ser naturalmente bom, mas corrompido pelo *processo civilizatório*; e, faz a crítica ao segundo, que absolutiza o relativo e contingente, elevando-o ao estatuto de princípio universal, a partir do qual o homem caracterizar-se-ia por ser um ser negativista-egoísta, que só se associaria aos demais homens com a finalidade de maximizar a realização de seus interesses privados particulares.

As lentes de Hegel demonstraram que tanto Rousseau quanto Hobbes, estavam equivocados em suas definições de homem, pois o homem só é, e só poderia ser, naturalmente a possibilidade de se tornar homem. Em outras palavras, o homem só é e só poderia ser um *ser social*; e, somente ao se tornar homem, poderia pôr-se em potência para tornar-se homem efetivo. Apesar de criticar a concepção hobbesiana de homem, Hegel

caracteriza-se por ser o primeiro grande pensador a reconhecer a legitimidade do interesse particular subjetivo, sendo a *sociedade civil-burguesa* o lugar específico para a realização de tais interesses. No mundo moderno, coloca-se pela primeira vez toda a determinidade da idéia de homem, enquanto possibilidade concreta de efetivação, pois somente no mundo moderno os homens tomam consciência de que são igualmente livres. Ou seja, tornam-se capazes de tomar em suas mãos o processo do seu fazer e do seu *ser-precisamente-assim*, de tal forma a produzir processos de emancipação; e, portanto, de consubstanciação da liberdade.

> Através da divisão da sociedade civil-burguesa, a moralidade objetiva imediata evolui, pois, até o Estado, que se manifesta como o seu verdadeiro fundamento. Esta evolução é a prova científica do conceito de Estado, e não há outra. Se o desenvolvimento do conceito científico chega ao Estado como a um resultado, quando ele a si mesmo se dá com o verdadeiro fundamento, é porque tal mediação e tal ilusão se anulam a si mesmas na imediateidade. É por isso que, na realidade, o Estado é, em geral, o primeiro. Na sua intrinsecidade, a família desenvolve-se em sociedade civil, e o que há nestes dois momentos é a própria idéia do Estado [...] (HEGEL, 1997, p.216).

Ao operar pela lógica do conceito, Hegel demonstrara que no mundo moderno emerge uma relação necessária entre particularidade e universalidade que caracteriza o particular como um momento relativo e tolerável, apesar de legítimo e necessário, para a determinação da idéia posta em todas as suas diferenças. Este momento de efetivação da determinação da idéia como um universal concreto seria a eticidade do Estado propriamente.

Os teóricos do contratualismo clássico tomavam como pressuposto a tese de que os indivíduos teriam sido naturalmente portadores de direitos e que, portanto, o Estado caracterizar-se-ia por ser o resultado natural do livre-arbítrio daqueles indivíduos particulares. Como bem demonstratara Hegel, tratar-se-ia de uma absolutização da particularidade. Ora, os filósofos do *direito natural* construíram uma concepção epistêmica equivocada tanto de indivíduo quanto de Estado, de tal forma a absolutizar tanto a um quanto a outro, bem como a própria relação estabelecida entre um e outro. Para os *contratualistas modernos*, não haveria formas mediativas sociais entre o particular e o

universal, mas apenas um universal – a razão –, que em um determinado momento se impõe e conduz os indivíduos, igualmente livres, a constituírem certo consenso acerca de um tipo particular de organização societal, a partir da qual se pudessem garantir os *direitos fundamentais* a todos os membros da comunidade política. Portanto, pode-se dizer que a relação entre indivíduo e Estado, se daria de forma *reificada*, devido à impossibilidade de se conhecer a natureza tanto de um quanto de outro, bem como a relação estabelecida entre as esferas. Todavia, esta é uma conclusão que só poderia se chegar a *posteriori*, visto que a explicação *jusnaturalista*, dada a partir do *contratualismo moderno*, apresentara-se enquanto a primeira tentativa de explicar e fundamentar racionalmente as transformações sociais em curso, bem como necessárias a consolidação da nova sociabilidade. Neste sentido, o *contratualismo moderno* ocupara posição fundamental na história do pensamento Ocidental, visto que seus teóricos – os primeiros *intelectuais orgânicos* das *classes* que se tornariam *dominantes* – preocupavam-se em compreender o *ancien régime*, demonstrar o caráter opressor de suas instituições, ao mesmo tempo em que propunham uma nova ordem social. Todavia, apontando para os próprios limites desta nova forma societal.

No processo de confluência entre *jusnaturalismo*, *contratualismo* e *liberalismo*, poder-se-ia observar que, se, por um lado, o indivíduo caracterizaria-se por ser um ser negativista-egoísta, que inevitavelmente acabaria por subordinar o público à lógica individual-particular, de tal forma a fazer valer os seus interesses particulares sobre os interesses públicos; por outro lado, na sua forma virtuosa, o Estado caracterizar-se-ia por ser uma posição estratégica e exterior, que visaria única e exclusivamente resguardar a propriedade privada e a liberdade pessoal, entretanto, na sua forma degenescente, o Estado poderia converter-se em uma força exterior autocrática, na medida em que tenderia a invadir a esfera dos *direitos fundamentais* do *homem natural* e, consequentemente, submeter sua liberdade aos quereres e vontades do próprio Estado. Devido a esta dupla faceta, o pensamento liberal compreendera o Estado enquanto uma força externa que tenderia a se absolutizar naturalmente, de tal forma a invadir e a submeter os *direitos naturais* dos indivíduos, comprometendo-se assim a própria concepção de liberdade.

Neste sentido, o Estado tornar-se-ia um mal necessário; e, não o resultado virtuoso da união dos indivíduos particulares. Posicionando-se na contra-corrente da leitura liberal, o *sistema filosófico* de Hegel buscara explicar o fenômeno do Estado Moderno a partir de

outras chaves de leitura. De acordo com Hegel, o Estado apareceria enquanto "[...] realidade em ato da Idéia moral objetiva, o espírito como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se conhece e se pensa, e realiza o que sabe e porque sabe" (HEGEL, 1997, p.216).

> No costume tem o Estado sua existência imediata, na consciência de si, no saber e na atividade do indivíduo, tem a sua existência mediata, enquanto o indivíduo obtém a sua liberdade substancial ligando-se ao Estado como à sua essência, como ao fim e ao produto da sua atividade (HEGEL, 1997, p.216).

Diferentemente dos teóricos do *direito natural*, Hegel partira do princípio de que sendo o Estado espírito objetivo – momento de realização plena da eticidade, ou seja, produto da vontade e do querer dos homens, em relação uns com os outros –, o indivíduo só poderia objetivar-se enquanto membro do Estado. Portanto, o indivíduo só é, e só poderia tornar-se *sujeito de direito*, ou seja, obter o direito à particularidade, no instante em que se integrasse e se submetesse às instituições orgânicas constitutivas do Estado Moderno. Ao integrar-se às instituições enquanto *sujeito de direito* – categoria que expressa a sua *emancipação política* –, o indivíduo reconciliaria sua vontade pessoal-individual às formas comunitárias de vida (universalidade), que teria no Estado sua forma plenamente desenvolvida.

Somente a partir desta integração entre indivíduo e Estado é que se tornaria possível a garantia efetiva do direito à particularidade, pois seria, justamente, neste momento, que se poderia observar a integração entre universalidade e a particularidade. Há uma *unidade de contrários* que parteja a idéia de emanciapação em todas as suas dimensões, de tal forma que não se tornaria possível compreender o *princípio da liberdade subjetiva* – ou a própria idéia de indivíduo – enquanto um dado da natureza, mas e fundamentalmente, enquanto uma determinação social expressa na e pela relação entre *cultura* e *trabalho*.

Ora, nestes termos, a concepção de razão advinda do sistema filosófico hegeliano, só poderia ser apreendida nos limites do processo de consubstanciação do novo ser – o *ser natural* que se torna homem –, de tal forma que o racional só poderia caracterizar as formas mediativas criadas pelos homens, em relação uns com os outros; a razão, em nenhum

momento aparece como um dado *apriorístico* da natureza, mas enquanto resultado de um conjunto de mediações criadas pelos homens, em relação uns com os outros, como forma de compreender, tanto a si próprio, quanto sua relação com a natureza. Neste sentido, a razão não é, e não poderia ser uma determinação *em-si-mesmada*, mas uma forma sócio-mediativa *para si* dos homens, em relação uns com os outros. Portanto, a razão não seria uma força exterior que se imporia enquanto dádiva divino-metafísica, mas uma manifestação do próprio ser. O Estado seria o resultado objetivo da racionalidade humana, na medida em que teria elevado o homem ao reino da liberdade.

> O Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever (HEGEL, 1997, p.217).

O conceito de Estado que surge no sistema filosófico de Hegel, está umbilicalmente ligado a sua concepção de *cultura* e *trabalho*, de tal forma que a liberdade alcançada e garantida pelo Estado, só poderia ser resultado de tais atividades. O Estado seria assim, a manifestação virtuosa da *cultura* e do *trabalho* humano, de tal forma que seria impossível pensar a idéia de liberdade e de indivíduo fora desses contornos. Operando por um elevadíssimo nível de abstração Hegel acabara por desvelar a natureza das formas determinativas da modernidade.

Pode-se dizer que a sociabilidade inaugurada com o advento da modernidade determinara-se a partir de um conjunto de relações sociais, caracterizadas por Marx enquanto relações *estranhadas*. Neste sentido, o *estranhamento* passaria a ser a forma mediativa, a partir do qual os homens estabeleceriam suas relações sociais, uns com os outros, bem como com as formas, material e espiritual, criadas no e pelo processo de *integração social* e de *socialização*, que passaria a aparecer aos olhos do *senso comum*, enquanto uma forma compulsória necessária, todavia, não desejável. Neste sentido, a sociabilidade moderna caracterizar-se-ia, essencialmente, pela criação de um conjunto de processos de *reificação*, a partir dos quais o homem comprenderia a si e ao *outro*.

Neste novo paradigma, os indivíduos, na *sociedade civil-burguesa* direcionariam suas ações de acordo com a imediaticidade de seus interesses particulares, não havendo consciência da efetivação da idéia ética. Ou seja, a finalidade dos indivíduos seria meramente a realização imediata de suas *carências* e *necessidades*. Não há e não poderia haver nenhuma possibilidade de concepção ética capaz de nortear a vida social, visto que a relação estabelecida pelos indivíduos caracterizar-se-ia por ser compulsória e não desejável. Assim sendo, os indivíduos passariam a ser concebidos enquanto um *outro* externo, que se imporia aos quereres e vontades uns dos outros, de tal forma a restar apenas a *bellum omnium contra omnes*, visto que a forma reificada das relações sociais produzidas na e pela sociabilidade moderna, acabariam por opor, inescapavelemente, os homens uns aos outros, de tal forma que sua própria natureza emergeria enquanto uma forma estranha aos demais homens, restando apenas a mais pura subjetividade, enquanto elemento norteador da vida social.

Nestes termos, a ética possível passa a ser o princípio moral kantiano – a *moral deontológica* –, do homem que se relaciona e compromete-se, única e exclusivamente, consigo mesmo, no plano da sua subjetividade pura. Ou seja, nesta *visão de mundo* o *bem* e o *justo* só poderiam advir dos resultados das *ações sociais* isoladas, a partir das quais o único princípio ético-moral capaz de se impor, seria e só poderia advir desta relação *em-si-mesmada* que os indivíduos estabeleceriam consigo mesmo. Nestes contornos, a única possibilidade de representação de uma ética-moral universal, apareceria na forma do Estado. De acordo com Hegel, a forma virtuosa capaz de restaurar e garantir os princípios elevados da comunidade ética. O Estado incorporaria a própria comunidade ética, na medida em que buscaria controlar e restringir os elementos degenerescentes advindos do *princípio da liberdade subjetiva*.

Todavia, no quadro teórico liberal, o Estado apareceria enquanto uma forma *estranhada*, que se imporia externamente aos quereres e vontades individuais, de tal forma a absolutizar-se e a invadir a liberdade natural dos indivíduos. Ou seja, a única representação ético-moral da sociabilidade moderna emergiria, em todas as suas dimensões, enquanto poder negativo e estranho a realidade social, que ao se absolutizar tenderia a invadir os *direitos naturais* dos indivíduos.

Observa-se que nesta concepção de sociabilidade, o ser natural homem caracteriza-se por ser um dado da natureza – quase a representação do mito da criação judaíco-cristão – ; e, portanto, não possuiria as virtudes necessárias e desejáveis a sua elevação ao *reino da liberdade*, ou se quisermos, a *emancipação humana*. Nesta conformação social, *reificada* em todas as suas dimensões, a *sociedade civil-burguesa* só é e só poderia ser concebida enquanto momento legítimo e necessário da realização do indivíduo que potencializaria sua vontade particular subjetiva. Todavia, o desenvolvimento desregrado da particularidade tornara-se um dos principais elementos geradores da miséria físico-moral do mundo moderno. Nestes termos, o Estado por caracterizar-se por ser a forma mais desenvolvida e elevada da Idéia ético-política, teria sido incumbido de criar, estabelecer e ordenar, normas e regras, capazes de regulamentar o desenvolvimento desregrado das particularidades subjetivas. Ora, seria justamente a partir de tal aspecto que se legitimaria o *sistema de direitos* e o *sistema de justiça* de Hegel, que aparecem enquanto determinações indissociáveis em sua *teoria social*.

Tratar-se-ia do momento da eticidade plena, a partir da qual a universalidade em uma relação mediatizada com a particularidade, garantiria a partir da *unidade de contrários*, tanto a *liberdade subjetiva* da pessoa particular, quanto o interesse da *comunidade ética*. Do contrário a expansão da particularidade em todas as direções, sem nenhuma mediação com a universalidade geraria um tipo de *atomismo social*, no qual o interesse individual particular sobrepor-se-ia ao interesse da *comunidade ética*. Ora, Hegel observara de forma acurada, quais seriam os desdobramentos, objetivos e subjetivos, materiais e espirituais, dos princípios norteadores do *projeto de modernidade* e de *civilização – livre mercado* e *democracia liberal* –, se deixados a seu livre desenvolvimento; de tal forma a apontar para a necessidade de um tipo particular de Estado que fosse capaz de garantir o mínimo de eticidade, como forma de legitimar tanto seu *sistema de direitos* quanto seu *sistema de justiça*. Nestes termos, Hegel não se opõe ao *princípio da liberdade subjetiva*, pelo contrário, observa que somente o desenvolvimento da *sociedade civil-burguesa* poderia elevar o indivíduo ao reino da liberdade. Todavia, se deixado ao seu livre movimento, a dinâmica da *sociedade civil-burguesa* poderia absolutizar-se, de tal forma a levar a degeneração do próprio Estado – única forma de garantia da eticidade na Era Moderna. Assim sendo, não se poderia localizar e compreender o pensamento de Hegel, no quadro

teórico-analítico do liberalismo. Justamente, porque demonstra com clareza os limites e a miséria do liberalismo, compreendido enquanto *visão de mundo* norteadora da sociabilidade. Todavia, posiciona-se enquanto o mais proeminente teórico burguês do século XIX, ocupando posição privilegiada entre os *intelectuais orgânicos* das *classes dominantes*, deste mesmo século.

Como bem demonstrara Hegel, tal processo aprofundou-se e completara-se na *Era Moderna*; e, somente nesta fase da história humana é que se tornaria possível a instauração legítima e autônoma da vontade subjetiva. Ou seja, o Estado aparece como a única e exclusiva forma mediativa entre o homem e sua liberdade, entre o homem e os demais homens, entre o homem e todo o resultado advindo da *cultura* e do *trabalho.* Como a história do ser natural homem é dissolvida em mistificações, suas relações consigo mesmo e com o *outro*, só podem ser de natureza estranhada. Neste sentido, o próprio Estado aparece enquando dado da natureza, enquanto determinação exterior e metafísica, que se impõe aos indivíduos. É a partir desta relação *estranhada* em todas as suas dimensões que se poderia observar a relação que se estabeleceria entre *Estado* e *Sociedade Civil-burguesa*.

> Quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destinando-o à segurança e proteção da propriedade e das liberdades pessoais, o interesse dos indivíduos enquanto tais é o fim supremo para que se reúnem , do que resulta ser facultativo ser membro de um Estado. Ora, é muito diferente a sua relação com o indivíduo. Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade. A associação como tal é o verdadeiro conteúdo e o verdadeiro fim, e o destino dos indivíduos está em participarem numa vida coletiva; quaisquer outras satisfações, atividades e moralidades de comportamento têm o seu ponto de partida e o seu resultado neste ato substancial e universal. Considerada abstratamente, a racionalidade consiste essencialmente na íntima unidade do universal e do indivíduo e, quanto ao conteúdo no caso concreto de que aqui se trata, na unidade entre liberdade objetiva, isto é, entre a vontade substancial e a liberdade objetiva como consciência individual, e a vontade que procura realizar os seus fins particulares; quanto à forma, constitui ela, por conseguinte, um comportamento que se determina segundo as leis e os princípios pensados, isto é, universais. Esta idéia é o ser universal e necessário em si e para si do espírito (HEGEL, 1997, p.217-8).

Na modernidade, o *ser-precisamente-assim* dos indivíduos aparecem na forma de mônadas individual-singulares, que se relacionam de forma compulsória, todavia, o

objetivo da *integração social* e da *socialização*, seria a produção das vontades e quereres individual-singulares; e, não o *bem estar* comum e a *vida boa*. Isso significa, que não seria possível nem desejável a constituição de qualquer elemento ético capaz de instituir laços de solidariedade e entendimento do gênero humano, visto que os interesses dos indivíduos são única e exclusivamente privados; sendo a produção da sociabilidade e da própria *integração social* resultado da causalidade de *ações sociais* que buscariam, única e exclusivamente, a realização dos interesses individual particulares.

Segundo Hegel, um dos grandes equívocos dos teóricos do *direito natural* foi o de apreender os indivíduos enquanto *átomos sociais*, de tal forma a caracterizá-los enquanto elementos fundantes do *Estado Moderno*. Ao definir o indivíduo e o Estado em suas particularidades puras e absolutizá-las, os teóricos da filosofia *jusnaturalista* não teriam sido capazes de apreender nem o indivíduo nem o Estado em sua essência, relação e, portanto, totalidade. Ou seja, não teriam sido capazes de apreender nem um nem outro, enquanto momentos plenamente desenvolvidos da eticidade. Eis, o porquê tais teóricos não conseguiram chegar à exata distinção entre *Estado* e *Sociedade Civil-burguesa*.

> [...] O Estado como realidade moral, compenetração do substancial e do particular implica que as minhas obrigações para com a realidade substancial sejam também a existência da minha liberdade particular, o que quer dizer que nele direito e dever se encontram reunidos numa só e mesma relação. [...] Esta identidade absoluta do direito e do dever só se realiza como similitude do conteúdo e com a condição de que o conteúdo seja completamente universal, isto é, seja o único princípio do direito e do dever: a liberdade pessoal do homem [...] (HEGEL, 1997, p.226-7).

De acordo com o tracejar das linhas de Hegel, os *jusnaturalistas* não teriam sido capazes de perceber que não foram os *"direitos naturais"* dos indivíduos particulares subjetivos que fundaram o Estado. Antes o contrário, foi o Estado, enquanto momento da eticidade plenamente desenvolvido que fundou os direitos – tido como naturais –, e possibilitou a determinação plena dos indivíduos particulares subjetivos, bem como de seus direitos. Obviamente, que o Estado passaria a ser compreendido enquanto resultado objetivo e subjetivo, da relação advinda da *cultura* e do *trabalho*.

Ou seja, tratar-se-ia de uma *cultura social*, produzida no e a partir do *trabalho*, de tal forma a ser resultado de um conjunto de relações produzidas, nas e pelas relações

estabelecidas, entre o ser natural homem, que no seu processo de tornar-se homem, constituiu uma forma cultural de administrar e organizar a vida material e espiritual. Ora, para Hegel, a característica fundamental que diferenciaria o *cidadão do mundo Antigo* e o *cidadão do mundo Moderno*, só é e só poderia ser o *princípio da liberdade subjetiva*, visto que este só é e só poderia ser compreendido enquanto resultado de uma forma específica do ser natural homem, que se potencializara nas e pelas relações que estabelecera com os demais.

Na Grécia *Antiga* não existia e nem poderia existir uma diferenciação efetiva, muito menos uma relação de *unidade de contrários*, entre *Estado* e *Sociedade civil*. O *citoyen* era o membro da substância ética, finalidade última de todo e qualquer *citoyen*. Já no *Mundo Moderno*, com a insurgência do *principio da liberdade subjetiva*, edificara-se uma separação entre *Estado* e *Sociedade Civil-burguesa*, devido à nova determinação que o ser natural homem assumira. Portanto, nesta nova forma de sociabilidade, na qual todos os indivíduos aparecem isolados uns dos outros, naturalmente, pois a relação primígena desta sociabilidade só é e só poderia ser o *estranhamento*, constituíra-se uma diferenciação entre membros do *Estado* e membros da *Sociedade Civil-burguesa*.

Por um lado, o membro do *Estado* caracterizar-se-ia por ser o *citoyen* – aquele que se preocuparia com as necessidades da comunidade ética, seria aquele que adquiriria o estatuto de cidadão, adquirindo assim, o estatuto político-público de *sujeito de direito*. Por outro lado, o membro da *Sociedade Civil-burguesa* seria o *bourgeois*, que se valeria da relação de dependência *omnilateral*, a qual todos os indivíduos estão submetidos para efetivar seus interesses privados. Nestes termos, o pensamento liberal-burguês, limita-se a conceber os indivíduos a partir de sua manifestação imediata, ou seja, enquanto mônadas individual-singulares cindidas, em todas as suas dimensões, umas com as outras, de tal forma a consubstanciar a cisão entre o público e o privado, entre o *Estado* e a *Sociedade civil-burguesa*.

Neste paradigma da sociedade moderna, poder-se-ia caracterizar a *Sociedade Civil-burguesa* como sendo o momento constitutivo da relação de interdependência recíproca entre os indivíduos, que fazem das *carências* uns dos outros, um meio de satisfazer suas próprias *carências* e *necessidades*. Ou seja, a *interação social* e a *socialização* se dariam

necessáriamente por mecanismos compulsórios, visto que o homem possuiria uma natureza metafísica, a partir da qual emergiria em sua forma plenamente efetiva, como se fosse um dado da natureza, de tal forma que a relação uns com os outros só poderia ser conflituosa, na medida em que suas *vontades* e *quereres* se oporiam desde o princípio.

Nestes termos, a sociedade, bem como todas as suas formas determinativas de *cooperação* e *integração social*, seriam resultado da causalidade; seriam desvios não calculados das ações individuais, que ao procurarem realizar as *vontades* e *quereres* individuais, acabariam criando efeitos colaterais de sociabilidade. Por isso toda a *escola jusnaturalista* e, no limite, todo o pensamento liberal-burguês concebera o indivíduo e a sociedade, como determinações independentes e contrapostas, de tal forma a aparecer enquanto determinações contrárias irreconciliáveis. O mérito de Hegel, fora o de, justamente, perceber que existiria uma *unidade de contrários* entre tais esferas, sendo que tais determinações seriam impossíveis, sem a relação contraditória de uma com a outra.

Pode-se dizer, que a forma de sociabilidade moderna determina-se de forma *reificada*, na medida em que a produção da *cultura* e do *trabalho* encontram-se inteiramente voltadas à produção de *carências* e *necessidades*, estranhas ao processo de determinação do ser natural homem, em ser efetivamente homem. Neste sentido, é que se poderia afirmar que as *carências* que advém deste processo são *carências abstratas*, pois estas não existiriam objetivamente, seriam produzidas como meio de se obter lucro, de tal forma a cindir o homem do seu *ser-precisamente-assim*. Ao cindir-se do processo pelo qual elevaria-se, de ser natural homem à homem efetivo, os indivíduos dissociariam-se de sua essencialidade; ou seja, da produção da *cultura* e do *trabalho*, de tal forma que um e outro apareceriam enquanto formas autônomas que se imporiam externamente aos indivíduos.

A *Sociedade Civil-burguesa*, portanto, só é e só poderia ser o momento a partir do qual as *carências* deixariam de ser *necessidade* da natureza imediata e converteriam-se em *carências abstratas*, determinadas pelo arbítrio de cada indivíduo particular, seja na esfera da produção, seja na esfera do consumo. Tratar-se-ia de um refinamento do processo de determinação do homem, que ao se libertar das *carências* imediatas determinaria-se como *espírito livre*. Novamente, Hegel prosseguira fazendo uma crítica corrosiva à *filosofia jusnaturalista*, que defendera a tese de que o *estado de natureza* teria representado o maior

grau de liberdade possível de ser alcançado pelo indivíduo. Para Hegel o estado de natureza não poderia ser concebido como um estado de *liberdade*, mas como um estágio primitivo do espírito e, portanto, que não permitiu ao espírito que refletisse sobre si – única forma de autodeterminar-se e diferenciar-se da natureza.

A categoria da *Sociedade Civil-burguesa* é uma categoria chave no sistema filosófico hegeliano. Neste sentido, torna-se importante destacar que Hegel subdividira a *Sociedade Civil-burguesa* em três classes: *substancial*, *industrial* e *universal* (HEGEL, 1997, p.180-182). Ora, a partir da inserção de cada indivíduo particular em tais classes, poder-se-ia chegar à exata compreensão acerca das relações estabelecidas pelos indivíduos, inclusive e fundamentalmente, aquelas de interdependência recíproca. Ou seja, ao converterem-se em elemento agregador das particularidades individuais as classes passariam da esfera da particularidade e elevar-se-ia a esfera do universal. Todavia, tal universalidade não teria sido capaz de resguardar e unificar os distintos interesses, individual e particular. A universalidade capaz de resguardar e unificar os interesses particulares adviria de um *sistema de direitos.* Ou seja, de um ordenamento jurídico que fosse capaz de resguardar o *princípio da liberdade subjetiva*, de todo e qualquer indivíduo, compreendido enquanto portador do direito de autodeterminar-se.

Ora, a *Sociedade Civil-burguesa* converteria-se na arena de conflito por excelência, pois seria a partir deste espaço, que todos os indivíduos buscariam realizar seus interesses individuais particulares subjetivos. Assim, a única forma de se manter a ordem pública seria pela administração de um *sistema de justiça* via *sistema de direito*, no e pelo qual buscar-se-ia constituir e ordenar leis capazes de administrar o processo de busca incessante de realização dos diferentes interesses privados, que, inevitavelmente, entrariam em conflito uns com os outros. Nestes termos, o *direito* romperia com a sua característica abstrata e adquiriria efetividade concreta, ou seja, adquiriria *validade objetiva* e emergiria como forma de proteção e regulamentação da propriedade privada; e, ao mesmo tempo, como forma punitiva daqueles que transgredissem as leis criadas para proteger e regulamentar a propriedade. Neste momento, o *direito* assumiria a única forma capaz de incorporar os princípios ético-morais, na sociabilidade moderna, visto que ao mesmo tempo em que passaria a garantir o *princípio da liberdade subjetiva*, o regularia e o ordenaria, normativamente, de tal forma a garantir o mínimo de relação ética entre os indivíduos

inscritos em determinado Estado-nação. Neste sentido, o Estado moderno só poderia garantir o mínimo de eticidade, na medida em que fosse Estado de Direito; e, não meramente Estado. Obviamente, que Hegel estivera tratando do tema da legitimidade. Neste instante, consolida-se o paradigma da inevitabilidade de sociedades complexas centradas no Estado. Não por um acaso, trata-se do processo de consolidação e hegemonização da sociabilidade burguesa, que nos contornos de seu projeto de dominação elegera a política e suas determinações, enquanto forma mediativa e reguladora da vida social.

Pode-se dizer que com o *sistema filosófico* de Hegel a política determinou-se plenamente e encontrou sua forma mais elevada no paradigma da inevitabilidade de sociedades complexas centradas no Estado. Todavia, não se tratara de qualquer Estado, mas do Estado Democrático de Direito. Segundo Hegel, ao afirmar a igualdade jurídico-política entre todos os homens o *direito* teria alcançado a realidade social; e, ao fazê-lo, elevar-se-ia a universalidade, pois reeducaria o indivíduo transgressor na e pela punição; ao mesmo tempo, recomporia os princípios do *direito*, de tal forma a garantir sua *validade objetiva*.

Seria, somente, nestes termos que se poderia caracterizar o processo de determinação do *direito* em *lei* garantidora, tanto da *positividade do direito*, quanto de sua *efetivação jurídica*, visto que sua determinação não se encontraria, única e exclusivamente, no momento coercitivo, mas e fundamentalmente, converter-se-ia no principal elemento mediativo da *cooperação* e e de *integração social* burguesa, ou seja, o elemento primígeno da sociabilidade burguesa. Talvez por isso assumira formas mágicas nas *teorias normativas* da sociedade, visto que se tornara o elemento consubstanciador e garantidor da sociabilidade burguesa, todavia, apareceria como, única e exclusiva, forma ética de garantia da sociabilidade.

Neste sentido, o *direito* por si só assumiria a forma da ética e dos interesses da comunidade ética, que só poderiam ser garantidos pelo Estado de Direito. Por isso, Hegel saúda o Estado Moderno *c'est qu'elle galope partout* de Napoleão, como representação da própria liberdade, que deveria, necessariamente, se universalizar para que este Estado continuasse a existir. Todavia, a *lei* emergiria enquanto forma mediativa, encontrada pela substância ética para administrar os conflitos presentes na *Sociedade Civil-burguesa*.

Portanto, para Hegel, a *lei* não é meramente a forma de regulamentação e punição, eleva-se e representa também os princípios éticos universais de determinada época. O *direito* aparece, portanto, enquanto determinação ética da comunidade ética. Torna-se importante observar que existe, de acordo com Hegel, uma diferenciação entre *direito* e *lei*. Enquanto o primeiro é concebido como sendo o *reino da liberdade efetiva*, a segunda é concebida como sendo a determinação objetiva do direito. Tratar-se-ia de uma relação, na qual o direito deixaria de ser meramente um conceito abstrato *em si* e elevar-se-ia e efetivaria-se objetivamente na forma da lei em seu *ser-aí*. Eis, os princípios a partir dos quais o *direito* constituiu-se enquanto ordenamento jurídico da *cultura*, dos hábitos e dos costumes de uma determinada época histórica.

O *direito* e a *lei* não aprecem no pensamento de Hegel enquanto determinações técnico-burocráticas, puras e axiologicamente neutras, que se impõem externamente aos indivíduos, como aparecera no pensamento neokantista. Ou seja, o *direito* não aparece, única e exclusivamente, no momento da coerção externa que se impõe ao infrator. Antes o contrário, aparece enquanto expressão da *cultura* social, da eticidade necessária a preservação da *cooperação* e da *integração social* entre os indivíduos. Como nos esclarecera o próprio Hegel:

> Pendurar as leis tão alto, como fez Denis, o Tirano, que nenhum cidadão as pode ler, ou enterrá-la debaixo de um imponente aparato de sábios livros, de coleções de jurisprudência, opiniões de juristas e costumes, ainda por cima em língua estrangeira, de tal modo que o conhecimento do direito em vigor só seja acessível aqueles que especialmente se instruam, tudo isso constitui uma única e mesma injustiça. Os governantes que, como Justiniano, deram ao seu povo uma coleção, mesmo informe, de leis ou, melhor ainda, um direito nacional num código definido e ordenado, não só foram grandes benfeitores, como tal venerados, mas também efetuaram um grande ato de justiça (HEGEL, 1997, p.191).

Assim sendo, a *lei* só poderia adquirir *validade objetiva* quando conhecida por todos os membros da comunidade ética, de tal forma a tornar possível que se efetivasse objetivamente o *principio da liberdade subjetiva*. Ou seja, o *direito* pertencente a todo e qualquer indivíduo de autodeterminar-se, emerge enquanto única forma mediadora do indivíduo determinar-se como um ser livre. Neste sentido, a legitimidade do Estado de

Direito encontrar-se-ia, justamente, na garantia de seu *sistema de direitos*; que ao ser garantido, só poderia resultar em um *sistema de justiça* bem ordenado.

A mediação do universal é o que tornara possível tanto a autodeterminação do indivíduo quanto o processo de determinação de si enquanto ser livre. Sem esta mediação os indivíduos particulares invadir-se-iam uns aos outros, pois emergiria a vingança privada como forma resolutiva dos conflitos, intrínsecos à *Sociedade Civil-burguesa*. Nestes termos, o que garantiria a não invasão mútua entre os indivíduos seria o *direito à liberdade subjetiva*, presente na universalidade ordenada pela comunidade ética. Seria, portanto, a garantia do *princípio da liberdade subjetiva*, compreendido enquanto direito universalmente válido para todos os indivíduos, que garantiria tanto a substância ética quanto o direito à individualidade particular.

Àquele princípio garantiria que as pessoas privadas relacionassem-se na *Sociedade Civil-burguesa*, sem que necessitassem recorrer a invasão mútua, pois tal princípio carregaria em si a universalidade da lei válida objetivamente; ao mesmo tempo, em que garantiria sua efetividade, válida para todos os membros da comunidade ética. Daí advém toda a efetividade e, conseqüentemente, toda legitimidade do direito, pois a lesão a um indivíduo particular não seria concebida como uma mera lesão à particularidade, mas como uma lesão à universalidade. Ou seja, representaria uma lesão à coesão e à ordem pública da comunidade ética.

Nestes termos, a pena atribuída ao transgressor, não seria concebida como mero ato punitivo, mas converter-se-ia na forma encontrada pela comunidade ética de recompor-se e reconciliar a particularidade – a vontade subjetiva que levara tal indivíduo a cometer determinado delito – à universalidade, reeducando-o para (re)inseri-lo à comunidade ética e, ao mesmo tempo, recompor o próprio direito na sua *validade* e *efetividade*. Ora, a fim de alcançar o momento da *eticidade*, Hegel acabara por atribuir certa primazia lógico-ontológica à comunidade ética, relegando a um papel "secundário" o indivíduo e suas particularidades. Todavia, demonstrara rigorosamente a necessidade do livre desenvolvimento das particularidades subjetivas, como um dos elementos principais e necessários para a efetivação do mundo Moderno.

> O desenvolvimento independente da particularidade é o momento que nos Estados Antigos se manifesta pela introdução da corrupção dos costumes, que essa é a suprema causa da decadência. Tais Estados, que ainda se encontram no princípio patriarcal e religioso ou nos princípios de uma moralidade mais espiritual mas, todavia, mais simples, não estavam em condições de suportar nem a divisão dessa intuição nem a reflexão infinita da consciência de si. A esta reflexão sucumbiram quando ela começou a surgir na consciência e depois na realidade, porque o princípio demasiado simples em que estavam não possuía aquela verdadeira força infinita que só na unidade se obtém, que permite que a contradição da razão se desenvolva em toda a sua força para a dominar em seguida, que se mantém nessa contradição e se deixa unificar por ela (HEGEL, 1997, p.168).

E continua:

> Em *A República*, apresenta Platão a moralidade substancial em toda a sua beleza e verdade ideais, mas não consegue conciliar o princípio da particularidade independente que no seu tempo se introduzira na moralidade grega. Limitava-se a opor-lhe o seu Estado, que só era substancial, e excluía-o até no seu embrião, que é a propriedade privada e a família, e *a fortiori* no seu ulterior desenvolvimento: a livre disposição de si e a escolha de profissão. É este o direito que impede o conhecimento da verdade substancial de *A República* e que leva a considerá-la, o que habitualmente acontece, como um devaneio do pensamento abstrato a que muitas vezes se chama um ideal (HEGEL, 1997, p.170).

Aquela teoria do Estado presente em Platão não partira da idéia de indivíduo, mas do princípio da comunidade ética, portanto, toda e qualquer forma de autonomia indivídual, ou manifestação do *princípio da liberdade subjetiva*, fôra fortemente criticado e combatido, por se tratar de elementos desagregadores do Estado Antigo. O resultado prático da teoria do Estado de Platão, fôra a eliminação dos dois princípios fundamentais, necessários, ao florescimento da *liberdade subjetiva* – a *família* e a *propriedade privada*. Por um lado, a teoria do Estado de Platão pusera o Estado como responsável pela educação dos indivíduos, pois tal processo era demasiado importante para ser relegado as relações da vida privada. Portanto, não era a família quem educava seus filhos, de acordo com seus pressupostos ético-morais particulares, mas o Estado, de acordo com a moralidade exigida pela comunidade ética. Por outro lado, compreendera a *propriedade privada* como momento de cisão da comunidade ética, que caso se disseminasse levaria a busca desenfreada da realização dos interesses particulares de cada indivíduo, desagregando-se assim a própria comunidade ética.

Tratar-se-ia do momento de corrupção das virtudes da comunidade e conseqüentemente do cidadão. A eticidade alcançada pelos Estados da Antiguidade era uma eticidade espiritual, dado o caráter *ideo-reflexivo* da realidade objetiva, pois a *coesão social* dava-se pela tradição, pelo entrelaçamento entre religião, moral e política. Ou seja, os processos de *integração social* e *socialização*, davam-se mediante um tipo particular de eticidade puramente espiritual – faltava-lhe materialidade objetiva. Tratara-se de uma eticidade, na qual fazia-se coincidir esfera pública e privada.

Ora, ao definir *Estado* e *Sociedade Civil-burguesa* de forma a distinguí-los um do outro, todavia, postos em uma *unidade de contrários*, pode-se dizer que Hegel tinha por objetivo conciliar interesse individual particular e interesse geral público. Outrora, no momento em que surgiu na Grécia Antiga, de maneira embrionária, o *princípio da liberdade subjetiva* se converteu em elemento desagregador e dilacerador da unidade ético-política da *pólis*, pois o fim do indivíduo confundia-se com o fim do Estado, de tal forma que este fim acabava por gerar uma identidade ético-política substancial.

No instante em que surgiu entre os gregos a *autonomia da consciência*, enquanto nova figura da idéia ética enunciou-se um novo aspecto universal de homem, que colocara em xeque toda forma organizativo-administrativa daquela sociedade. Já no Império Romano o *princípio da liberdade subjetiva* aparecera limitado pela esfera jurídico-política, na qual a partir do *conceito de pessoa* estabelecera-se uma igualdade formal entre os indivíduos. Todavia, tratava-se de uma igualdade jurídica abstrato-formal, que garantia o direito à igualdade apenas aos proprietários.

Nesta forma societal-organizativa, o direito à particularidade fôra elevado à universalidade, entretanto, de maneira parcial, unilateral e excludente. Segundo Hegel, o *princípio da liberdade subjetiva* só teria alcançado sua plena universalidade com a ética-moral cristã, que partira do princípio de que todos os homens caracterizar-se-iam por serem iguais e que, portanto, responderiam pelas suas faltas diante de Deus. No instante em que o cristianismo passou a compreender os homens como iguais, é que se colocou a possibilidade efetiva de superação da *concepção de pessoa* presente no direito romano. Se com a ética-moral cristã o *princípio da liberdade subjetiva* foi alçado a princípio universal,

com a Reforma Protestante tal princípio efetivou-se em um novo patamar, pois ressaltava o valor do indivíduo.

> Como os indivíduos da coletividade são seres espirituais que, por isso, contêm os dois elementos de individualidade extrema consciência e voluntária e de universalidade extrema que conhece e quer a realidade substancial, como portanto tais indivíduos só conseguem justificar esses dois aspectos quando agem como pessoas privadas e ao mesmo tempo como pessoas substanciais – nas esferas indicadas alcançam, por outro lado, a primeira realidade imediatamente e, por outro lado, a segunda através de dois meios: nas instituições que são o que há de virtualmente universal, nos seus interesses particulares, têm eles a essência da sua consciência de si, essas instituições lhes dão a seguir, nas corporações, uma atividade e uma ocupação dirigidas para um fim universal (HEGEL, 1997, p.229).

Se por um lado, o *princípio da liberdade subjetiva* fora posto no âmbito da moralidade pelo cristianismo; por outro lado, o *princípio da liberdade subjetiva* fora posto em prática pelas Revoluções Burguesas, de tal forma a tornar possível a materialização da autonomia individual e colocar no centro das relações sociais o interesse privado. Ora, não por um acaso, às múltiplas teorias sociais, surgidas das lentes da *intelectualidade orgânica* burguesa, não conseguiriram romper com a moralidade judaico-cristã, na medida em que todo o fundamento subjetivo de compreensão da realidade social encontrar-se-ia inscrito na história espiritual do cristianismo. Neste sentido, a tradição judaico-cristã permaneceria no pensamento liberal-burguês. Todavia, de uma forma racionalizada – laicizada por assim dizer –. Nesta nova forma sócio-metabólica, de organização, administração e produção da vida material e espiritual, elegeu o interesse particular individual como centro dinâmico da sociabilidade e do mundo Moderno.

A Revolução Francesa, enquanto momento objetivo de universalização do homem, marcou o momento decisivo da efetivação do *princípio da liberdade subjetiva*, pois neste instante os homens passaram a ser concebidos enquanto iguais e livres, pelo menos na esfera jurídico-política e, ao mesmo tempo, como *sujeitos de direito*, portadores de direito à liberdade particular da subjetividade.

A partir da teoria da *Sociedade Civil-burguesa*, Hegel demonstrara de maneira nítida que diferentemente da *Antiguidade* e do *Medievo*, a *Era Moderna* caracterizar-se-ia

por pôr-se *para si* um novo momento de determinação da liberdade, compreendida enquanto momento de autodeterminação da vontade da *liberdade subjetiva* – o que Marx denominara de *emancipação política*, devido seu caráter limitado e restrito –. Entretanto, emerge a partir da teoria da *Sociedade Civil-burguesa* de Hegel o processo de apreensão e análise lógico-conceitual, pelo qual buscar-se-ia apreender o movimento e a dinâmica das transformações em curso no *Mundo Moderno*, de tal forma a estabelecer a primígena distinção entre as esferas privada – que dizia respeito às relações econômicas – e pública – que dizia respeito à forma administrativo-organizativa da ordem pública.

Na estrutura lógico-conceitual hegeliana, a *Sociedade Civil-burguesa* colocava-se como esfera intermediária entre a família e o Estado. Sendo fruto das grandes revoluções políticas, econômicas e sociais do *Mundo Moderno*, a *Sociedade Civil-burguesa* abriu a possibilidade para o livre desenvolvimento da autonomia da *pessoa*[73] e culminou na formação de diversas tessituras interpessoais que caminhariam em direção a satisfação dos mais diversos interesses privados. Portanto, a *Sociedade Civil-burguesa* só poderia ser compreendida enquanto determinação, tanto histórica quanto lógico-conceitual do *princípio da liberdade subjetiva* e, portanto, só poderia florescer no âmbito da privacidade. Ou seja, a *Sociedade Civil-burguesa* caracteriza-se por ser o momento do privado por excelência. Pode-se dizer que o *fenômeno do pluralismo*, só poderia ser concebido e compreendido, a partir da teoria da *Sociedade Civil-burguesa*, a partir da qual Hegel compreendera o *ser-precisamente-assim* da sociabilidade burguesa, de tal forma a desnudar a sua essencialidade. Assim sendo, o *princípio da liberdade subjetiva* converter-se-ia em motor primígeno do *fenômeno do pluralismo*, que necessitaria ser administrado e organizado pela dimensão ética do Estado. Todavia, o *pluralismo* de *visões de mundo* que surge na *Sociedade Civil-burguesa*, só poderia ter como fundamento o *ser-precisamente-assim* desta, ou seja, o *princípio da liberdade subjetiva*.

Segundo Hegel:

[73] Cumpre a cultura, ao pensamento como consciência do indivíduo na forma do universal, que eu seja concebido como uma pessoa universal, termo em que todos estão compreendidos como idênticos. Deste modo, o homem vale porque é homem, não porque seja judeu, católico, protestante, alemão ou italiano. Tal conscientização do valor do pensamento universal tem uma importância infinita, e só se torna um erro quando cristaliza na forma do cosmopolitismo para se opor à vida concreta do Estado (HEGEL, 1997, p.185).

> [...] Pela divisão, o trabalho do indivíduo torna-se mais simples, aumentando a sua aptidão para o trabalho abstrato bem como a quantidade da sua produção. Esta abstração de aptidões e dos meios completa, ao mesmo tempo, a dependência mútua dos homens para a satisfação das outras carências, assim se estabelecendo uma necessidade total (HEGEL, 1997, p.178).

E continua:

> Na dependência e na reciprocidade do trabalho e da satisfação das carências, a apetência subjetiva transforma-se numa contribuição para a satisfação das carências de todos os outros. Há uma tal mediação do particular pelo universal, um tal movimento dialético, que cada um, ao ganhar e produzir para sua fruição ganha e produz também para a fruição dos outros [...] (HEGEL, 1997, p.178).

Ora, o *modo de produção capitalista* inaugura um tipo particular de sociabilidade, a partir do qual se desenvolve um elogio constante e incondicional ao *princípio da liberdade subjetiva*, tendo como seu momento mais elevado de realização a própria *Sociedade Civil-burguesa* – a partir da qual se desenvolveria múltiplas dimensões que consubstanciariam os processos de *integração social* e de *socialização.* Como o próprio Hegel apontara, tais processos caracterizar-se-iam por serem desdobramentos do *modo de produção* predominante, de tal forma que tanto a *integração social*, quanto a própria *socialização* estariam inscritas, objetiva e subjetivamente, ao mesmo tempo em que estariam subordinadas, a *divisão do trabalho*; e, consequentemente, a *propriedade privada*. Objetivamente, isso quer dizer que o *princípio educativo*, a partir do qual fora forjado o homem moderno encontra-se inscrito na insígnia da realização do *princípio da liberdade subjetiva*. Eis, o porquê Gramsci apontara para a necessidade da constituição das *organizações autônomas* das *classes subalternas*, com vistas à constituição de uma *reforma moral e intelectual*, que fosse capaz de partejar o *novo homem*. Tratar-se-ia da propositura de um novo *princípio educativo*, que fosse capaz de forjar uma *nova subjetividade*.

A *subjetividade* inscrita nos marcos da sociabilidade burguesa fôra delineada e forjada a partir da absolutização do *princípio da liberdade subjetiva*; de tal forma que a concepção de *esfera e bem público* que se desenvolveu encontra-se umbilicalmente ligada à realização dos interesses pessoais. Ou seja, o fundamento da *esfera pública*, na sociedade

Moderna, caracteriza-se por ser, fundamentalmente, privado, na medida em que a *esfera pública* virtuosa só é e só poderia ser alcançada mediante a realização dos interesses particulares. Tratar-se-ia da difusão de uma *moral deontológica*, que conformara, objetiva e subjetivamente o *princípio da liberdade subjetiva*, de tal forma a consubstanciar toda a concepção de *esfera pública*, inclusive e fundamentalmente de Estado. Não por um acaso o *liberalismo – teoria social* mais elevada, produzida pela *intelectualidade orgânica* burguesa –, tornou-se um dos principais paradigmas regulatórios e mediativos da vida social.

Na busca constante de satisfação dos interesses privados, poder-se-ia observar que seria mediante as formas com que os particulares se relacionariam entre si que os indivíduos realizariam seu bem próprio. A realização do bem próprio, tido como finalidade, acabaria por se dar à forma da universalidade satisfazendo-se os indivíduos particulares. Ao fazerem de seus fins, fins absolutizados, os indivíduos particulares tenderiam a anular qualquer outro tipo de fim.

Os indivíduos, enquanto pessoas privadas acabariam por excluir os interesses dos demais indivíduos. Todavia, em uma leitura não dialética – já que não se trata meramente de determinações históricas, mas também lógico-conceituais –, neste processo de absolutização dos interesses privados das pessoas particulares, os indivíduos tenderiam naturalmente a eliminarem-se de maneira mútua; fato que não ocorre porque Hegel acolhera o *princípio da contradição* e operara sua análise a partir da unidade entre determinações contraditórias. Resolvera o axioma mediante a suspensão deste processo de absolutização, pois apesar de haver o processo de absolutização dos interesses dos indivíduos particulares, tais interesses só seriam passiveis de realização na medida em que os indivíduos fossem levados a se associarem como única forma de exteriorização de seus interesses particulares subjetivos. Eis, o momento ético da sociabilidade moderna!

> A pessoa concreta que é para si mesma um fim particular como conjunto de carências e como conjunção de necessidade natural e de vontade arbitrária constitui o primeiro princípio da sociedade civil. Mas a pessoa particular está, por essência, em relação com a análoga particularidade de outrem, de tal modo que cada uma se afirma e satisfaz por meio da outra e é ao mesmo tempo obrigada a passar pela forma da universalidade, que é o outro princípio (HEGEL, 1997, p.167-8).

Ora, somente se a particularidade subjetiva se mantiver na ordem objetiva; e, de acordo com ela, se o seu direito for reconhecido, ela torna-se o princípio que anima à *Sociedade Civil-burguesa*, que acabaria por permitir o desenvolvimento da atividade inteligente, do mérito e da honra. O fino traçado de Hegel afirmara que:

> O indivíduo só adquire uma realidade quando entra na existência, isto é, na particularidade definida: por isso deverá ele limitar-se exclusivamente a um domínio particular da carência. Neste sistema, a disposição moral objetiva consiste na probidade e na honra profissionais e, graças a elas, cada um faz de si membro de um elemento da sociedade civil, por sua determinação individual, pela sua atividade, sua aplicação e suas aptidões. É enquanto tal que cada um se mantém e só por intermédio do universal se subsiste na vida e se é reconhecido tanto na própria representação como na dos outros (HEGEL, 1997, p.184).

Ora, a *Sociedade Civil-burguesa* emerge como determinação histórica e lógico-conceitual, a partir da qual poder-se-ia observar apenas um dos momentos da idéia ética, pois os indivíduos se associariam, não pelo fato de reconhecerem-se uns aos outros, mas pelo fato de dependerem uns dos outros para realizar suas finalidades. Neste sentido, seria impossível uma *teoria do reconhecimento* no âmbito do pensmaento liberal, na medida em que a relação social estabelecida caracterizar-se-ia por ser, essencialmente, *reificada*. Ora, a ética burguesa encontra-se encerrada no *em-si-mesmamento* do *princípio da liberdade subjetiva*. Trata-se da constante reafirmação da *ética protestante*, a partir da qual o indivíduo comprometer-se-ia, única e exclusivamente, consigo mesmo, como forma de realizar os interesses divinos na terra. Neste sentido, Weber teria toda razão ao afirmar e demonstrar a relação umbilical existente entre a *ética protestante* e o *espírito do capitalismo*. Todavia, esta ética só se tornara possível, a partir do desenvolvimento e consolidação da *Sociedade Civil-burguesa*.

Tratar-se-ia, portanto, de uma associação compulsória. Conseqüentemente, os indivíduos particulares necessitariam de uma forma de associação mais elevada que possibilitasse uma *coesão social* mais sólida do que aquela baseada no *sistema de carências* e no *trabalho*[74]. Ou seja, necessitaria de mecanismos e instrumentos sociais, a partir dos

[74] A mediação que para a carência particularizada prepara e obtém um meio também particularizado é o trabalho. Através dos mais diferentes processos, específica a matéria que a natureza imediatamente entrega

quais fosse possível desenvolver processos de *integração social* e de *socialização* – que como fora apontado, desenvolveram-se a partir do desenvolvimento da *divisão do trabalho* e da *propriedade privada* –.

Pra Hegel, este momento seria o momento da determinação mais elevado do espírito da idéia ética – a *eticidade* propriamente –, que só poderia emergir na figura do *Estado de Direito*. O *Estado de Direito* converter-se-ia na única forma de substância ética, capaz de conciliar as contradições da *Sociedade Civil-burguesa*. Todavia, como o próprio Hegel apontara, não se trataria de um processo de superação das contradições, mas e fundamentalmente, de conciliação das contradições. Em outros termos, tratar-se-ia, portanto, do momento administrativo-organizativo das contradições. Diferentemente, da *intelectualidade orgânica* burguesa, inscritas nos marcos do liberalismo, o sistema filosófico hegeliano não operara, nem se determinara, a partir da mistificação do real. Antes desenvolvera-se a partir das contradições da própria realidade social, de tal forma a apontar para os limites da própria sociabilidade burguesa. Talvez, por tal honestidade intelectual, Hegel, assim como a tradição hegeliana, tenha sido relegado ao *Ades*, acompanhando, constantemente, *Dante e Virgilio no Inferno* (Eugène Delacroix, 1822). A Barca de Dante, fora traduzida e esclarecida da seguinte forma, por Coutinho (2010, p.21-22).

> O antagonismo entre progresso e reação, que marca desde as origens a evolução da sociedade burguesa, apresenta, a partir de 1848, um novo aspecto: as tendências progressistas, antes decisivas, passam a subordinar-se a um movimento que inverte todos os fatores de progresso (que certamente continuam a existir) ao transformá-los em fonte do aumento cada vez maior da alienação humana. [...]. Ao tornar-se uma classe conservadora, interessada na perpetuação e na justificação teórica do existente, a burguesia estreita cada vez mais a margem para uma apreensão objetiva e global da realidade; a razão é encarada com um ceticismo cada vez maior, ou renegada como instrumento do conhecimento ou limitada a esferas progressivamente menores ou menos significativas da realidade.

Hegel argumentara, a partir do método lógico-especulativo, que o primeiro princípio constitutivo da *Sociedade Civil-burguesa* só é e só poderia ser, *a pessoa concreta que é para si um fim particular.* Não se tratara, portanto, de uma *concepção de pessoa* abstrata,

---

para os diversos fins. Esta elaboração dá ao meio o seu valor e a sua utilidade; na sua consumação, o que o homem encontra são sobretudo produtos humanos, como o que utiliza são esforços humanos (HEGEL, 1997, p.177).

meramente jurídico-formal, mas de uma *concepção concreta de pessoa*, de um ser que constitui uma totalidade de *carências* e *necessidades*. Seria, portanto, na busca dos seus interesses particulares, ou seja, de satisfação de suas *carências* e *necessidades*, tanto objetivas quanto subjetivas, que se encontraria o princípio constitutivo da *Sociedade Civil-burguesa* contemporânea.

Ora, Hegel rompera definitivamente com a concepção mistificada de homem hobbesiana, de tal forma a apreender a natureza humana enquanto determinação histórica, contraditória; e, portanto, passível de ser superada. O momento de superação desta contradição do ser – que, ao mesmo tempo, coloca-se como finalidade à satisfação de seus interesses particulares, de tal forma a absolutizá-los, mas depende dos demais indivíduos para realizá-los e satisfazê-los –, só se tornaria possível a partir da constituição da *Sociedade Civil-burguesa*. Todavia, mediada pela eticidade do *Estado de Direito*. Mais uma vez, Hegel tem toda razão ao apontar para a importância da determinação da *Sociedade Civil-burguesa*, enquanto instancia de realização do *princípio da liberdade subjetiva*. Entretanto, o que Hegel não percebera fora que a emancipação advinda de tal esfera caracterizar-se-ia por ser limitada e restrita. Algo que adquiriu a clareza necessária com a *A Questão Judaíca* de Marx, que delineara com precisão a exata diferença e relação entre *emancipação política* e *emancipação humana*.

> A relação recíproca das carências e do trabalho que as satisfaz reflete-se sobre si mesma, primeiro e em geral, na personalidade infinita, no direito abstrato. É, porém, o próprio domínio do relativo, a cultura, que dá existência ao direito. O direito é, então, algo de conhecido e reconhecido, e querido universalmente, e adquire a sua validade e realidade objetiva pela mediação desse saber e desse querer (HEGEL, 1997, p.185).

Este princípio primígeno da *Sociedade Civil-burguesa* é o que assegura, tanto o processo de individuação quanto à garantia de liberdade dos indivíduos, que podem e necessitam expandir-se em um processo, no qual estes se colocam a finalidade de se autodeterminar e têm como único limite à autodeterminação dos demais indivíduos. Somente no *Mundo Moderno* se tornou possível a efetivação concreta deste processo determinativo do ser, compreendido enquanto liberdade individual da pessoa particular. O

Mundo Moderno, portanto, inaugura, constitui e é constituído por um terreno fértil, no qual tornara-se possível finalmente, a realização de todas as determinações da idéia.

O *princípio da liberdade subjetiva* só alcançou seu pleno desenvolvimento e reconhecimento em sua universalidade no *Mundo Moderno*, assim como todas as formas de poderes éticos capazes de garanti-la, a partir de certo arranjo institucional jurídico-política. Ora, assim sendo, a *Sociedade Civil-burguesa* só pode ser compreendida enquanto espaço de autodeterminação do indivíduo, enquanto fim *para si* mesmo. Entretanto, tanto a autodeterminação do indivíduo quanto o fim que se coloca, estão condicionados pela forma da universalidade. Ou seja, pelo *direito*[75]. Ora, como se pode observar, a subjetividade encontra-se submetida a uma determinidade objetiva concreto-material. Portanto, não existe *em-si*, mas é sempre um *para-si*, localizado em *tempo* e *espaço* específico.

Neste sentido, o indivíduo se autodetermina até o ponto em que o *direito* lhe permite se autodeterminar, pois o *direito* apresenta-se enquanto representação e garantia da eticidade no *Mundo Moderno*. Tratar-se-ia de um indivíduo abstrato-universal que se iguala aos demais na *esfera pública* (jurídico-política); e, se diferencia do demais na *esfera privada* (econômica). Eis, o momento de aparente cisão entre *Sociedade Civil-burguesa* e *Estado.* Assim, "o que o direito é em si afirma-se na sua existência objetiva, quer dizer, define-se para a consciência pelo pensamento. É conhecido como o que com justiça é e vale. Ou seja, é a lei. Tal direito é segundo esta determinação, o direito positivo em geral" (HEGEL, 1997, p.186).

> [...] O que é direito deve vir a ser lei para adquirir não só a forma da sua universalidade, mas também a sua verdadeira determinação. Deste modo a idéia de legislação não significa apenas que algo se exprime como regra de conduta válida para todos; a sua íntima essência é, antes disso, o reconhecimento do conteúdo em sua definida universalidade [...] (HEGEL, 1997, p.186).

[75] No direito positivo, o que é legal é origem do conhecimento do que é o direito ou, para falar com propriedade, do que é de direito. Deste ponto de vista, a ciência jurídica positiva é uma ciência histórica que tem por princípio a autoridade. O mais que se lhe possa acrescentar são assuntos a tratar pelo intelecto e referem-se à ordem exterior, à coordenação, à coerência e a aplicação. [...] A ciência positiva tem não só o direito mas também o rigoroso dever de deduzir, dos dados positivos em todas as minúcias, as formações históricas bem como as aplicações e complicações das regras jurídicas. É assim que mostrará a sua lógica interior [...] (HEGEL, 1997, p.188-9).

Poder-se-á constatar que os princípios lógico-especulativos de universalidade e particularidade são e estão no fundamento da *Sociedade Civil-burguesa*. A concepção de Homem em Hegel rompera definitivamente com toda a *tradição liberal*, que nascera com a *Era Moderna*, pois a finalidade daquele ser nada mais seria do que uma finalidade egoísta, que teria por objetivo, única e exclusivamente, a realização de seus interesses particulares. Diferentemente de tal tradição – e, por isso não se pode compreender Hegel enquanto um pensador *liberal*, mas como um *intelectual orgânico* burguês, que inclusive se opõe ao *liberalismo* –, a concepção de Homem que aparece em Hegel, caracteriza-se por ser hisórica, na medida em que o Homem é caracterizado enquanto uma potência histórica, que sempre está em busca de sua efetividade; ou seja, no seu processo de se fazer homem efetivo, determina-se historicamente a partir da *cultura* e do *trabalho*. Ou seja, há em Hegel uma ontologia que norteia a sua *teoria social*.

Assim, para Hegel, a finalidade egoística deste ser da *Era Moderna* – apontada pela tradição hobbesiana –, é condicionada pela universalidade (direito), e sendo condicionada por esta universalidade, constitutiva tanto da *Sociedade Civil-burguesa* quanto da *Sociedade Política*, fundaria um sistema de dependência *omnilateral*, não permitindo assim a invasão e a eliminação recíproca entre os indivíduos. O *direito*, na *Era Moderna*, determina-se enquanto forma mediativa que relaciona e concilia e unifica, ao incororar a eticidade, *Estado* e *Sociedade Civil-burguesa*.

> O direito que chega à existência na forma de leis positivas também, como conteúdo, se realiza através da aplicação, e estabelece, então, relações com a matéria fornecida pelas situações infinitamente complexas e singulares das espécies de propriedades e de contratos da sociedade civil e, bem assim, com as situações morais que assentam no sentimento, no amor e na confiança, mas só na medida em que estes contêm um aspecto do direito abstrato (HEGEL, 1997, p.189).

De acordo com Hegel, o movimento de autodeterminação da particularidade só se tornara possível, na medida em que se estabelecera uma relação com as demais particularidades, portanto, tratar-se-ia de uma relação de dependência *omnilateral*, em que cada indivíduo estaria submetido. A este processo de determinação das particularidades, Hegel denominara *sistema de carências*. Eis o fundamento da *Sociedade Civil-burguesa* do *Mundo Moderno*.

Somente neste sentido, poder-se-ia caracterizar o indivíduo como um ser *para si*, pois, somente neste momento, a maneira de satisfação das carências particulares, tornariam-se fins relativos e carências abstratas, dividindo-se e multiplicando-se ao infinito. Emerge uma relação de dependência *omnilateral*, que fundamentara e nutrira, cotidianamente, o processo de aprimoramento e ampliação dos meios e modos de satisfação das carências. Tratar-se-ia de certo *refinamento* do *sistema de carências*, cada vez mais abstrato, que fundamentaria e tornaria possível a constituição e efetivação da *Sociedade Civil-burguesa*.

A constituição da *Sociedade Civil-burguesa* em Hegel é mediada por aquilo que ele denominou de *sistema de carências*. Tal sistema expressaria o *modo de produção* da sociedade moderna, fundado na *divisão social do trabalho* e na *propriedade privada*, de tal forma a estruturar uma *sociedade de classes* plenamente desenvolvida. Ao defender a tese de que na *Sociedade Civil-burguesa* emerge uma universalidade que domina as particularidades aparentemente dispersas, Hegel incorporou os mesmos fundamentos teórico-práticos dos pais da economia política[76]. Naquilo que Hegel denominou *sistema de carências* não havia relações éticas comunitárias e quando havia, tais relações caracterizavam-se pela fragmentação. A imediaticidade fez com que os sujeitos tivessem

---

[76] Quando a sociedade civil se encontra num estado de atividade sem obstáculos, pode ser concebida como um progresso contínuo e intrínseco da população e da operosidade. Com a universalização da solidariedade entre os homens, com o acerto entre as técnicas que permitem satisfazê-las, é certo o aumento da acumulação das riquezas, pois essa dupla universalidade produz os maiores ganhos; mas certo é que também aumentam a especialização e a limitação do trabalho particular e, portanto, a dependência e o abandono das classes ligadas a esse trabalho, bem como a incapacidade para sentir e exercer outras faculdades, sobretudo as que se referem às vantagens espirituais da sociedade civil (HEGEL, 1997, p.208).
Quando um grande número de indivíduos desce além do mínimo de subsistência que por si mesmo se mostra como o que é normalmente necessário a um membro de uma sociedade, se esses indivíduos perdem, assim, o sentimento do direito, da legalidade e da honra de existirem graças à sua própria atividade e ao seu próprio trabalho, assiste-se então à formação de uma plebe e, ao mesmo tempo, a uma maior facilidade para concentrar em poucas mãos riquezas desproporcionadas.
Se se impuser a classe rica o encargo de diretamente manter o nível vulgar de vida reduzida à miséria, ou se, por uma forma qualquer de propriedade pública (ricos hospitais, fundações, mosteiros), diretamente se fornecerem os meios, a subsistência ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e honra (HEGEL, 1997, p.208-9).
Se, pelo contrário, o viver lhes for assegurado pelo trabalho, dando-lhes condições de o obter, a quantidade de produtos aumentará então num excesso que, à falta de consumidores correspondentes pois eles mesmos são os produtores, constitui precisamente o mal que assim crescia duplamente. Deste modo se mostra que, apesar do seu excesso de riqueza, não é a sociedade civil suficientemente rica, isto é: na sua riqueza, não possui a sociedade civil bens suficientes para pagar o tributo ao excesso da miséria e à sua conseqüente pelbe (HEGEL, 1997, p.209).
O meio que se revelou mais eficaz contra a pobreza, bem como contra o desaparecimento da honra e do pudor, bases subjetivas da sociedade, e contra a preguiça e a dissipação que originam a plebe, foi, sobretudo na Escócia, abandonar os pobres ao seu destino e entregá-los à mendicidade pública (HEGEL, 1997, p.209).

como finalidade a efetivação de suas *necessidades* e *carências*, o que os levou a colocarem-se enquanto indivíduos particulares subjetivos; *átomos sociais* que ao entrarem em concorrência uns com os outros se oporiam de maneira recíproca.

Ou seja, o *sistema de carências* conduziu os indivíduos a uma cisão aparentemente irreconciliável, a partir da qual foram levados a se atomizar e a oporem-se uns aos outros, de tal forma a emergir àquilo que Hegel cognominara *sistema da atomística*. O conceito elaborado por Hegel tinha por finalidade a análise desse processo de atomização do indivíduo, a partir do qual os *átomos sociais* relacionavam-se não porque houvesse elementos éticos que os unificassem, mas porque havia necessidades puramente exteriores, que os empurravam a relacionarem-se uns com outros.

No *sistema de carências*, a partir do qual os indivíduos eram levados a *atomização social* não havia eticidade, havia apenas à vontade de realização dos interesses particulares subjetivos de cada indivíduo, que para efetivá-los necessitavam do *outro*, não como *fim*, mas como *meio*. Se por um lado a imediaticidade de tais relações levou à cisão da substância ética; por outro lado, levou à efetivação do *princípio da liberdade subjetiva* – a efetivação do *direito à subjetividade*. Eis, a contradição pela qual Hegel operara, para definir e compreender a *Sociedade Civil-burguesa*.

Ao mesmo tempo em que Hegel fizera um elogio ao *princípio da liberdade subjetiva*, compreendendo tal processo como legítimo e necessário à emancipação, fez a crítica ao processo de absolutização unilateral da particularidade, que chegou ao ponto de anular a universalidade. Tratar-se-ia de uma contradição, a partir da qual Hegel procurou demonstrar, exatamente, que o desenvolvimento pleno da particularidade levou a um novo momento da universalidade, única e exclusiva, forma de garantir o *direito à subjetividade*. Destarte, não se pode observar na *teoria social* de Hegel nem a absolutização do particular nem do universal – própria do *jusnaturalismo*, do *contratualismo* e do *liberalismo* –, mas uma *unidade de contrários*, a partir da qual buscar-se-ia garantir tanto o *direito à subjetividade* quanto a interligação entre os indivíduos e a comunidade ética. Neste sentido, o limite do pensamento hegeliano, encontrar-se-ia no paradigma da inevitabilidade de sociedades complexas centradas no Estado; de tal forma, que o *direito* emergiria neste

Estado, enquanto única e exclusiva representação de garantia dos princípios da comunidade ética.

Portanto, apesar de Hegel aderir a alguns princípios, tanto do *liberalismo político*, quanto *econômico*, na medida em que se encontra inscrito no paradima do *projeto de modernidade* e *emancipação* burguês, não se poderia caracterizá-lo como um liberal, pois o *liberalismo*, seja ele político ou econômico, estabelece uma relação antitética e insuperável entre indivíduo e Estado, mediada pelo elogio a uma *moral deontológica* – característica que não se pode localizar no sistema filosófico hegeliano. Neste sentido, não se poderia observar nenhuma relação entre a *teoria social* de Jürgen Habermas e de Hegel, visto que partem de concepções ontológicas e gnosio-epistêmicas distintas. Não por um acaso, o *liberalismo renovado* se fundamentara, única e exclusivamente, no pensamento de Kant. Ora, como nos esclarecera Lukács (1972, p.161-162).

> A segunda crise, a que surge em torno do ano de [18]48 e depois dele, possuía já um caráter essencialmente distinto. Certo que é precisamente então quando alcança seu ponto culminante o pensamento alemão, com o materialismo dialético e histórico de Marx e Engels. Mas, com isso, o pensamento abandona já o terreno burguês; termina assim, ao mesmo tempo, definitivamente, a época progressista do pensamento da burguesia, o assentamento e elaboração dos problemas do materialismo mecanicista e da dialética idealista.

Os teóricos do *liberalismo* vêem o *Estado de Direito* não como o momento da eticidade, mas como um mal necessário, que teria como finalidade, única e exclusiva, o controle do indivíduo – negativista-egoísta –. Se para os teóricos da *economia clássica* a *categoria trabalho* servira unicamente para explicar o *valor*, para Hegel a *categoria trabalho* elevou-se a uma determinação ontológica; pois explicaria não só o *modo de produzir*, mas o *modo de produzir* a vida material e espiritual do homem, ou seja, explicaria o próprio ser. No sistema filosófico hegeliano, a *categoria trabalho* eleva-se e adiquire um novo significado, de tal forma a adquirir um caráter ontológico. Não se tratava de explicar a *riqueza das nações* a partir da *economia política*, fenômeno particular da sociabilidade burguesa, mas de explicar as formas determinativas do *ser*.

Neste sentido, Hegel compreendera que somente a partir da *categoria trabalho*, o *ser* poderia libertar-se das *carências imediatas* impostas pela natureza, emergindo assim a

possibilidade não apenas do homem efetivar-se enquanto homem, mas do homem tornar-se um homem efetivo. Se por um lado, a *categoria trabalho* levou os homens a estabelecerem relações sociais de dependência recíproca; por outro lado, tais relações levaram à ampliação da possibilidade de satisfação das necessidades e carências particulares subjetivas. Eis, o momento da universalidade do homem, que passou a pôr-se não apenas *em si*, mas e fundamentalmente *para si*. Pode-se dizer que o sistema filosófico hegeliano representara a forma mais elevada do pensamento burguês, de tal forma a demonstrar tanto suas virtudes quanto seus vícios.

> [...] entrecruzadas e maduras, estruturaram um genuíno quadro de crise – crise histórico-social, tipificada nas revoluções de 1848; crise teórico-cultural, tipificada na dissolução do hegelianismo e da economia política clássica). De uma, resultará a emersão de um novo sujeito histórico, uma nova classe para si‘, o proletariado; de outra, as duas principais matrizes teóricas da modernidade: a obra marxiana e o par racionalismo analítico/irracionalismo moderno (NETTO, 1994, p.33).

Pela primeira vez na história da humanidade o homem fora caracterizado não pela racionalidade – compreendida como algo intrínseco ao seu ser –, mas pelo ato de produzir-se a si próprio. O elemento racional, bem como a *categoria da razão*, submeter-se-ia ao processo de produção do ser natural homem, que neste fazer-se infinito, a partir da *cultura* e do *trabalho*, colocar-se-ia potencialmente a possibilidade de tornar-se *homem efetivo*. Ou seja, talvez em Hegel possa-se observar a crítica mais elevada e virtuosa à *razão moderna*, na medida em que a razão não aparece no sistema filosófico hegeliano enquanto um *em-si-mesmamento*, mas enquanto uma determinação histórica, lógico-conceitual, submetida à *cultural* e ao *trabalho*. Tratar-se-ia de um novo paradigma de compreensão da sociabilidade moderna, a partir do qual Marx partira para desenvolver sua *filosofia da práxis*.

Seria, justamente, pelo ato de produzir e multiplicar carências ao infinito, que o ser natural homem criaria as formas mediativas, a partir *categoria trabalho*, para satisfazer suas carências e necessidades. Ora, de acordo com Hegel, o que diferenciaria efetivamente o homem dos demais animais, seria a possibilidade a qual o homem dispõe de libertar-se da imediaticidade da natureza, colocando-se enquanto potência infinita, criadora e realizadora de novas carências. Há em Hegel uma ruptura com toda a tradição do pensamento ocidental, que via na racionalidade o elemento que diferenciava os homens dos demais

animais. Talvez aqui no pensamento de Hegel se encontre a crítica mais avançada, dentro dos marcos da concepção de racionalidade burguesa, da sociabilidade contemporânea. Ou seja, assim como propusera Adorno e Horkheimer em *Dialektik der Aufklärung*, fazer a crítica à razão dentro dos marcos da própria racionalidade (COHN, 1998).

Parte III: O paradigma da *modernidade inacabada*: os fundamentos irracionais do *Estado Democrático de Direito* como representação ideo-reflexíva do ideario de *emancipação moderna*.

Partindo-se da concepção de *ciências reconstrutivas* – particularmente a concepção *cognitivista piagetiana* –, o paradigma concebido a partir da compreensão de uma *racionalidade* e de uma *intersubjetividade comunicativa* estabelecera como pressuposto a destruição de toda e qualquer *filosofia do sujeito*, bem como da própria *consciência*, de tal maneira que o *princípio da liberdade subjetiva* – caro a concepção de *emancipação política* – desaparecera e deu lugar a uma concepção filosófica a-histórica e sem sujeito. Como propusera Habermas:

> Desde Kant, o eu assume simultaneamente a posição de um sujeito empírico que se encontra no mundo, como objeto em meio a outros objetos, e a posição de um sujeito transcendental diante do mundo em seu todo, que ele próprio constitui como a totalidade dos objetos da experiência possível. No entanto, devido a essa dupla posição, o sujeito cognoscente se vê provocado a analisar as mesmas operações que ora são apreendidas reflexivamente como operações de uma síntese transcendental, ora empiricamente como um processo de leis naturais, não importando que nosso aparelho cognitivo seja explicado do ponto de vista da psicologia ou da antropologia cultural, da biologia ou da história. Naturalmente o pensamento não pode se contentar com essas alternativas inconciliáveis (HABERMAS, 2002, p.368).

A *teoria social* de Jürgen Habermas acabara por destruir os pilares racionais da filosofia kantiana. Ao destruir o pressuposto do *sujeito cognoscente* – uma abstração metafísica, todavia, elemento de racionalidade da filosofia de Kant –, acabara por constituir um tipo particular de conhecimento, desprovido de toda e qualquer possibilidade de um *sujeito racional*, mesmo que seu fundamento repousasse na transcendência. Tal questão não

é um mero detalhe visto que ao eliminar o *princípio da liberdade subjetiva*, eliminar-se-ia a questão da *consciência* e, no limite, do próprio conhecimento.

> [...] o que antes competia à filosofia transcendental, a saber, a análise intuitiva da consciência de si, adapta-se agora ao círculo das ciências reconstrutivas, que, desde a perspectiva dos participantes de discursos e de interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem sucedidas ou distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino do inteligível que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações geradas segundo regras, anula-se a separação ontológica entre o transcendental e o empírico [...]. Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um *contexto* para os processos de entendimento como coloca *recursos* à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem – tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo da vida (HABERMAS, 2002, p.415-417).

O que Habermas proprusera, consciente ou não, fora uma filosofia sem pensamento; uma *filosofia da cotidianidade* – no sentido da análise da cotidianidade, proposta por Agnes Heller –, que não consegue elevar-se da imediaticidade ao plano da mediaticidade. De acordo com a filosofia habermasiana, "[...] o mundo somente cobra objetividade pelo fato de ser reconhecido e considerado como um e o mesmo por uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e de ação [...]". (HABERMAS, 1988a, p.30). Trata-se de uma *teoria do reconhecimento*, que propugnara um tipo particular de conhecimento sem mediação. Reconhecer o ordenamento jurídico é diferente de reconhecer-se no ordenamento. O reconhecimento é ver-se naquilo que conhece. Sem uma clara e distinta concepção de *consciência*, tornar-se-ia impossível qualquer possibilidade de uma *teoria do reconhecimento*. Visto que se tornaria impossível ver-se em uma sociabilidade *reificada* em todas as suas dimensões.

Diferentemente do que a manifestação fenomênica parace afirmar, não existe uma herança dialética do esclarecimento em Habermas, pelo contrário, ao analisar a sua obra em uma perspectiva de totalidade, o que se pode observar é o floresciemnto de um *contraesclarecimento*. A eliminação da *filosofia do sujeito* e, portanto, da própria *consciência* é uma clara demonstração deste novo marco teórico que Habermas propusera, no qual o *Grand Hotel Abrundg* apresenta-se enquanto representação de uma *teoria do reconhecimento* que só pode reconhecer um mundo dissolvido em fragmentos e caótico, de tal maneira a não ser possível conhecê-lo e, portanto, não se reconhecer nele, mas apenas representá-lo, sob uma ótica individual particular subjetivista.

Se para Hegel (1973) a filosofia deveria deixar de ser amor ao conhecimento para tornar-se conhecimento de fato; para Habermas a filosofia abandona até mesmo o seu caráter originário de amor ao conhecimento e regride a esfera do mito, da mistificação do ser em todas as suas determinidades. É neste sentido, que a *teoria social* de Habermas encontra-se no marco da *regressão cultural*, não somente da regressão de uma época, mas da regressão da própria concepção de mundo, de si e das coisas. No âmbito do conhecimento, a *regressão cultural* pode ser concebida enquanto a representação ou o reconhecimento de uma crise de sociabilidade profunda, na e a partir da qual o conhecimento não passa de uma manifestação epifenômenica; de um elogio constante a cotidianidade imediata, bem como a aniquilação de qualquer possibilidade mediativa. Se o reconhecimento é ver-se naquilo que conhece, pode-se dizer que a *teoria social* de Habermas encontra-se muito longe de uma propositura de uma *teoria do reconhecimento*. Esta compreensão do reconhecimento, só pode ser resultado de uma teoria do *ser social*. Neste sentido, para sustentar a tese de que a *teoria social* de Habermas não só não é, como não pode converter-se em uma *teoria do reconhecimento*, partir-se-á do princípio de que somente uma *ontologia do ser social*, poderia fundamentar uma *teoria do reconhecimento*, capaz de reconhecer um tipo particular de ordenamento jurídico como representação de uma política restrita e limitada; e, portanto, incapaz de converter-se em *emancipação humana*. Seria, justamente, neste sentido que se compreenderia que reconhecer o ordenamento jurídico é diferente de reconhecer-se no ordenamento. Se o reconhecimento é ver-se naquilo que conhece, este tipo de conhecimento, de autoconhecimento, só poderia

fundamentar-se em uma ética voltada a *emancipação humana*, ou seja, em uma *filosofia da práxis*.

Ora, a *teoria do reconhecimento* advinda da *ontologia do ser social* demonstra claramente os limites do *neocontratualismo*, visto que esta concepção de ordenamento jurídico-político, bem como sócio-cultural, possui como limite intrínseco a sua capacidade de criar um tipo particular de consenso – a partir do qual os indivíduos teriam como limite o reconhecimento do ordenamento. Todavia, seria incapaz de fazer com que os indivíduos se reconhecessem neste ordenamento, na medida em que tal consenso só poderia ser forjado na esfera da *reificação*.

Neste sentido, tornar-se-ia incapaz de criar formas de *socialização* e *integração social*, capazes de fazer com que os indivíduos se vissem naquilo que conhece. A possibilidade da reconstrução permanente do consenso, por uma via *neocontratualista*, fundamenta-se justamente na *reificação* do processo, de tal forma que o Estado, o Direito, mas principalmente a Democracia – indissociáveis em uma perspectiva *neocontratualista* –, aparecem enquanto representação de um mito moderno, que carece de materialidade; emergem enquanto mistificação de um real que só pode ser reconhecido, todavia, o tipo particular de reconhecimento adviria de um conhecimento hegemônico, a partir do qual forjaria-se a incapacidade dos indivíduos se reconhecerem nele. Ao não se reconhecerem no mito, os indivíduos não se reconheceriam a si mesmos, ao mesmo tempo em que não reconheceriam as determinaçãos sociais advindas de suas relações. Como nos esclarecera Coutinho:

> A racionalidade limita-se a estabelecer as regras formais, ou sintaxe lógica, que organizam o discurso, constatando assim se determinada proposição possui ou não 'validade'. A validade é determinada pela relação da proposição com o sistema formal da linguagem, abandonando-se explicitamente o conceito de verdade, isto é, a correspondência entre a proposição ou o 'sistema' e a realidade exterior. (COUTINHO, 2010, p.57).

A propositura do paradigma da *racionalidade comunicativa* encontra-se em um novo marco teórico, a partir do qual o "[...] paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão" (Habermas, 2000, p. 276). O *neoracionalismo* que aparece em Habemas em *Der Philosophische Diskurs der Moderne* encontra-se no marcro da

regressão cultural, justamente, pelo fato de sua propositura de uma *racionalidade comunicativa*, enquanto forma necessária e desejável a emancipação, ser puramente metafísica de tipo idealista transcendental e, no limite, irracional. No mundo emancipado de Habermas, "[...] serão racionais não as proposições que correspondam à verdade objetiva, mas aquelas que atendam, ou possam vir atender, os requisitos racionais da argumentação e da contraargumentação, da prova e da contraprova, visando um entendimento mútuo entre os participantes" (ROUANET, 1987, p.339).

O *neoracionalismo*, advindo do paradigma da *intersubjetividade* e da *razão comunicativa*, só é possível ser verificado no *mundo bidimensional* de Habermas. Neste mundo, do qual somente o próprio Habermas compartilha, com seus múltiplos *em-si-mesmamentos*, [...] a racionalidade orientada para um fim e a racionalidade orientada para o entendimento não são intercambiáveis. Sob essa premissa, eu considero a atividade que visa fins e o agir orientado para o entendimento como tipos elementares de ação, irredutíveis um ao outro. (HABERMAS, 1990, p.70). Neste sentido, pode-se definir o paradigma da *intersubjetividade* da *racionalidade comunicativa* de Habermas, enquanto um *em-si-mesmamento*, que se encerra e se restringe aos seus próprios contornos.

Ora, pôde-se observar que o *sistema de direitos* que aparece no sistema filosófico de Hegel, estivera umbilicalmente ligado ao seu *sitema de justiça*; tendo no desenvolvimento da *Sociedade Civil-burguesa*, seu núcleo primígeno fundante, no qual se encontraria o desenvolvimento do *princípio da liberdade subjetiva*. Todavia, tal *princípio* deveria ser ordenado jurídicamente pelo Estado, como forma de garanti-lo; e, ao mesmo tempo, impedir que seu caráter vicioso degenerasse a eticidade contida no Estado de Direito. Diferentemente do *sistema filosófico* de Hegel, na *teoria social* de Habermas, o *direito* conferiria certa forma jurídica ao *exercício do poder*, de tal forma que o *direito* passaria a constituir-se em *código de poder binário*. Nestes termos, o *direito* passaria a ser a forma mediativa, a partir da qual se organizaria e administraria o *poder político*, de tal forma que a *autoridade governamental* se converteria em *autoridade governamental-normativa*; e, de forma legítima, constituiria certo *código jurídico de poder binário*, a partir do qual a *autoridade político-normativa* tornar-se-ia apta a tomar decisções jurídicas vinculantes.

Jürgen Habermas observa tanto o *direito*, quanto a *política*, em uma dimensão relacional técnico-pragmática, a partir da qual o *poder político* apareceria enquanto mero

avalizador e garantidor de um tipo particular de *certeza jurídica*, a partir da qual o *direito* operacionalizaria a *estabilização de expectativas de comportamento* (HABERMAS, 1996, p.144). Em outros termos, o *poder político* garantiria a contiguidade da *coerção* enquanto mecanismo de *integração e coesão social*. Tal garantia permitira a constituição de ordenamentos jurídicos de caracteres universais – sem se tomar em conta as particularidades –, a partir do qual se adotaria o *princípio da igualdade jurídico-formal*, enquanto critério de julgamento e imposição de sanções aos infratores.

Pode-se dizer que a *concepção de justiça* de Habermas está umbilicalmente ligada à sua *concepção de direito*, na medida em que sua determinadade econtra-se na esfera da afirmação de procedimentos técnico-normativos; e, portanto, na adoção de procedimentos técnico-normativos universais encontrar-se-ia a imparcialidade e a neutralidade do *sistema de direitos*. Tratar-se-ia da defesa da existência de certa autonomia do *sistema de direitos*, em relação às demais esferas, bem como a existência de uma *moral deonotologica*, orientadora e garantidora do *sistema de justiça*, que passaria a adiquir *validade normativa*. Ao mesmo tempo, tal *concepção de direito* e *justiça* seriam responsáveis pela legitimação dos Estados Democráticos. Neste mesmo paradigma, o *direito* converter-se-ia em *sistema de regras constitutivas*, a partir das quais se organizaria e administraria o *poder político*, bem como o conjunto de instituições sócio-culturais e político-econômicas, que lhes são próprias, de tal forma a lhe permitir *realizar os finz coletivos* como forma de garantir a *autonomia público-privada*.

Neste sentido, a modernidade teria constituído uma relação ineliminável entre *códigos de direito* e *poder político*, visto que se estabeleceria certa relação de interdependência entre uma e outra esfera. Ora, o próprio Habermas apontara para a necessária relação estabelecida entre *direito* e *poder político*, no processo constitutivo de legitimação dos *Estados Modernos*, de tal forma que na modernidade converter-se-iam em *Estados de Direito*; ao mesmo tempo, apontara para sua insuficiência, observando que o *ordenamento jurídico* por si só não poderia constituir-se em única e exclusiva fonte de legitimação do *poder político*. Necessitaria, portanto, de uma *fonte de justiça* capaz de orientar, tanto o *direito*, quanto o *poder político*.

Pode-se observar que a *fonte de justiça* proposta por Habermas encontra-se na repropositura da *moral deontológica* de Kant. Para Habermas (1996, 147), esta *fonte de*

justiça se encontraria na diferenciação entre *poder comunicativo* e *poder administrativo*. No âmbito do *construtivismo cognitivista piagetiano*, Habermas compreendera que do ponto de vista da *cognição* o tipo de *poder comunicativo* desdobraria-se em dois processos que levariam a constituição da legitimidade do *Estado de Direito*, na medida em que, por um lado, responsabilizar-se-ia pela *formação racional da opinião* e *da vontade pública*; e, por outro, constituiria um conjunto de mediações necessárias ao *uso público da liberdade comunicativa*, a partir da qual emergiria um conjunto de *discursos intersubjetivamente compartilhados*.

Ora, a categoria do *poder comunicativo* emerge em Habermas enquanto uma determinação metafísica, a partir da qual se presumiria a constituição de uma *vontade comum*, fundamentada em um tipo de comunicação não-coercitiva. Seria, justamente, esta *vontade comum*, constituída a partir do *poder de comunicação*, que se atribuiria legitimidade ao *Estado de Direito*; visto que a partir da diferenciação proposta por Hannah Arendt (1906 – 1975) entre *poder* e *violência* –, na qual o *poder político* diferenciar-se-ia da *violência*, na medida em que se determinaria enquanto *força autorizada* –, Habermas articulara certa *petitio principii*, a partir da qual o *direito* legitimaria o *poder político* e o *poder comunicativo* legitimaria o *direito*. Todavia, não se tratara de quaisquer *códigos de direito* e *poder político*, tratar-se-ia daqueles advindos e constituídos a partir de um *poder comunicativo*, inscrito nos marcos da sociabilidade liberal-burguesa; e, fundamentalmente, alicerçados nos princípios do *livre mercado* e na *democracia liberal*.

Tratar-se-ia de um argumento circular que se autodefine e se autoconstitui, de tal forma a não abrir espaço para as contradições presentes nas determinações, objetivas e subjetivas de cada esfera, bem como, nas relações que estabelecem umas com as outras. Habermas lançara mão da idéia de *fonte cooriginária* das esferas, enquanto instrumento lógico-formal, a partir do qual as esferas se relacionariam de forma autônoma e se legitimariam a partir das relações que estabeleceriam umas com as outras. A *fonte da justiça* habermasiana estaria justamente na relação entre tais esferas.

Habermas responde a questão clássica da ciência política – *como conquistar e manter o poder?* –, a partir de sua *teoria da normatividade* que se desdobra em uma *teoria política* e em uma *teoria da justiça*. Ora, a partir da categoria de *poder comunicativo* Habermas explicou o processo de *conquista do poder*, bem como de legitimidade desse

processo, que se instituíra o *Estado de Direito*, enquanto esfera administrativo-organizativa da sociabilidade burguesa. Realizado tal empreendimento a teoria política de Habermas caminharia no sentido de legitimação da manutenção do *poder político*, que Habermas compreendera enquanto *poder administrativo*. Ou ainda, se quisermos, poder-se-ia colocar a questão posta por Norberto Bobbio, seja ela: *quem* e *como* está autorizado a governar?

Tratar-se-ia, portanto, de determinar as *regras do jogo*, de tal forma a instituir um *poder administrativo* legítimo, fundamentado em regras juridicamente ordenadas e expressar decisões coletivamente vinculantes. Assim, para Habermas (1996, p.150) o *direito* apareceria enquanto um *médium*, a partir do qual o *poder comunicativo* converter-se-ia em *poder administrativo*. Neste sentido, o *Estado de Direito* liberal-burguês, legitimo em seu processo de ascensão ao poder, alcançaria a legitimidade para se manter no poder, na medida em que tanto os *códigos de direito*, quanto de *poder político*, fossem orientados por um *poder comunicativo* – constituído a partir de uma *vontade comum*, a partir da qual se definiria normativamente as *regras do jogo* necessárias a legitimação de uma *autoridade político-normativa*.

No âmbito da universalidade e da abstração, Habermas respondera a questão posta por Norberto Bobbio – *quem* e *como* está autorizado a governar –, no entanto, no âmbito da particularidade, onde os conflitos e contradições, objetivas e subjetivas, se determinam plenamente, Habermas tergiversara. No âmbito da particularidade, a relação entre as *classes sociais*, bem como entre as *frações de classes*, se desenha de uma maneita mais *clara* e *distinta*, de tal forma a desvelar a natureza das *regras do jogo* – natureza esta ocultada pela universalidade abstrata –. Ora, a legitimidade do *poder administrativo* repousaria justamente no processo de *formação da opinição* e da *vontade livre* e *racional*, ou seja, no *poder comunicativo*, a partir do qual se forjaria a idéia de *Estado Democrático de Direito*. Esta forma objetiva e subjetiva de poder, a qual Habermas denomina de *Estado Democrático de Direito*, fundamentar-se-ia na interpenetração entre *legislação discursiva* – inscrita em um *sentido cognitivo* – e *formação comunicativa do poder* – inscrita em um *sentido prático* –.

O *fetichismo da autolegislação* converter-se-ia, na *teoria da ação comunicativa*, em força motriz da *teoria da normatividade* habermasiana, visto que recomporia os princípios

da *moral deontológica* na esfera da particularidade, ao mesmo tempo, em que constituiria um discurso de *autonomia política*, que passaria a legitimar o *Estado Democrático de Direito*, na esfera da universalidade. Assim, *vontade moral* e *vontade política*, apesar de serem momentos distintos e autônomos da vontade, confluiriam para a esfera da legitimidade, a partir do *fetichismo da autolegislação*. No paradigma habermasiano, a *concepção de autolegislação* elevar-se-ia da esfera individual, a partir da qual se determinaria enquanto *autonomia moral*, para a esfera da *formação coletiva da vontade*, a partir da qual passaria a adiquirir o significado de *autonomia política*. Tratar-se-ia da determinação de uma *vontade política autodeterminda*, que se distinguiria completamente da *autonomia moral*, tanto na esfera jurídica, quanto na esfera política.

Neste sentido, as determinações políticas converter-se-iam em pura volição, pois emergiriam enquanto esfera autônoma, que não se relacionariam com as demais esferas da vida social; ou, se relacionariam de forma mecânica, a partir de elementos puros, advindos de sua autonomia. Nos termos ora postos, a *teoria do discurso* determinaria-se em *ética do discurso*, de tal forma a elevar-se e a emergir enquanto defesa de uma forma virtuosa de governo, que só poderia ter como resultado a defesa dos princípios do *Estado Democrático de Direito*.

A *teoria do discurso* habermasiana fundamenta-se no pressuposto *contratualista* de que a validade de toda e qualquer norma de ação encontraria-se submetida, fundamentalmente, ao processo constitutivo de acordos razoáveis, advindos dos processos discursivos daqueles que comunicam formas de discurso racional entre si. Tal princípio passaria a reger as múltiplas formas de acordos e negociações, tanto da vida cotidiana, posta na esfera da *vontade moral*, quanto da *vontade política*, de tal forma a aplicarem-se as *normas legislativas* e as *normas jurídicas*.

Tratar-se-ia de criar mecanismos de deliberação capazes de ordenar racionalmente *ações sociais*, que passariam a colidir em determinado nível da vida social; e, ao fazê-lo, constituiriam-se mecanismos de cooperação, fundamentados em princípios consensuais. Para se chegar a determinadas formas de deliberação e cooperação, necessitar-se-ia de *princípios discursivos racionais* inteiramente voltados a processos de *formação de opinião e da vontade*, que tivessem como fundamento a criação de acordos razoáveis capazes de

ordenar normas de convivência. Tal processo converter-se-ia e determinaria-se em um conjunto de *códigos de direito* e de *poder*, enquanto resultado de deliberações advindas de processos de *formação política da opinião* e da *vontade*. A política em Habermas determinaria-se assim, na esfera *em-si-mesmada* de mônadas individual-singulares, enquanto resultado de ações individuais conflituosas, de tal forma a necessitar do *princípio discursivo* para elevar-se a estatutos normativos das relações sociais.

Parte IV: Teoria da democracia: política e democracia deliberativa

Na esfera da politicidade a questão posta por Lênin, há mais de um século, reaparece na teoria normativa de Habermas, como uma questão fundamental. Ou seja, "o que devemos fazer" em determinadas situações, aparece como uma questão de legitimidade na *teoria normativa* de Habermas. A partir de tal questão, Habermas criara certa tipologia acerca das principais questões que aparecem no processo deliberativo e, conseqüemente, de normatização.

No processo deliberativo, as questões se diferenciariam em distintas perspectivas discursivas: *a) pragmáticas*; *b) éticas*; e, *c) morais*. A primeira encontrar-se-ia na esfera de um ator, que buscaria os meios adequados a concretização de um conjunto de preferências e fins dados. Tratar-se-ia de eleger um conjunto de técnicas e estratégias de ação, que fossem racionalmente justificadas, de tal forma que assumiriam a forma de *discursos pragmáticos*, pois em tal esfera se sabe exatamente o que se quer e o que se pretende. Tratara-se de um tipo de racionalidade teleológica, que segundo Habermas, buscaria examinar se as estratégias de ação seriam adequadas ao fim que se quer. A segunda, dizia respeito a *questões ético-políticas*, a partir das quais os indivíduos inscritos em determinada conformação social, buscariam compreender de maneira racional sua forma de vida compartilhada, bem como os valores que a orientariam e/ou que deveriam orientá-la. Portanto, nesta esfera os membros da sociedade não saberiam exatamente o que se quer. Nestes termos, poder-se-ia observar o estabelecimento de uma relação umbilical entre os componentes: *descritivos* e *normativos*; visto que, enquanto a partir do primeiro se buscaria descrever as tradições formadoras da identidade de determinado povo; o segundo

apareceria enquanto uma forma de projeção normativa de tais aspectos, de tal forma a assumir a forma de *discursos éticos*. Neste sentido, chegar-se-ia as mais adequadas orientações de valor e práticas, acerca dos processos deliberações mais apropriados a sociedade. A terceira e última, dizia respeito a questões morais, ou seja, emerge nas questões do processo deliberativo as questões de justiça, a partir das quais se buscaria analizar se as deliberações adotadas seriam capazes de garantir a equanimedade, bem como os interesses de todos. Tratar-se-ia de um tipo de análise que se fundamentaria em *discursos morais*, para avaliar se as normas a serem adotadas seriam justas. Nesta esfera normativa, estaria presente o *imperativo categórico* kantiano, enquanto elemento norteador do discurso.

Tal tipologia acabara por delinear os processos de legitimação dos processos deliberativos. Todavia, nesta esfera, Habermas ainda propusera outra tipologia, naquilo que diz respeito à esfera discursiva. Assim sendo, na esfera discursiva, dois tipos de discurso ganhariam relevo: *a) discurso de justificação*; e, *b) discurso de aplicação*. Devido as críticas recebidas, Habermas defendera a tese de que, como os *discursos de justificação* não conseguem por si só abranger todos os casos possíveis, necessitar-se-ia de outra esfera discursiva para o processo de legitimação. Neste sentido, poder-se-ia observar que para adiquirir legitimidade o *discurso de justificação* deveria ser acompanhado de mecanismos de esclarecimento das normas, a partir de *discurso de aplicação*. Tratar-se-ia de uma tentativa de relacionar o particular e o universal, como forma de fugir ao processo de absolutização do universal – elemento presente em toda *teoria social* de Jürgen Habermas.

Ora, o que Habermas (1996) pretendera com sua *teoria normativa*, fora atribuir legitimidade a processos legislativos, em um contexto de *crise de legitimidade*, que aos olhos do *senso comum* apresenta-se sob sua forma fenômenica, que diversos analistas convencionaram denominar de *crise de representatividade*. Tratar-se-ia, portanto, de um tipo de propositura que caminharia no sentido da afirmação de um tipo particular de *formação da opinião* e da *vontade pública*, que se determinariam enquanto normas bem ordenadas e justas, a partir do estabelecimento de uma relação profunda entre o processo legislativo e o poder comunicativo. Para Habermas, a questão da legitimidade e, portanto, da superação da *crise de representatividade* estaria na indissociação entre *processos legislativos* e *poder comunicativo*, como forma de se chegar a determinadas formas de

deliberação e cooperação. Tratar-se-ia, portanto, de establecer *princípios discursivos racionais* inteiramente voltados a processos de *formação política de opinião e da vontade,* que tivessem como fundamento a criação de acordos razoáveis capazes de ordenar normas de convivência. Para tornar tal processo factível, Habermas (1996) partira de um *modelo processual*, que tomara como ponto de partida as *questões pragmáticas*; de tal forma a elevar-se a esfera da constituição de acordos razoáveis, orientados por discursos advindos das *questões ético-políticas;* ao mesmo tempo, em que buscaria atingir a clareza necessária acerca das *questões morais*, como forma de se garantir a justiça. Assim sendo, o modelo processual terminaria com o ordenamento jurídico de todo o processo.

A questão fundamental encontrar-se-ia na justificativa do *Estado Democrático de Direito*, de tal forma que *direito vinculante* determinara-se enquanto *código de poder político*. Para tanto, Habermas resgatara a concepção de *soberania popular* de Rousseau, como forma de justificar e legitimar o Estado de Direito, ao mesmo tempo, em que o compreendera a partir de um processo de institucionalização jurídico-política os discursos éticos, comunicativamente constituídos. Tratar-se-ia da defesa de uma *democracia constitucional*, fundamentada na *soberania popular* e na *autodeterminação dos povos*. Todavia, inscritas no marco dos princípios liberal-burguês: *livre mercado* e *democracia liberal*. Neste ponto, a questão fundamental de Habermas encontra-se posta no campo dos teóricos liberais, ou seja: como controlar um tipo de poder negativo, no entanto, necessário, que tende naturalmente a abolutização do poder? A resposta não é nova, tratar-se-ia da adoção do *modelo de divisão e contraposição de poderes* proposta por Montesquieu. Destarte, tal perspectiva aparece posta em outros termos.

O *princípio da soberania popular* emerge com força na *teoria política* de Habermas, na medida em que se caracteriza por ser o resultado do *poder comunicativo* restabelecido pelos cidadãos, a partir da *formação espontânea da vontade política* e da *opinião pública*, inteiramente voltadas ao *entendimento*. Ou seja, surgira do *contrato social* hipotético estabelecido por cidadãos igualmente livres em uma posição original ideal, a partir da qual se poderia fundar um tipo de sociedade voltada a emancipação. Apesar de não trabalhar com os conceitos clássicos da ciência política liberal-burguesa de talhe contratualista, tais conceitos emergem com grande força teórico-praática e, mesmo lógico-metodológica, em sua *teoria social*. Ora, a *teoria normativa* de Habermas fundamentantara-

se justamente na concepção de *autonomia* de Rousseau, a partir da qual só seriam concebidas enquanto legitimas aquelas leis criadas pelos próprios cidadãos, concernidos em determinado tipo de *contrato social*. A partir de tal concepção de *soberania popular*, bem como de *divisão e contraposição de poderes*, emergiria uma concepção de *democracia constitucional*, com vistas à garantia e execução de *procedimentos democráticos*, advindos de processos de institucionalização de formas de comunicação, que só poderiam fundamentar-se no *princípio do melhor argumento*. Tratar-se-ia da constituição de um *poder comunicativo*, a partir do qual todos os concernidos estariam em posição de igual liberdade de comunicação. Assim, sua *teoria normativa*, converte-se ela própria em *teoria da justiça*.

Como seria impossível reunir todos os cidadãos para se chegar a formas de deliberação, o *princípio paralamentar* colocar-se-ia enquanto a melhor forma de se chegar a deliberações racionais, fundamentadas no *princípio do melhor argumento*. Tratar-se-ia da defesa da relação direta entre a adoção de um *métdo parlamentar*, fundamentado em um *método democrático*, a partir dos quais se chegariam às decisões políticas e a constituição de um *poder político-comunicativo*. No campo da perspectiva da *ética do discurso*, aparece a defesa do *pluralismo político*, enquanto parte constitutiva dos *métodos parlamentar* e *democrático*. Neste aspecto, observar-se-ia a defesa da livre competição eleitoral entre os *Partidos Políticos*, ancorados nos *métodos parlamentar* e *democrático*.

Neste ponto, observa-se a defesa da separação entre o *Estado* e a *Bürgerliche Gesellschaft*, visto que a *autonomia* só poderia se desenvolver neste espaço virtuoso de igual liberdade de participação e comunicação. O Estado Democrático de Direito teria como função institucionalizar o uso público da liberdade comunicativa, a partir da adoção de um *sistema de direitos*, garantidor da associação de indivíduos livres e iguais sob o direito. Até este ponto, emergira os fundamentos do *Estado de Direito*, que por garantir um *sistema de direitos*, tornar-se-ia democrático, de tal forma que não apareceria o elemento democracia, a não ser em seu aspecto formal. Ora, neste sentido, a *regra da maioria* apareceria enquanto o elemento fundamental e norteador das decisões, que mediados pelo *discurso ético* faria prevalecer o *princípio do melhor argumento*. Assim como em Norberto Bobbio (1996), aparece na *teoria social* de Habermas (1996) a defesa do *princípio do dissenso*, enquanto mecanismo próprio das *democracias constitucionais*, a partir das quais

se tornaria necessário garantir o *direito do dissenso* enquanto mecanismo relacional entre *maioria* e *minoria*, de tal forma que esta última a partir da adoção do *discurso ético* e do *princípio do melhor argumento* pudesse converter-se em maioria em decisões futuras.

O *procedimento democrático* deveria ser resultado do *pluralismo*, de tal forma a institucionalizar as mais diversas formas de comunicação e formação espontânea da opinião e da vontade política. O elemento democracia apareceria no sentido da institucionalização de um *método parlamentar*, a partir do qual houvesse um equilíbrio entre os diversos interesses representados na forma do *pluralismo*. Assim sendo, o *princípio do melhor argumento* se ancoraria nas deliberações capazes de equilibrar as mais diversas concepções de *bem* e de *vida boa*. A *teoria normativa* de Habermas (1996), elege os *métodos parlamentar* e *democrático* com a forma mais apropriada de se *negociar os compromissos* – função social última dos representantes parlamentares –, de tal forma que tais representantes deveriam caracterizar-se por ser participantes competentes nos discursos representativos, de tal maneira que a questão da emancipação, da liberdade e da autonomia recaem, ao fim e ao cabo, no discurso da escolha competente que cada indivíduo faz *uti singuli* nas urnas. O que diferenciaria sua *teoria normativa* do discurso liberal clássico seria a defesa da constituição de uma *esfera público política* virtuosa, capaz de *formar espontaneamente a opinião pública* e a *vontade política*, de tal forma a constituir uma comunicadade comunicativa, inteiramente voltada ao *entendimento*. Todavia, tal esfera existiria em sua concepção abstrata e metafísica de *sociedade bidimensional*.

Na *teoria normativa* de Habermas, os *métodos parlamentar* e *democrático* convertem-se em um tipo de *poder político*, compreendido enquanto resultado de uma vontade política formada intersubjetivamente, portanto, compreendidos enquanto resultado do *poder comunicativo*, constituído a partir da relação entre discursos pragmáticos, ético-políticos e morais. Tratar-se-ia, portanto, de uma *formação racional da opinião pública* e da *vontade política*, convertida ela própria em *poder político*. Desta visão normativa, fora que se fundamentara a concepção de *política deliberativa* em Habermas, que relacionada ao *sistema de diretios*, abrir-se-ia espaço para sua concepção de *democracia procedimental*. Ora, tratar-se-ia de expor a relação externa entre *facticidade* e *validade* (HABERMAS, 1996), a partir da propositura de um modelo normativo procedimental de democracia, que encontraria no elogio à discursividade o elo de ligação entre direito e democracia, a partir

do qual se constituiria o princípio de legitimidade e justificação das *democracias constitucionais*. Ora, o *diagnóstico de 1973*, que apontava claramente para a necessidade de ruptura com o capitalismo, como forma de se chegar à *democracia efetiva*, regredira para uma dimensão formal e procedimentalista da democracia.

Assim, a *teoria normativa* dos anos de 1990 desenvolveu um tipo de análise que caminhou no sentido de relacionar o *poder político* ao *direito*, como forma de se compreender o conceito de *soberania popular*, enquanto forma de institucionalização de um autogoverno, constituído pelos cidadãos. Tratar-se-ia de compreender os fundamentos do *Estado de Direito*, a partir de princípios a priorísticos e em-si-mesmados, a partir dos quais se estabeleceria uma relação direta e imediata entre as esferas: *a) do direito*; *b) da política deliberativa*; e, *c) dos procedimentos democráticos*. Neste sentido, colocar-se-ia outros paradigmas acerca da concepção de sociedade, bem como sua relação com o Estado. A crítica fundamental encontra-se na constituição de um tipo de sociedade centrada no Estado. Tratar-se-ia de forjar outra concepção de sociedade, capaz de garantir certo nível de liberdade fora da centralidade do Estado. Tal questão colocara como alternativas duas vertentes de organização social: *a) liberalismo*; e, *b) republicanismo*. Por um lado, o liberalismo faria um elogio ao *livre Mercado*, enquanto fundamento de uma sociedade livre, de tal forma que o *consenso liberal* passaria pela garantia dos contratos pelo Estado, inclusive e fundamentalmente o *contrato social*. Não haveria substancialidade alguma na relação entre *liberalismo* e *democracia*, que como bem apontara Norberto Bobbio (BOBBIO, 2005), não pode ser estabelecida de forma direta e mecânica. A relação entre *liberalismo* e *democracia*, fundamentaria-se na institucionalização de procedimentos tidos como democráticos, que deveriam ser garantidos formalmente, de acordo com os termos constitucionais estabelecidos. Por outro lado, o *republicanismo* teria sido forjado a partir de uma concepção ético-política que teria na fundação da República e em seus ritos comemorativos o epicentro constitutivo e de renovação do consenso republicano. Tratar-se-ia de compreender o consenso constituído a partir de uma cultura política que teria nos marcos constitutivos da República seu elo de ligação com os cidadãos.

Para Habermas (1996), tratar-se-ia de relacionar *liberalismo* e *republicanismo* em sua *teoria do discurso*, como forma de se chegar aos *procedimentos democráticos* necessário a constituição de uma *democracia deliberativa*, que tivesse como fundamento

certa *teoria da justiça*. Neste ponto, forjaria-se uma concepção de *ética do discurso* a partir da qual surgiria uma *comunidade ética*, que a partir da *teoria da ação comunicativa*, constituir-se-ia uma *comunidade comunicativa*, de tal forma que caberia ao Estado apenas institucionalizá-la. Tratar-se-ia da constituição de uma *esfera público-privada autônoma*, que teria na *Bürgerliche Gesellschaft* a liberdade necessária para constituir-se, sem sofrer a interferência dos *imperativos sistêmicos*. Assim, a *teoria do discurso* de Habermas emergirira enquanto forma de se garantir a formação espontânea da opinião pública e da vontade política, de tal forma a constituir-se um *discurso ético-político* fundamentado no *princípio do melhor argumento* e inteiramente voltado ao *entendimento*.

Ora, a *teoria política* de Habermas visara incorporar os princípios republicanos do *autogoverno*, enquanto fundamento da *soberania popular*, ao mesmo tempo, em que incorporara o princípio da liberade liberal, ou seja, a conocepção de autonomia e moralidade de Kant. A virtuosa *esfera público-privada*, emancipada e emancipadora por natureza, seria constituída a partir da junção desses dois modelos de sociedade, que ao fim e ao cabo, fundamentam-se no elogio a sociabilidade burguesa. Todavia, o que os diferenciaria seria sua posição dentro da própria sociabilidade, enquanto o *republicanismo* leva e eleva os princípios e fundamentos da sociabilidade burguesa as últimas conseqüências – como fora o caso da Revolução Francesa, a experiência mais elevada e radical de republicanismo –, de tal forma a buscar constituir elementos éticos em uma forma de sociabilidade degenerescente, como forma de se constituir uma mínima concepção de esfera pública – como fizeram Rousseau e Hegel – ; o liberalismo, visara conciliar as contradições produzidas na e pela sociabilidade burguesa, de tal forma a forjar certo arranjo político-institucional, inteiramente voltado a esfera privada – como fizer Kant e Tocqueville –.

Não por um acaso a *teoria social* de Habermas se remetera demasiadamente a diversas categorias de Rousseau – que poderia ser considerado uma espécie de liberal-republicano –. Neste sentido, a *teoria do discurso*, tendo como fundamento diversas categorias rousseaunianas, buscaria conciliar *esfera privada* e *esfera pública* e um mesmo quadro teórico. Claramente, emergem as concepções de *autonomia pública* de Rousseau e *autonomia privada* de Kant, de tal forma que esta última se sobrepõe a primeira e passa a ser o fundamento da *teoria do discurso*. Pode-se dizer, que a questão fundamental de

Habermas seria a de atribuir algum princípio ético a uma concepção de democracia, que como o próprio autor admitira, caracteriza-se por ser puramente formal. Neste ponto, a concepção de *democracia efetiva* que aparecera no *diagnóstico de época* dos anos de 1973, convertera-se em *democracia liberal* no *diagnóstico de época de 1981* e em seus posteriores.

Pode-se dizer que ao relacionar *liberalismo* e *republicanismo*, como forma de forjar uma *teoria do discurso*, Habermas acara por liberalizar o republicanismo, na medida em que procedera no sentido de constituir uma concepção de *política deliberativa* que estaria centrada na institucionalização dos processos e não na idéia de *autogoverno* e *soberania popular*. Habermas compreendera o republicanismo enquanto modelo político voltado a formação espontânea da vontade política e da opinião pública, de tal forma que a questão fundamental não seria o ideal de cidadania a ser alcançado, mas a institucionalização dos processos de comunicação. O próprio conceito de *republicanismo* encontrara-se completamente comprometido pela leitura liberal que surgira da *teoria da ação comunicativa*. O que relacionaria *republicanismo* e *liberalismo* seria que ambos se fundamentariam no elogio a *Bürgerliche Gesellschaft*, enquanto espaço virtuoso e fundamento ético da sociedade burguesa, de tal forma que a institucionalização da formação espontânea da vontade política e da opinião pública deveria ser garantida por um *sistema de direitos* salvaguardado pela *Constituição*. Tratar-se-ia da propositura de um resgate da *filosofia constitucionalista* enquanto mecanismo de legitimação das democracias contemporâneas.

Sem sombra de dúvidas, a questão fundamental da teoria política de Habermas é a questão da legitimidade. Como atribuir legitimidade a um tipo de poder fundamentado na desigualdade social? Se no *diagnóstico de época* de 1973 Habermas repondera tal questão, apontando para a necessidade de superação do capitalismo, como única forma de realização da chamada *democracia efetiva*; no *diagnóstico de época de 1981*, mas também no de 1992, em *Faktizität und Geltung. Beiträg zur Diskurstheorie dês Rechits und dês demokratische Rechitstaats*, a perspectiva apontada encontrara-se no campo do liberalismo. Todavia, trataria-se de atribuir alguma substancialidade a uma democracia puramente formal, incapaz de produzir sentido e significado por si só. A saída encontrada por Habermas (2010), fora a de buscar no modelo republicano elementos capazes de atribuir

algum tipo de substancialidadade, sentido e significado, a democracia formal liberal-burguesa. Como o *republicanismo* está umbilicalmente ligado a idéia de *Estado-nação*, de constituição de um tipo particular de consenso social instituído a partir da fundação do Estado nacional, de tal forma que os ritos institucionais caracterizam a celebração e a renovação do *consenso social*, Habermas buscara incorporar tal compreensão em sua concepção de democracia, de tal forma a compreender os *processos democráticos* no campo de uma cultura política, que ao cumprir o rito, o celebrara e o renovara. Neste sentido, não se trataria apenas de institucionalizar os acordos obtidos e fazê-los cumprir a partir de um sistema de direitos, salvaguardado pela Constituição; ou seja, pelo Estado de Direito; tratar-se-ia de compreender o processo formativo do consenso e de institucionalização enquanto rituais democráticos, que ao serem renovados, renovaria o próprio *contrato social*. Neste sentido, o *liberalismo renovado* de Habermas buscaria articular não apenas o consenso, mas as formas de atribuir-lhe sentido e significado sócio-cultural, capaz de legitimá-lo enquanto cultura política.

O governo instituído seria compreendido assim, enquanto representação de uma comunicadade ético-política, capaz de fomentar a formação espontânea e democrática da vontade política e da opinião pública, como forma de racionalização do discurso e, também, do próprio processo de governança, visto que tal processo poderia ser caracterizado enquanto um contrapoder capaz de regular e vigiar o *exercício do poder*, de tal forma a não permitir seu processo de degenerescência. Assim, uma *Bürgerliche Gesellschaft* livre seria de fundamental importância para a consituição desse novo tipo de consenso social, capaz de garantir a autonomia e a emancipação. A *teoria do discurso* de Habermas elegera o *Constitucionalismo,* enquanto fundamento ético-político de compreensão da formação do consenso e do *contrato social* instituído.

Como bem demonstrata Rousseau (1999), a *soberania popular* fundamentara-se na *autodeterminação dos povos*, ou seja, só poderia constituir-se socialmente na medida em que representasse a constituição de uma *vontade geral* autônoma e livre. Justamente a partir de tal princípio fora que se compreendera o republicanismo. Por isso a *teoria social* de Rousseau fora relacionada diretamente ao processo revolucionário francês. Não se trataria, somente, de uma racionalização do processo constitutivo das regras e normas estabelecidas, institucionalizadas a partir do qual o *Estado de Direito*, que assumiria a função de garantir a

realização dos procedimentos formais a partir dos quais se definiria *quem* e *como* estaria autorizado a governar, como no *liberalismo*. Este último concebera o processo formativo do governo, a partir da garantia de sua estrututura formal de *divisão de poderes* e constituição do governo.

O ponto de unificação entre estes dois modelos teóricos encontrar-se-ia na defesa do constitucionalismo. Todavia, na compreensão do constitucionalismo formal. A *teoria do discurso*, que se convertera em *teoria democrática*, buscou unificar tais modelos a partir da idéia de constituição de uma *esfera público-privada*. No paradigma da *teoria da ação comunicativa*, o abandono da *filosofia do sujeito* teria possibilitado a emergência de uma *comunidade comunicativa* sem sujeito, visto que a formação da vontade política e da opinião publica ocorreria de forma democrática e espontânea. Neste paradigma, a *soberania popular* converter-se-ia em *poder comunicativo*, constituído a partir da formação espontânea da opinião pública e da vontade política, gerados livremente no âmbito da *Bürgerliche Gesellschaft.* Para Habermas (2010), seria impossível compreender a sociedade como um todo, visto que se caracterizaria enquanto policentrica. Neste sentido, o sistema político seria concebido enquanto um sistema de ação, a partir do qual se garantiria juridicamente um conjunto de mecanismos capazes de afiançar certo nível de segurança naquilo que diz respeito aos diversos problemas de *integração social* que surgiriam na sociedade como um todo. Devido a tal diagnóstico, Habermas compreendera a necessidade de se observar outro *sistema* – sistema econômico –, separado do *sistema políto* e autônomo, mas com fundamental importância no processo de *integração;* ao mesmo tempo, em que compreendera a necessiade de um *Mundo da Vida racionalizado*.

A *teoria discursiva* de Habermas partira de uma concepção de democracia fundamentada em uma idéia de *política deliberativa* que buscaria relacionar e integrar os processos deliberativos de institucionalização a formação espontânea da opinião pública e da vontade política, de tal forma a relacionar os aspectos institucionais formais aos aspectos constituídos informalmente no mundo vivido. Defender-se-ia uma concepção de adoção de *procedimentos democráticos neutros*, como forma de se chegar a uma *teoria da justiça* capaz de compreender as questões de justiça acima das questões de *bem* e *vida boa*. Neste sentido, tratar-se-ia da defesa da *moral deontológica* enquanto fundamento da neutralidade dos procedimentos democráticos.

Tal compreensão acabaria por remeter Habermas a *teoria da democracia* de Robert Dahl, na qual o fundamento da democracia não é sua substancialidade, mas e fundamentalmente, a garantia da existência de um conjunto de procedimentos considerados democráticos. Neste paradigma, técnico-procedimental da democracia não entraria em questão as concepções de *bem* e *vida boa*, mas o procedimento jurídico-político, que pretensamente salvaguardaria as diversas concepções de *bem* e *vida boa*, como forma de se resguardar o *pluralismo político*, de tal forma que a questão democrática não passaria pelo bem comum, mas pela garantia de *procedimentos democráticos neutros.* Neste sentido, *sociedades modernas, dinâmicas e pluralistas*, deveriam, no sentido de Dahl, caracterizar-se por serem policentricas e, portanto, por estimular a *divisão de poderes* entre os diversos grupos sociais. A cultura política liberal seria a mais apropriada para garantir o *pluralismo político*, visto que seu fundamento encontrar-se-ia justamente na *divisão dos poderes* e no *princípio da tolerância*.

O conceito de *política deliberativa*, constituir-se-ia em em uma aposta a certa concepção de racionalidade social, a partir da qual as *sociedades modernas, dinâmicas e pluralistas*, buscariam resolver seus problemas. Ora, a própria *política deliberativa* converter-se-ia em *democracia deliberativa*, na medida em que se teceria uma rede social discursiva, capaz de pautar as questões fundamentais da sociedade, de tal forma a dar-lhes soluções racionais. Tratar-se-ia da constituição e fomento de processos de aprendizagem autônomos e reflexivamente auto-organizados, a partir dos quais o *método parlamentar* e o *método democrático* garantiriam a constituição de um tipo particular de *comunidade comunicativa* como forma de se chegar ao entendimento. Neste sentido, constituiria-se um tipo particular de *sistema político*, fundamentado em uma *democracia constitucional*, que acabaria por diferenciar-se tanto do *sistema administrativo*, quanto do *sistema econômico*, de tal forma a abrir-se completamente as questões tematizadas no e pelo *Mundo da Vida racionalizado*. Assim, a *democracia deliberativa* acabaria por estimular a circulação tanto da comunicação, quanto do próprio *poder político* constitucional. Um *Mundo da Vida racionalizado* tornaria possível o desenvolvimento autônomo da virtuosa *Bürgerliche Gesellschaft*, a partir da qual se constituiria uma *esfera público-privada*, autônoma e reflexiva. A constituição de uma esfera público-privada acabaria por converter-se em uma espécie de contra-poder, visto que se diferenciaria tanto do sistema administrativo, quanto

do sistema econômico, de tal forma a fazer circular a comunicação e o próprio poder político, tematizando as mais diversas questões acerca da sociedade e fomentado uma espécie de política deliberativa que acabaria por influenciar o *sistema político*.

A *teoria da democracia* de Habermas estrutura-se em duas categorias fundamentais de sua *teoria social*, que se determinam a partir da constituição de um *Mundo da Vida racionalizado*: a) *Bürgerliche Gesellschaft;* e, *b) esfera público-privada*. Ambas encontrar-se-iam postas no paradigma da *ação* e da *racionalidade comunicativa*. Tratar-se-ia da constituição de uma *comunicadade comunicativa*, que ao forjar um espaço lingüístico, no e a partir do qual todos os concernidos teriam o direito de igual liberadade, garantido a partir de uma perspectiva dialógica, na qual as pretensões de validade criticáveis estariam fundamentadas no *princípio do melhor argumento* e, portanto, voltadas inteiramente ao *entendimento*. Tratar-se-ia de categorias fundamentais para o desenvolvimento da vontade política e da opinião pública, que de acordo com Habermas deveriam se reproduzir de forma espontânea e por si mesmas. Ora, assim a própria *esfera pública* converter-se-ia em *esfera política pública*.

Nessa perspectiva, os *novos movimentos sociais* ocupariam lugar central na concepção de *democracia deliberativa* de Habermas, visto que passariam a representar a percepção e a tematização dos mais diversos problemas sociais, oriundos do *Sistema* e que acabariam por interferir nas vidas particulares de indivíduos/grupos sociais, que a partir da verbalização do mundo vivido particularmente, passariam a influenciar a *política deliberativa*. Tratar-se-ia de contextos de mundo de vida compartilhados intersubjetivamente. Nestes termos, a *teoria da democracia* de Habermas dependeria de uma concepção de *Bürgerliche Gesellschaft*, que se diferenciaria completamente, tanto do *sistema administrativo*, quanto do *sistema econômico*, visto que suas caraterísticas fundamentais encontrar-se-iam na existência de tipos de conexões não-governamentais e não-economicas, de tal forma que se caracterizaria e necessitaria da existência e predominância de quatro elementos fundamentais: *a) pluralidade; b) publicidade; c) privacidade; e, d)legalidade*; ao mesmo tempo, necessitaria de uma concepção de *esfera pública política*, capaz de garantir a *formação espontânea da vontade política* e da *opinião pública*.

Tanto a concepção de *Bürgerliche Gesellschaft* quanto de esfera público-privada – condições fundamentais para a constituição da teoria da democracia de Habermas –, acabam por apontar para a tese desse trabalho. Ou seja, a de que a *teoria social* de Habermas, caracteriza-se por ser resultado de um processo de inflexão, a partir do qual se constituíra um tipo particular de *necontratualismo* fundamentado em dois princípios básicos: *a) democracia liberal*; e, *b) livre mercado*. Por fundamentar-se no elogio a um projeto de *modernidade inacabada* e em uma concepção de *racionalidade instrumental*, seu fundamento só poderia ser o da *regressão cultural*, visto que o elogio a tais concepções, ao longo do século XX, produziria formas múltiplas de desrazão e de barbárie. Ou seja, o binômio: *democracia liberal* e *livre mercado*, aparece na *teoria social* de Habermas de forma indissociável, principalmente na concepção em que entende ser *Bürgerliche Gesellschaft* a mais virtuosa forma de expressão societal, na medida em que se caracteriza essencialmente por ser o espaço no qual se poderia forjar e se desenvolver uma *esfera público-privada autônoma e reflexiva*, capaz de resistir e se contrapor a *Colonização do Mundo da Vida pelos imperativos sistêmicos*.

Conclusão:

A *teoria social* e *política* de Habermas colocara-se a *função social* de responder a uma crise profunda de sociabilidade, ou seja, de responder a uma crise da sociedade burguesa na sua totalidade. Neste sentido, o conhecimento enquanto realidade objetiva desta formação sócio-metabólica passa a ser instrumentalizado e operacionalizado por um *criador de sistemas*, que criara e articulara mecanismos de consenso como forma de administrar a crise social, devido à insuperabilidade da crise, como apontara Lukács. Uma parte considerável da *intelectualidade orgânica* liberal-burguesa, citados neste trabalho, apontou claramente para a *ingovernabilidade da democracia*. Todavia, a crise de governança é mera manifestação fenomênica, visto que sua essencialidade encontra-se justamente em sua cultura social. Um dos méritos de Habermas é justamente este. Ou seja, criar um sistema de análise teórico-prático, a partir do qual pudesse operacionalizar o conhecimento e o próprio convencimento, a partir da cotidianidade. Ou seja, a sofisticada

concepção do *princípio do discurso*, fundido a esfera *formal jurídica*, recoloca o *fetichismo da autolegislação* a partir da perspectiva sócio-cultural, que ao fim e ao cabo se desdobra na legitimação das esferas determinativas da política e da economia.

A *crise de sociabilidade* apresentar-se-ia assim, enquanto *crise da modernidade* ou enquanto *crise da razão moderna*, que passaria, dentro de seus contornos, a reafirmar um ser *em-si-mesmado,* que se orientaria no e pelo irracionalismo. Neste sentido, apesar da completude de tal crise, as *classes subalternas* restringir-se-iam a mera crítica da *reificação*, restringindo-se a uma mera elevação negativa acima daquilo que é negado. Tal questão manifesta-se, claramente, nos mais diversos aspectos dos *Movimentos* e/ou *Partidos Políticos*, anticapitalistas, de tal forma a expressar uma consciência ainda restrita e, no limite, *reificada*.

Neste sentido, o anticapitalismo converter-se-ia na forma *reificada* da construção dos *novos consensos* e dos *novos contratos*, na medida em que seus *intelectuais orgânicos* demonstrar-se-iam incapazes de elevarem-se, educarem-se e serem educados, em direção a uma nova sociabilidade, de tal forma a contentarem-se com uma crítica resignada, por vezes, incapaz de compreender a natureza e o fundamento do capital; e, ao mesmo tempo, incapaz de constituir teleologicamente uma *reforma intelectual* e *moral* capaz de superar tal sociabilidade. Assim, os *Movimentos* e/ou *Partidos Políticos*, anticapitalistas, tornaram-se incapazes de tornarem-se *Sociais*, na medida em que restringiram suas ações a esfera da politicidade, na qual preveleceria a fusão do *princípio do discurso* e a *forma jurídica*. Nestes termos, as próprias organizações das *classes subalternas* passariam a compor as novas formas de consenso; por um lado, devido à *hegemonia civil* da qual desfrutara e desfruta o *social-liberalismo;* e, por outro, devido os limites de tais organizações, que se demonstraram incapazes de passar da esfera da politicidade para a *esfera social*.

CAPÍTULO VIII: TEORIA DA DEMOCRACIA EM HABERMAS: A CONCILIAÇÃO ENTRE CAPITALISMO E DEMOCRACIA.

Introdução

Até o momento, buscou-se expor a *teoria social* de Habermas na sua totalidade, bem como esmiuçar as categorias centrais de sua *teoria social*, como forma de apresentar um quadro teórico-analítico, que em sua própria estrutura interna elege um conjunto de interlocutores, a partir do qual o filósofo alemão passou a dialogar e discutir as questões centrais do mundo contemporâneo. Esse processo exigiu que se discutisse de forma detalhada suas influências teórico-práticas, como forma de melhor compreender o movimento e a dinâmica de sua *teoria social*. Neste sentido, retomar-se-á neste capítulo conclusivo, algumas questões centrais discutidas ao longo desse trabalho, relacionando-as a trajetória político-intelectual percorrida por Habermas, que se iniciou com sua primeira obra *Student und Politik* de 1961, na qual apresentara um conjunto de categorias criticas, ainda sob forte influência dos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, em particular Adorno e Horkheimer; e, concluíra-se, ao menos do ponto de vista da maturidade e completude de sua obra, com sua *Theorie des Kommunikativen* de 1981, na qual Habermas distanciou-se e rompeu definitivamente com os pressupostos da *teoria crítica*, inscrita nas *teorias sociais* de Adorno e Horkheimer; bem como, aderiu aos ideários liberais. Essa trajetória de três décadas demarcou não somente o amadurecimento das categorias de Habermas, que foram se esvaziando de sentido e significado ao longo das décadas, mas a viragem e inflexão de sua *teoria social*, que transitou da esfera crítica para a mais pura representação da *apologética burguesa*.

Neste sentido, este último capítulo caracteriza-se por ser uma tentativa de síntese, constituída a partir da trajetória político-intelectual de Habermas, sem a qual acredita-se que este trabalho ficaria inconcluso e careceria de unidade. Assim, o último capítulo apresentado buscou perpassar as principais categorias sociais apresentadas por Habermas e discutidas de forma detida ao longo deste trabalho, como forma de apresentar ao leitor a unidade do texto, bem como destacar a tese do trabalho, seja ela, a de que existe uma *teoria neocontratualista* que perpassa a *teoria social* de Habermas e que ao se impor enquanto

forma de explicação societal, acabou por ser responsável pela construção do consenso articulado pelo *liberalismo renovado*, no decorrer da década de 1970 e consolidou-se na década de 1980, de tal forma que este processo poderia ser caracterizado, como diagnosticara Adorno e Horkheimer em a *Dialektik der Aufklärung,* enquanto representação do esgotamento do *projeto de modernidade* e, portanto, de esgotamento dos proessos de civilização e racionalidade burguesa, de tal forma que só poderia se manifestar sob a forma da barbárie, e, portanto, da *regressão cultural*.

Parte I: O jovem Habermas: o processo de ruptura com a *teoria crítica* e a constituição de uma *nova teoria crítica*.

Buscar-se-á demonstrar neste capítulo conclusivo que o processo de inflexão que se inicia com a sua obra *Student und Politik* de 1961 completa-se, inescapavelmente, com sua obra *Theorie des Kommunikativen* de 1981. Neste processo de inflexão, poder-se-ia observar a demarcação definitiva da ruptura de Habermas com os fundamentos da *teoria crítica* da sociedade, presentes nos pensadores da primeira geração da *Escola de Frankfurt*; e, a adesão aos princípios e fundamentos do liberalismo, como forma de delinear e demarcar o processo de construção de uma *teoria social,* bem como de uma *teoria da evolução social*, particular e autônoma, posta nos marcos do elogio da sociedade capitalista, da afirmação de um tipo particular de *neocontratualismo* com vista a salvação de um *projeto de modernidade* e de racionalidade completamente esgotados na e pela sociabilidade burguesa e que, portanto, só poderia se consubstanciar nos marcos da *regressão cultural*. Neste processo de inflexão, uma categoria advinda dos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt* tornara-se central na *teoria social* de Habermas, na medida em que a concepção de *capitalismo de Estado* adquirira centralidade nos diversos *diagnóstico do tempo presente*, de tal forma que se consubstanciaria sob a forma da concepção de *capitalismo tardio* e mediaria a passagem da *centralidade da categoria trabalho*, mesmo que inscrita na esfera lógica e gnosiológica-epistêmica, para a *centralidade da categoria da política*. Tal mudança radical de paradigma passou a influenciar progressivamente a *nova teoria crítica*, inaugurada com a segunda geração de

Habermas, que pouco ou nada se identificara aos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*.

Como fora demonstrado em outra parte deste trabalho, a obra de um dos membros mais proeminentes do *Frankfurt Institute for Social Research* – fundado em 1923 –, intitulada *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations*, exercera profunda influência no processo constitutivo de *diagnósticos de época* dos pensadores da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, em particular sobre o pensamento de Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973); que, não por um acaso, dedicaram uma de suas mais importantes obras, a *Dialektik der Auflärung* de 1947, ao economista alemão Friedrich Pollock (1894-1970), que dentro do Instituto passou a desenvolver pesquisas acerca da relação entre o *Estado* e o *capitalismo*, em um contexto histórico-cultural, bem como político-econômico, extremamente conturbado da história da humanidade, que acabara por produzir: *a) duas grandes guerras mundiais*; *b) a Revolução Russa*; *c) a profunda e desastrosa crise de 1929*; mas, sobretudo, acabara por d) elevar ao poder, o *nazismo* na Alemanha, e, o *fascismo* na Itália. Portanto, desvendar a exata relação entre *Estado* e *capitalismo*, aparecera como um dos grandes problemas teórico-prático do período em questão. Tratar-se-ia de saber qual a particularidade deste processo de desenvolvimento do capitalismo que acabara por gerar um contexto histórico-social de profunda crise de sociabilidade. Se no âmbito do marximo Lênin apontara para o desenvolvimento de um tipo particular de capitalismo, que acabara por determinar-se objetiva e subjetivamente a partir da fusão entre *capital industrial* e *capital bancário*, de tal forma a compreender tal processo enquanto uma nova determinação social do *imperialismo*, enquanto fase superior do capitalismo; tal diagnóstico de época não aparecera como razoável para Friedrich Pollock, que buscara desvendar a relação entre *capitalismo* e *Estado*, a partir de outro marco teórico, que no limite questionara a própria *teoria social* de Marx; e, portanto, a concepção de *imperialismo* de Lênin.

Ora, fora justamente neste contexto, que surgira, a partir das pesquisas do economista alemão, a concepção de *capitalismo de Estado*. O *diagnóstico de época* de Pollock passara a ganhar centralidade nas análises da *teoria crítica*, que aparecera inclusive na *Dialektik der Auflärung* a partir da elaboração de três conceitos-chaves que passariam a se equivaler em tal arcabouço teórico-prático: a) *capitalismo administrado*; b) *mundo*

administrado; e, c) *capitalismo tardio*. Todavia, apesar de partir do diagnóstico de *capitalismo de Estado* de Pollock, Adorno e Horkheimer atribuíram outro *sentido* e *significado* a tal processo, inclusive apontando para um processo de *regressão cultural*. Pode-se dizer que o *diagnóstico de época* de Pollock influenciara profundamente o pensamento do jovem Habermas, de tal forma que aquela relação apontada pelos estudos de Pollock, passara a ser o órgão central do que viria ser a *teoria social*, bem como a própria *teoria da evolução social* de Habermas.

Em *Dialektik der Auflärung*, Adorno e Horkheimer apresentaram o seguinte *diagnóstico do tempo presente:* a práxis transformadora teria sido bloqueada estruturalmente pelo desenvolvimento do *capitalismo administrado*. Obviamente que tal concepção deve ser compreendida no interior do modelo crítico, proposto por Adorno e Horkheimer. Em tal obra, como nos esclarecera Cohn:

> [...] Um traço central da dialética exposta é que nela a primazia, que aparentemente é do momento subjetivo da razão como dominante, passa para o momento objetivo, pois é na referência externa a ele que se concentra todo o esforço de auto-preservação do sujeito. A razão esclarecida contenta-se com o domínio sobre o objeto, seja ele qual for. O poder que ela confere ao sujeito consiste justamente na faculdade de definir o objeto e manter-se a prudente distancia dele, sem envolvimento, sem o movimento da reflexão que envolve sujeito e objeto em um processo solidário. Mas nisso empobrece-se a condição de sujeito e perde-se o compromisso inerente à razão plena, e esquecido pela razão esclarecida: o da razão consigo própria, mediante a reflexão no sujeito. Para um sujeito pleno de uma razão também plena, que não se limitasse a projetar luzes, não haveria um corte entre sua diferença e sua semelhança relativamente ao objeto. Pois é na conjugação de ambas sem reduzir uma à outra, que consistiria sua própria atividade enquanto sujeito. Neste sentido a atividade do sujeito estaria voltada mais para o aproximar-se e o assemelhar-se do que para o afastar-se e distinguir-se: seria mais da ordem da mimese do que da dominação. Esta plenitude do sujeito e da razão é uma possibilidade inerente à própria configuração humana nas suas relações com a natureza, a sua "antropologia" como diria Horkheimer. Mas, o que se realiza aqui e agora é diferente. Para o sujeito empobrecido da razão esclarecida o objeto tende a reduzir-se a uma alteridade, ao outro opaco. [...] (CONH, 1997, p.10).

O conceito de *capitalismo de Estado* colocara a *centralidade da política* enquanto forma determinativa da realidade social, de tal forma a abandonar a *centralidade da economia*. Tratar-se-ia da afirmação a primazia do político sobre o econômico. Tanto Adorno quanto Horkheimer, incorporam a leitura pollockiana. Todavia, diferentemente de

Pollock, não viam no *capitalismo Estado* o potencial de *emancipação democrático*, afirmado por Pollock. Antes o contrário, observavam um tipo de *capitalismo administrado*, que submetia e controlava as massas, a partir de sofisticados mecanismos de convencimento e dominação. Nestes termos, a primazia da política acabara por adquirir um caráter negativo na *Dialektik der Auflärung*, o que a aproxima da leitura marxiana, acerca da centralidade da politicidade. Como nos esclarecera Nobre (2008, p.74):

> [...] o sistema econômico do capitalismo administrado é controlado de fora, politicamente, e no entanto, esse controle político não é exercido de maneira transparente. Esse controle é exercido burocraticamente, segundo a racionalidade própria da burocracia. Essa racionalidade chama-se, na linguagem de Horkheimer, "instrumental": trata-se de uma racionalidade que pondera, calcula e ajusta os melhores meios a fins dados exteriormente aos agentes [...].

Ora, Pollock, em contraposição a *teoria das crises* elaborada por Marx, buscara compreender as múltiplas mutações, pelas quais o *capitalismo monopolista* passava, como forma de elaborar uma resposta as *crises sistêmicas.* De acordo com a análise de Pollock (1978), o mercado teria perdido sua função de controle do equilíbrio entre produção e distribuição. Obviamente, que esta perda de função dizia respeito à *função social* que o *Welfare State* assumira, de tal forma que o conduzira a criar um conjunto de mecanismos de controle direto do movimento e da dinâmica dos mercados. Nesta nova dinâmica do *capitalismo monopolista*, a liberdade de comércio, de empresa e de trabalho teria sido submetida às intervenções do governo e ao poder político; que ao fazê-lo de forma sistemática as teria suprimido. Nestes termos, poder-se-ia dizer que teria desaparecido o mercado autônomo, juntamente, com as leis e o poder econômico. O Estado, enquanto esfera central do processo acabaria por utilizar a combinação de antigos e novos meios, de regulação e expansão da produção e sua equiparação ao consumo, gerando assim um "pseudo-mercado". (POLLOCK, 1978, p.73).

Neste novo paradigma do capitalismo, o Estado passaria a organizar e a dirigir as diversas variáveis da economia capitalista: a) produção; b) distribuição; c) poupança; e, os d) investimentos. Ao fazê-lo acabaria por controlar os preços das mercadorias, bem como o próprio processo de acumulação do capital. Neste sentido, a concepção de *capitalismo de Estado* acabaria por emergir com grande força, visto que o Estado passaria a desempenhar a

função central nas sociedades capitalistas, a partir não somente da criação de diversos mecanismos de controle diretos sobre o processo de produção e distribuição de mercadorias, mas e, sobretudo, a partir da criação de empresas estatais, bem como da racionalização de suas ações no mercado. Tratar-se-ia de deslocar a centralidade do *livre mercado* para a esfera das *decisões políticas*. Segundo Pollock (1978, p.74), esta nova conformação do *capitalismo de Estado* determinar-se-ia de duas maneiras:

> Sob a forma totalitária de capitalismo de estado, o estado é o instrumento de poder do novo grupo dirigente, o qual resultou da fusão dos interesses mais poderosos, o pessoal do alto-escalão da gestão industrial e de negócios, os estratos mais elevados da burocracia estatal (incluindo o militar), e as principais figuras da burocracia do partido vitorioso. Todos os que não pertencem a este grupo são mero objeto de dominação. Sob a forma democrática do capitalismo de estado, o estado tem as mesmas funções de controle mas é ele mesmo controlado pelo povo.

Por um lado, tais determinações corresponderiam aos países que enveredaram em direção as distintas tentativas de construção do socialismo, todavia, que teriam culminado em uma forma *totalitária de capitalismo de Estado*; por outro, compreender-se-ia as experiências dos países que desenvolveram o *Welfare State* enquanto experiências *democráticas de capitalismo de Estado*. Fosse qual fosse à alternativa de *capitalismo de Estado*, tratar-se-ia de uma compreensão que buscaria estabilizar o processo sócio-metabólico do capitalismo, a partir do planejamento e organização racional impostas pelo Estado. Nestes termos, criar-se-ia um conjunto de mecanismos, com vistas à constituição de formas de intervenção que controlaria as crises, bem como, se eliminaria as contradições sistêmicas do capitalismo, em particular aquela advinda da relação entre *capital* e *trabalho*.

As análises de Pollock (1978), acerca do processo de desenvolvimento do capitalismo visavam combater a *teoria social* de Marx, de tal forma a anunciar a sua obsolescência. Para Pollock, a racionalidade consciente, sob a forma de decisões políticas centradas no Estado teria tornado a *teoria do capital*, desenvolvida por Marx, obsoleta. Neste novo paradigma, o capitalismo de Estado teria feito com que a economia política perdesse seu objeto, de tal forma que o planejamento racional imposto por decisões políticas do Estado teria feito com que os problemas econômicos desaparecessem. Ou seja, o mercado perde a sua centralidade e o planejamento consciente estatal da economia passa a ser o protagonista do processo (POLLOCK, 1978, p.74).

Tratar-se-ia da propositura da forma mais elevada da *centralidade da política*, que passara a se sobrepor sobre a economia. Ou seja, tratar-se-ia da passagem de "[...] uma era predominantemente econômica para uma predominantemente política [...]" (POLLOCK, 1978, p.76). O pensamento de Pollock imprimira uma nova inflexão no pensamento social, que passaria a influenciar diversas tendências de esquerda, particularmente, passaria a influenciar decisivamente a emergência do fenômeno da chamada *nova esquerda*. O paradigma pollockiano, colocara-se como imperativo a diversas *frações* de *classe subalternas*, que passaram a extirpar do horizonte da luta política o processo de superação do capitalismo, de tal forma a colocar a emancipação nos marcos do desenvolvimento do próprio capitalismo e das instituições democráticas liberal-burguesas. Tratar-se-ia de lutar politicamente pelo poder do Estado, como forma de se fazer avançar os processos democráticos. Não se trataria mais de desenvolver um projeto de *revolução social*, mas de reformar a própria ordem do capital, a partir das formas *democráticas de capitalismo de Estado*. Neste novo paradigma, tratar-se-ia de saber "[...] se o Estado se torna o controlador onipotente de todas as atividades humanas, a questão de quem controla o controlador abarca o problema de se o capitalismo de estado abre uma nova via para a liberdade ou conduz à sua perda [...]" (POLLOCK, 1978, p.89). Ora, assim o movimento e a dinâmica do capital passariam da esfera do poder econômico para o poder político, de tal forma que a questão central passaria a se dar no processo constitutivo dos *grupos dirigentes*, no interior do Estado. A conformação de tais *grupos sociais no poder* passaria a determinar os rumos da sociedade capitalista, ou seja, se caminharia em direção a emancipação ou a subjugação e dominação de outros *grupos sociais*.

Nesta mudança de paradigma renasce o ideário acerca das virtudes da democracia, compreendida enquanto esfera emancipatória da vida social. Neste sentido, como o próprio Pollock propusera, tratar-se-ia de saber se os valores democráticos poderiam conduzir à humanidade a emancipação, a partir do *capitalismo de Estado*. Em resumo, tratar-se-ia de saber como poderíamos "[...] fazer um uso eficiente de nossos recursos, e, entretanto, ao mesmo tempo, preservar valores subjacentes em nossa tradição de liberdade e de democracia?" (POLLOCK, 1978, p.92). Pode-se dizer que esta era e é a questão central de *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations;* e, que devido a influência, tanto do diagnóstico quanto do prognóstico de Pollock, passou a influenciar profundamente o

pensamento do jovem Habermas. A questão posta por Pollock aparecera em Habermas a partir da relação entre *participação política* e *legitimidade;* que podemos intuir ter sido uma resposta da *teoria social* de Habermas, a questão posta por Pollock. A partir de tais elementos, poder-se-á entender o deslocamento da produção de uma *teoria crítica* fundamentada na *centralidade da categoria trabalho* e na perspectiva da *totalidade* – como se pode observar em Adorno e Horkheimer –, para a produção de uma *teoria social*, que abandonara sua criticidade e passara a fundamentar-se na *centralidade da política*, de tal forma a fazer um elogio a política e elevá-la a esfera emancipatória.

Assim, de acordo com Pollock (POLLOCK, 1978, p.92), a realização do processo de democratização do capitalismo de Estado, dependeria fundamentalmente do poder e das decisões políticas, que poderia caminhar tanto em direção a regimes totalitários, quanto a regimes democráticos e emancipatórios. Ou seja, as decisões e a constituição do poder político adquire centralidade, na medida em que passou a ordenar e controlar as leis e variáveis do mercado, a partir do planejamento econômico consciente. Pode-se dizer, que o fenômeno do neodesenvolvimentismo, fundamentara-se nesta concepção pollockiana, que pensara a emancipação nos marcos da centralidade do poder político, de tal maneira que o planejamento econômico consciente poderia conduzir a sociedade a uma sociedade plenamente democrática e emancipada.

Ora, a partir da análise dos primeiros trabalhos de Habermas, bem como de seus trabalhos da maturidade, pode-se afirmar, com relativa certeza, que Habermas partira do *diagnóstico de época* de Pollock, de tal forma a romper progressivamente com os prognósticos de época de Adorno e Horkheimer. Tal ruptura teria o levado a uma progressiva aproximação com os princípios do pensamento liberal, de tal forma a culminar com em um processo de inflexão que foi se aprofundando no seu pensamento.

Parte II: *Capitalismo Tardio* e *Democracia Deliberativa*: a nova *ética do discurso* do capital.

A obra *Student und Politik* (1961) de Jürgen Habermas, caracterizara-se por ser um estudo empírico, para o qual o filósofo alemão fora designado a desenvolver uma introdução teórica. Em tal obra, o tema da *participação* e da *centralidade da política* já

aparecera no pensamento de Habermas, enquanto chave de leitura fundamental. Ou seja, o princípio da autonomia e da primazia da política sobre as demais esferas, demonstrara-se com certa clareza no quadro teórico-analítico desenvolvido pelo pensador, já nesta obra. Neste sentido, poder-se-ia observar de forma embrionária em *Student und Politik* a questão da legitimidade, enquanto central na teoria social que Habermas viria a desenvolver nos anos que se seguiriram.

Para Habermas, o *conceito de democracia*[77] deveria ser compreendido de uma forma mais ampla, de tal forma a se sobrepor as definições que a compreendia enquanto mera forma de governo. Tratar-se-ia de compreendê-la enquanto autodeterminação da humanidade, a partir da qual se operaria o conjunto de mudanças sociais necessárias e desejáveis a construção da autonomia, bem como se produziria a liberdade dos homens. A centralidade e a primazia da política sobre as demais esferas emergem com força e adquirem grande importância no pensamento do filósofo alemão. Tratar-se-ia de compreender a democracia, portanto, enquanto esfera produtora da liberdade e autodeterminação humana, ou seja, enquanto a mais elevada esfera de emancipação humana, a partir da qual se constituiria uma virtuosa *esfera pública política*. Nestes termos, poder-se-ia pensar em uma institucionalização da democracia, fundamentada em dois princípios centrais no pensamento liberal: a) *representatividade* e; b) *autoridade racional*. Tratar-se-ia de uma aposta irrestrita e incondicional nos *métodos parlamentar* e *democrático*, enquanto esferas administrativa e organizativa da vida social. Apesar de dizer-se influenciado pelo jovem Hegel e pelo marxismo do jovem Lukács, pode-se dizer que sua análise caminhou em direção ao pensamento de tipo de neokantista desenvolvido por Max Weber, de tal forma que tal perspectiva se aprofundaria e se enraizaria em seu pensamento. Ora, pode-se dizer com relativa certeza, que a teoria da ação e da modernização de Max Weber influenciou decisavamente o pensamento de Jürgen Habermas, principalmente naquilo que diz respeito a adesão dos princípios liberais, que ao longo das décadas se fariam cada vez mais presente em sua obra. Não por um acaso reivindicara certo tipo de identidade com o jovem Lukács, que se encontrava ainda inscrito

---

[77] Demokratie, heisst es demgegenüber bei Franz Neumman, ist nicht eine Stattsform wie irgendeine andere; ihr Wesen besteht vielmehr darin, dass sie die weitreichenden gesellschaftlichen Wandlungen vollstreckt, die die Freiheit der Menschen steigern und am Ende vielleicht ganz herstellen können. Demokratie arbeitet an der Selbstbestimmung der Menschheit, und ernst wnn diese wirklich ist, ist jene wahr. Politische Beteiligung wird dann mit Selbstbestimmung identisch sein. (HABERMAS, 1961 p. 15).

no circulo político-intelectual de Max Weber, no entanto já sob fortes influências do pensamento de Hegel. O que o afastava definitivamente de qualquer perspectiva neokantista.

> Inspirado pelos jovens hegelianos, eu olhei com grande interesse para a transição que ia de Kant ao idealismo objetivo. Ao longo de todo esse tempo, este foi o meu mais forte interesse político. Eu havia lido *História e consciência de classe* com fascinação, mas com lamento de que pertencia ao passado. Então eu li a *Dialética do Esclarecimento*, o primeiro texto publicado por Adorno depois da guerra. Aquilo me deu a coragem para ler Marx de um modo sistemático e não de um modo meramente histórico. A Teoria Crítica, uma Escola de Frankfurt – tal coisa não existia naquela época. Ler Adorno me proporcionou a coragem para realizar de um modo sistemático o que Lukács e Korsch representavam historicamente: a teoria da reificação como uma teoria da racionalização, no sentido que a dava Max Weber. Já por essa época, meu problema era uma teoria da modernidade, uma teoria das patologias da modernidade, desde o ponto de vista da realização – a realização deformada – da razão na história (HABERMAS, 1992a, p.98).

Como o próprio Habermas afirmara, lera a *teoria da reificação* enquanto *teoria da racionalização*, de forma isolá-la da *teoria social* marxiana, que se aprofundaria progressivamente no pensamento de Lukács. A influência do pensamento de Max Weber sob Habermas acabaria por afastá-lo progressivamente do próprio pensamento da *Escola de Frankfurt*.

No paradigma das *democracias parlamentares*, compreender-se-ia que a legitimidade de tais governos repousaria, justamente, no princípio de que todos os membros da sociedade disporiam de igual razão e força, para se relacionarem uns com os outros. Sendo os indivíduos iguais, em força e razão, não se poderia argumentar que haveria formas de manipulação e dominação das massas, como afirmara Horkheimer e Adorno em *Dialektik der Auflärung* em 1947. Observa-se que se trata da propositura de um tipo particular de *modelo normativo* de análise, a partir do qual Habermas se afastara completamente da definição de *capitalismo administrado*, presente na *teoria crítica* de seus mentores, bem como dos princípios fundantes da *teoria crítica*. Ora, o alvo de Habermas aparecera com imensa clareza, já neste primeiro trabalho sistematizado. Ou seja, como a concepção de democracia diz respeito à *autodeterminação* e, no limite, a *emancipação humana*, seria impossível definir democracia enquanto *forma de dominação*, tampouco, enquanto dominação de uma *classe* sobre a outra. Tratar-se-ia de salvaguardar o conceito e

as formas determinativas de democracia. No entanto, a relação entre democracia e liberalismo, inserida em uma sociedade de tipo plural, ordenada, administrada e organizada a partir do modo de produção capitalista, teria como limite objetivo e subjetivo a determinação de uma *democracia formal*. Desde *Student und Politik* Habermas teve que acertar contas com essa tradição, de tal forma que a saída ou o conduziria de forma definitiva para o marco da *emancipação humana*, inscrita no âmbito da teoria marxiana; ou o conduziria definitivamente para o marco da *apologética burguesa*. Inclusive em sua obra de 1973, delineara com clareza tal contradição, na medida em que afirmava que não seria possível uma *democracia efetiva* no *capitalismo*.

Em *Student und Politik* já se poderia observar rupturas profundas, com os principais paradigmas da *teoria crítica*. Ou seja, *a) primeiro*, poder-se-ia afirmar que emerge a centralidade, o princípio da autonomia, bem como a primazia da política enquanto *esfera emancipatória* e *autodeterminativa da humanidade*; *b) segundo*, emerge um *conceito de razão* completamente distinto daquele elaborado pelos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*. Inclusive o *conceito de razão* determinar-se-ia de acordo com a adoção do princípio da centralidade e primazia da política, na medida em que passaria a fundamentar os *métodos parlamentar* e *democrático*, enquanto *exercício do poder* baseados em uma autoridade racional legítima. Sua legitimidade viria justamente da igual liberdade desfrutada pelos cidadãos, de tal forma a serem livres para estabelecer diversos tipos de consenso; *c) terceiro*, ao romper com o *conceito de razão* de Adorno e Horkheimer, romperia com a própria *concepção de modernidade*, pois se para tais autores a razão determinaria-se de forma instrumental na modernidade, o próprio *processo de modernização* só poderia ser compreendido enquanto esfera reificada da realidade social; e, *d) quarto*, em tal texto há claramente a adoção irrestrita e incondicional dos princípios liberais, o que de forma alguma pode ser observado nos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, em particular em Adorno e Horkheimer – teóricos com os quais Habermas dialogara diretamente –. Poder-se-ia observar que em *Student und Politik*, Habermas fizera um elogio aos princípios fundantes e legitimadores do Estado Liberal-burguês, de tal forma a abandonar progressivamente todos os princípios e pressupostos críticos do Estado burguês, presente na *teoria crítica*.

Para Habermas, o problema central adviria da contradição existente entre o *Estado de Direito* e *Democracia*, na medida em que o primeiro acabaria por restringir a democracia a determinados grupos sociais, tornando as sociedades desiguais. Talvez, o grande mérito do *diagnóstico do tempo presente* realizado por Habermas, encontre-se em conceber que a contradição entre *Estado de Direito* e *Democracia*, tornou-se cada vez mais aguda, principalmente nos países de *capitalismo avançado*. Entretanto, apesar do excelente diagnóstico, visto que o próprio Habermas apontara para a abertura do fenômeno que denominamos de *regressão cultural*; seu prognóstico fora o da adoção de um modelo normativo, capaz de estabilizar o *capitalismo de Estado*, todavia, adornados pela relação conflituosa entre *Estado de Direito* e *democracia*.

Neste instante, aparecera a concepção de *capitalismo tardio*, que Habermas retirara da *Dialektik der Auflärung*, todavia, mais influenciado por Pollock do que propriamente por Adorno e Horkheimer. Apesar de Habermas adotar a categoria presente em *Dialektik der Auflärung*, suas mediações dissociam-se completamente daquela, de tal forma a determinar-se enquanto expressão da categoria de *capitalismo de Estado*. Embebido das teses de Pollock, Habermas acabara compreendendo que o *Estado Liberal*, tornar-se-ia democrático, na medida em que adotasse os diversos mecanismos de intervenção presentes no *Welfare State*. Todavia, esta posição fora se alterando ao longo de sua trajetória político-intelectual, de tal forma que os *princípios do liberalismo* foram se sobrepondo aos *princípios democráticos*, em sua *teoria social*.

Em sua obra de maturidade, se assim se pode dizer, *Theorie des Kommunikativen* de 1981, ocorre uma fusão entre os *princípios do liberalismo* e os *princípios democráticos*, todavia, com uma sobreposição dos primeiros sobre os segundos. Pode-se dizer que em *Theorie des Kommunikativen* se realizara a propositura de um novo tipo de *liberalismo*, completamente *renovado*, que fundira em sua estrutura interna *sistema de direitos* e *sistema de justiça*, de tal forma a dar vida ao fenômeno do *social-liberalismo*. Tratara-se do renascimento da *filosofia constitucional*, enquanto fórmula de fusão entre os *princípios do liberalismo* e os *princípios democráticos*. Importante destacar que este fenômeno fundamentou-se nos pressupostos do *Welfare State*, tal qual se desenvolveram na *Era de ouro* do capital. Todavia, os flexibilizara, tanto na esfera do *sistema de direitos*, quanto na esfera do *sistema de justiça*, fundindo assim *liberalismo* e *democracia*, em um único

modelo normativo. Tratar-se-ia da resolução da contradição entre *Estado de Direito* e *Democracia*, diagnosticado por Habermas; e, que tivera como *prognóstico* a emergência do fenômeno do *Estado Democrático de Direito*: uma espécie de fusão entre *Welfare State* e *Estado Liberal*, todavia, com a clara sobreposição do segundo sobre o primeiro. Poder-se-ia, inclusive, observar a influência de tais teses entre os chamados governos *neodesenvolvimentistas* – fenômeno particular da América do Sul, na primeira década dos anos 2000 –, que fundamentados em uma *ética do discurso*, com vistas a uma *democracia deliberativa*, acabaram por realizar todos os princípios do Estado Liberal-burguês, a partir da flexibilização, de um lado, do *sistema de direitos* e do *sistema de justiça*, operacionalizados; e, por outro lado, pela flexibilização da concepção de *capitalismo de Estado*. Ora, tratara-se da propositura de um novo marco de legitimação teórico-prático do Estado Liberal-burguês, que encontraria no fenômeno moderno da *participação política* sua força motriz, na medida em que a participação política converter-se-ia o projeto de modernidade em *autodeterminação* e *emancipação humana*.

O *diagnóstico do tempo presente* realizado por Habermas, compreendera que a contradição entre *Estado de Direito* e *Democracia*, se intensificava rapidamente, de tal forma que as próprias instituições tornavam-se desacreditadas. Em *Student und Politik*, Habermas percebera que o novo processo de acumulação do capital já se encontrava em curso, de tal forma que se poderiam observar os diversos processos de *reestruturação produtiva*, que passariam a se universalizar rapidamente nos anos de 1970. Tratar-se-ia, portanto, de, a partir do *fenômeno moderno da participação política*, constituir novos mecanismos de legitimação do *Estado de Direito*, que só poderia ser legitimo na medida em que se tornasse *Estado Democrático de Direito*. Como toda a tradição do pensamento liberal, a fórmula resolutiva da tensão encontrar-se-ia na propositura de um *modelo normativo*, a partir do qual se desenvolveria a tese de autonomização da *Bürgerliche Gesellschaft* frente ao *Estado*. Assim, o paradigma da centralidade da política emergira com grande força em *Student und Politik*, visto que a nova fase do capitalismo exigiria que o Estado interviesse na economia, como forma de organizá-la e tornar possível a passagem da *democracia parlamentar* a *democracia de massas*. Em outras palavras, como Norberto Bobbio (1986) afirmara, tornar possível a fusão entre *método parlamentar* e *método democrático*. Ou seja, Habermas partira da contradição clássica entre *Estado* e *Sociedade*

Civil, de tal forma a propor um tipo de intersecção entre as duas esferas a partir do fenômeno da *participação política*, como forma de atribuir legitimidade ao fenômeno *Estado Democrático de Direito.*

Para Habermas (1961), o fenômeno do *Estado Democrático de Direito* teria emergido com o advento da Primeira Grande Guerra Mundial (1914-1918), a partir da qual o Estado passou a intervir diretamente nos sistemas de produção e distribuição do capital, como forma de combater as *crises e os desequilíbrios sistêmicos*. Neste novo paradigma, passara-se a estabelecer certa intersecção, necessária e desejável, entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, de tal forma que o *Estado* evoluíra e desenvolvera seu potencial, antes restrito e limitado a sua forma original – Estado Liberal –, no qual estivera presente o *método parlamentar clássico*, em direção ao *Estado Social* – Estado Democrático –, que passaria a operar a partir de um *método parlamentar* fundamentado em uma *democracia de massas*. Pode-se observar com extrema clareza a adesão de Habermas ao *bonapartismo*, tal qual apresentado por Marx em *O 18 Brumário* (MARX, 2011). Neste sentido, a contradição entre *Estado de Direito* e *Democracia* passaria a ser minimizada e/ou suprimida, visto que o *Estado Liberal*, que se caracterizava, única e exclusivamente, pela garantia da igual-liberdade jurídica, passaria agora a operar na esfera da *Bürgerliche Gesellschaft*, como forma de corrigir os desequilíbrios gerados pelo desenvolvimento do *capitalismo tardio*. Todavia, sem abrir mão do princípio do *livre mercado*. Tratar-se-ia de fundir os *princípios do livre mercado* com os *princípios da democracia liberal*. Seria, justamente, esta fusão que teria dado vida ao fenômeno do *social-liberalismo* – que poderíamos definir enquanto expressão da nova *correlação de forças* entre *capital* e *trabalho*, que antes ao se fundamentar nas *organizações autônomas das classes subalternas* deu vida a *social democracia clássica*. Todavia, neste novo paradigma, como as *organizações das classes subalternas* perderam sua autonomia e encontravam-se inscritas na *ética do discurso* liberal-burguês, a partir do qual aderiram o princípio constitutivo do *pacto entre classes* como forma resolutiva dos conflitos produzidos pela relação capital/trabalho. Todavia, como o movimento e a dinâmica do modo de produção capitalista tem demonstrado historicamente que o *pacto entre classes* tem como limite a própria reprodução do capital. Seria justamente nesse sentido que poderíamos designar tal fenômeno enquanto determinação de um tipo particular de *social-liberalismo*.

Ora, neste novo paradigma do Estado, acabou-se por se verificar a necessidade de se expandir as funções do *Estado Liberal*, de tal forma que este não deveria restringir-se a um *sistema de direitos*, mas deveria expandir-se em direção a um *sistema de justiça*, capaz de legitimar o próprio ordenamento jurídico-político estabelecido. Assim, o fenômeno da *filosofia constitucional* impõe novas funções ao *Estado Liberal*, como: a) criar um *sistema de direitos* capaz de proteger, indenizar e compensar os *grupos sociais* mais vulneráveis às relações estabelecidas no âmbito do *livre mercado*; b) evitar as mudanças estruturais na economia, como forma de desenvolver um conjunto de políticas de proteção às classes médias; c) manter o equilíbrio do sistema econômico; e, d) garantir a prestação de serviços públicos essenciais, como educação, saúde, transporte, moradia, etc.

Um elemento importante a se destacar, é o de que apesar da expansão das funções do *Estado Liberal*, a forma de produzir e reproduzir, objetiva e subjetivamente a sociedade continuaria fundamentada na *apropriação privada dos meios de produção sociais.* Em Habermas (1961), a cisão liberal clássica entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, continua a existir, todavia, o filósofo alemão apontara para a necessidade do estabelecimento de formas de intersecção entre as esferas consideradas autônomas. Segundo Habermas (1961), apesar do estreitamento de relação entre o *Estado* e a *Bürgerliche Gesellschaft* não faria com que esta se tornasse uma sociedade política, de tal forma a garantir a autonomia de uma e outra esfera. Isso aconteceria devido às relações estabelecidas na esfera da divisão de poderes, entre o *Parlamento* e o *Judiciário*. No primeiro caso, observar-se-ia certo deslocamento do *poder parlamentar* para o estabelecimento de certo antagonismo entre as esferas protagonistas dos processos decisórios, constituídos no e pelo *Estado Moderno*, de um lado pela esfera *Administrativa* e do outro pela esfera dos *Partidos Políticos*. Seria justamente neste deslocamento que estaria os princípios e as novas formas de integração entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, de tal forma que as instituições *Administrativas* e *Partidos Políticos*, impuseram-se enquanto esfera mediativa entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, independentemente do ponto de partida estabelecido. Todavia, Habermas deixara claro que apesar da nova dinâmica da *Bürgerliche Gesellschaft* esta continuaria tendo como característica a não-politicidade, de tal forma a manter a cisão entre as esferas, bem como o caráter privado por excelência da *Bürgerliche Gesellschaft* frente ao *Estado*, mesmo em suas esferas de intersecção, como as *Associações* e os *Partidos Políticos*. Neste

sentido, emergiu os princípios definidores da política para Habermas, na medida em que a política delimita-se e confunde-se com o público. Seria justamente pela defesa de tal princípio que a *Bürgerliche Gesellschaft*, não poderia ser compreendida ou mesmo definida enquanto *Sociedade Política*.

No sentido acima exposto, o *Estado Social* acabara por colocar em pauta a necessidade de delimitação da *esfera pública*, que só poderia ser de ordem política, ou seja, a delimitação e estabelecimento de uma *esfera público-política*. Assim sendo, tratar-se-ia de corrigir a contradição existente no seio do *Estado Liberal-burguês*, entre *Estado de Direito* e *sistema de direitos*, visto que o primeiro não conseguira efetivar o segundo, como forma de corrigir a contradição existente entre *citoyen* e *bourguese.* Neste sentido, a expansão das *funções* do *Estado Social*, teria cumprido o papel de suprimir esta contradição, visto que a política aparecera enquanto forma mais elevada de administração e organização da vida social, impondo-se sobre a economia. Tratar-se-ia do estabelecimento de certa primazia da política sobre a economia.

A relação contraditória estabelecida entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft*, emerge enquanto o epicentro da *teoria política de* Habermas. De acordo com Habermas (1961), observar-se-ia, neste novo quadro histórico-social, certo processo de autonomização da *Administração* e das *Associações*, bem como dos *Partidos Políticos* frente ao *povo*. Ora, ao compreender a política enquanto esfera da *administração*, Habermas demonstrara que a contradição acima exposta, acabara por revelar que a política enquanto administração caracterizar-se-ia por *continuar assegurando a apropriação privada dos meios de produção*. Todavia, os dirigentes das *Associações* e dos *Partidos Políticos* – esferas autônomas e determinativas da *Bürgerliche Gesellschaft* por excelência–, influenciariam inevitavelmente a esfera da *Administração*. Ao mesmo tempo, como a *Bürgerliche Gesellschaft* não é e não poderia ser política, devido a sua essencialidade privada, o cidadão caracterizar-se-ia por ser apolítico em uma sociedade politizada, todavia, fortemente administrada.

O que Habermas buscou demonstrar fora que tal contradição não poderia ser resolvida a partir dos mecanismos de *democracia direta – plebiscitos* e *referendos* –, visto que a *vontade popular* não poderia ser representada pelas *Associações* e pelos *Partidos Políticos de Massa*, na medida em que a *vontade* seria constituída a partir de um conjunto de mecanismos coercitivos, com vistas à educação, formação e manipulação da *vontade*

popular. Não se trataria, portanto de uma *vontade autônoma*, mas da construção de um tipo de vontade essencialmente *heterônima*, em todas as suas determinações. Claramente, poder-se-ia observar que Habermas incorporara os elementos definidores dos *Partidos Políticos*, bem como o próprio *prognóstico* acerca do fenômeno dos *Partidos Políticos de Massa*, de Joseph Schumpeter. Ou seja, sua tendência inevitável à burocratização, bem como a constituição de uma *oligarquia férrea*, que cindira definitivamente a camada dirigente da base popular. Para Habermas (1961), apesar de os *Partidos Políticos de Massas* caracterizar-se por serem, essencialmente, os principais organismos de *formação da vontade e da opinião política*, estes não se encontrariam sob o controle e direção da *vontade popular*. Antes o contrário, restringir-se-iam a grupos dominantes. O *diagnóstico* schumpeteriano, incorporado por Habermas, acabara por conduzi-lo a uma visão negativa acerca da importância dos *Partidos Políticos*.

Em *Öffentlichkeit* de 1962, Habermas desenvolvera tais questões de forma mais aprofundada e detida, a partir do fenômeno que denominara de *mudanças estruturais da esfera pública*. Ou seja, de acordo com o novo *diagnóstico de época* de Habermas, a *Öffentlichkeit*, compreendida enquanto esfera racional e transparente, teria se convertido, nesta nova dinâmica do *capitalismo tardio*, em expressão da intransparência e da manipulação, tendo como principal instrumento os *meios de comunicação de massa*. Tratar-se-ia de um processo de privatização da *Öffentlichkeit*, que teve como resultado imediato o impedimento do aumento de participação política dos cidadãos. Neste contexto, o *Estado intervencionista* tornara-se preocupante, visto que a *Öffentlichkeit* encontrar-se-ia privatizada. Tratar-se-ia da abertura à crítica ao *Welfare State*, que de acordo com o argumento de Habermas, teria estabelecido uma identidade fictícia entre a *vontade popular* e as *Associações*/*Partidos Políticos*, como forma de se legitimar. Observa-se que há uma sutil diferença entre a concepção de *capitalismo administrado*, desenvolvida por Adorno e Horkheimer e a concepção de *capitalismo tardio*, desenvolvida por Habermas. Esta diferença encontrar-se-ia justamente na concepção de política, enquanto os primeiros a concebem enquanto negativa, por excelência; o segundo a compreende enquanto determinação positiva, enquanto esfera resolutiva deste processo de privatização da *Öffentlichkeit*.

Neste novo contexto de desenvolvimento de *capitalismo tardio*, o *Estado Social* teria influenciado decisivamente no processo constitutivo de *educação e formação da opinião pública* dos cidadãos. Neste sentido, a *formação da opinião e da vontade política* teria ocorrido

de maneira apolítica, visto que se restringira a esfera da *Administração*, bloqueando-se assim qualquer possibilidade de participação efetiva dos cidadãos nos processos decisórios. Assim, o *Estado Social* fomentado e constituído em uma relação degenerescente entre *Estado Social* e *cliente*, de tal forma que ao mesmo tempo em que bloqueara a participação popular, bem como os processos de *formação da opinião pública* e *da vontade política*, acabara por submeter o cidadão à *cliente* do *Estado Social*. Esta nova dinâmica da teoria social de Habermas demonstra claramente que o adversário a ser combatido encontra-se na esteira do *keynesianismo*, ou seja, tratar-se-ia de combater as formas determinativas do *Estado Social*. Ao tomar a política enquanto expressão positiva e, portanto, esfera constitutiva da autonomia e da emancipação Habermas se aproximara da crítica que vinha sendo tecida pelos teóricos da *Société du Mont Pèlerin*, que tinha na figura de Friedrich August von Hayek (1899-1992) seu principal e mais célebre expoente. Talvez, seja esta aproximação da crítica neoliberal que tenha conduzido a teoria social de Jürgen Habermas a incorporação da *apologética burguesa*, bem como, a representação de um processo de *regressão cultural*.

Observa-se que no nascimento dos primeiros elementos da *teoria social* de Habermas, a contradição do *Estado Liberal-burguês* desloca-se da esfera relacional existente entre um tipo particular de *igual-liberdade jurídico-política* – garantida pelo *Estado de Direito* –, e, a *desigualdade real*, que o *sistema de direitos* não conseguiu alcançar objetivamente, como forma de adquirir efetividade e validade; para a esfera da *despolitização das massas* frente a uma sociedade extremamente politizada. Ou seja, de maneira imediata, pelo menos na esfera fenomênica, Habermas abandonara a esfera material-objetiva da cisão e contradição existente entre *Estado* e *Bürgerliche Gesellschaft* – fenômeno social fundamental no pensamento liberal –, de tal forma a deslocá-la para uma esfera abstrato-espiritual. Diz-se fenomênica, justamente, porque somente no âmbito das aparências é que tal relação torna-se superada. Entretanto, para Habermas, em um contexto de *capitalismo tardio* em que o *Estado Social* se tornou protagonista, e, portanto, *intervencionista*, acabara por fazer majorar a desproporção já existente entre *igual-liberdade jurídico-política* e *desigualdade real*, de tal forma a transferir a contradição para a esfera relacional do processo constitutivo de crescente *despolitização de massas* e crescente *politização da sociedade*. De acordo com Habermas, tal processo ocorrera devido o fato do *poder social* ter se convertido efetivamente em *poder político*, de tal forma a dar vida a uma nova contradição, que acabara por eliminar a tese da existência do *conflito entre classes* na sociedade burguesa.

> Mit dem Zurücktreten des offenen Klassenantagonismus hat der Widerspruch seine Gestalt verändert: Er erscheint jezt als Entpolitisierung der Massen bei fortschreitender Politisierung der Gesellschaft selbst. In dem Masse, in dem die Trennung von Staat und Gesellschaft schwindet und gesellschaftliche Macht unmitellbar politische wird, wächst objektiv das alte Missverhältnis zwischen der rechtlich verbürgten Gleichheit und der tatsächlichen Ungleichheit in der Verteiligung der Chance, politisch mitzubestimmen (HABERMAS, 1961, p.34).

Este *diagnóstico do tempo presente* de Habermas aproxima-se da concepção de *bonapartismo*, desenvolvida por Marx em sua obra o *18 Brumário de Luis Bonaparte* (MARX, 2011), que na contemporaneidade Domenico Losurdo denominara de *bonapartismo soft* (LOSURDO, 2004). Todavia, este *diagnóstico de época de 1961*, que possuía um caráter crítico, mudo completamente em três décadas. Esta leitura do *neocontratualismo* de Habermas seria perfeitamente viável, visto que as determinações do *diagnóstico de época de 1981* apontam claramente para o elogio e adesão de um tipo particular de *bonapartismo*, que Lousrdo denominara de *soft*. Ora, Habermas apontara claramente para a conclusão de que a participação política das massas limitar-se-ia e se restringiria, neste contexto de *capitalismo tardio*, ao processo eleitoral, de tal forma que o *poder parlamentar* teria perdido importância frente ao *poder administrativo*. Poder-se-ia dizer assim, que já em *Student und Politik* aparecera em Habermas o objeto que perpassaria toda a sua *teoria social*, ou seja, de um lado a questão da *participação política* e de outro a questão da legitimidade. Neste sentido, poder-se-ia dizer que o *diagnóstico do tempo presente* de Habermas, neste trabalho de 1961, apesar de estar próximo aos princípios e ao modelo da *teoria crítica*, já começa a apresentar de maneira clara e distinta os elementos de ruptura. Diferentemente do pessimismo com que seus mentores analisavam a dinâmica e o movimento da política, Habermas buscara saber se seria possível, mesmo neste contexto de *capitalismo tardio*, a constituição de processos de ampliação de participação efetiva dos cidadãos.

O *prognóstico* de Habermas, acerca de seu *diagnóstico do tempo presente*, fora o de que para tornar viável a participação efetiva dos cidadãos tornar-se-ia necessário que a política passasse por um processo de autonomização, de tal forma que os processos decisórios não sofressem influência dos processos econômicos. Ou seja, tratar-se-ia de

abandonar o paradigma da *filosofia do sujeito,* bem como da *consciência*, como forma de compreender a dinâmica e o movimento do *capitalismo tardio*.

> Eine wirksame politische Beteiligung der Masse der Bürger har zur Bedingung ihrer Möglichkeit eine gewwise Autonomie der politischen Sphäre. Wo die politischen Bewegungen buchstäblich blosser Reflex der ökonomischen wären, wäre eine Untersuchung der Subjekte und ihres demokratischen Potentials nicht nur überflüssig, sondern auch sinnlos. Nun spricht allerdings einiges dafür, dass sich in der spätbürgerlichen Gesellschaft mit einem höheren Entwicklungsstand technischer Produktivkräfte politische Macht als solche, nämlich in gewisser Verselbständigung gegenüber der ökonomischen Macht, konzentriert.(HABERMAS, 1961, p. 49).

De acordo com Habermas (1961), diferentemente dos processos anteriores, nesta nova etapa do capitalismo, o *poder político* se concentrou e se autonomizou em relação ao *poder econômico*, de tal forma a não poder mais ser compreendido enquanto um *fenômeno superestrutural*. Em um contexto em que predominara o *"compromisso entre classes"* como forma de administrar e organizar a relação entre *Estado*, *Mercado* e *Instituições Democráticas*, as contradições aparentemente parecem se deslocar da esfera econômica para a esfera política, de tal forma que esta última esfera passa a exercer certa primazia em relação à anterior. Se nas fases anteriores do capitalismo, a economia colocava-se enquanto centro da dinâmica e movimento da relação contraditória entre capital e trabalho, nesta nova etapa de *capitalismo tardio* o Estado adquire centralidade frente aos processos econômicos e ao próprio poder econômico. Fora, justamente, a partir deste diagnóstico, no qual o Estado passa a ser central, que Habermas propusera a questão da participação política.

Neste sentido, pode-se dizer que existe na *teoria social* de Habermas certo movimento de sobreposição dos processos políticos, bem como do *poder político* sobre os processos econômico e, conseqüentemente, sobre o próprio *poder econômico*, de tal forma a se minimizar e/ou secundarizar a importância do *modo de produção capitalista* na conformação das sociedades contemporâneas. Tratar-se-ia de deslocar a inescapável e intrínseca contradição do *modo de produção*, estabelecida entre *capital* e *trabalho*, para a esfera da politicidade, de tal forma a constituir o paradigma da inevitabilidade do Estado em sociedades pluralistas e, portanto, complexas. Neste sentido, a nova contradição

apontada por Habermas – e que muitos intelectuais passaram a incorporar, inclusive no âmbito da esquerda marxista –, passou a se dar entre: *capital* e *democracia*.

Ora, com esta sutil mudança, Habermas desfechara um golpe certeiro contra o órgão central da *filosofia da práxis*, na medida em que não só deslocara, mas eliminara os fundamentos, bem como a centralidade da *categoria trabalho*, enquanto forma de compreensão da vida social. Se na *filosofia da práxis* a *categoria trabalho* aparece enquanto *protoforma da ação humana*, ou seja, enquanto forma originária, bem como o fundamento ontológico das múltiplas e diversas formas de *práxis social*; na *teoria social* de Habermas, primeiro eliminara a *filosofia do sujeito* e o paradigma da *consciência* – categorias fundamentais na *teoria social* de Marx –, eliminando assim qualquer possibilidade de apreensão, objetiva e subjetiva, do *ser*, para logo em seguida eliminar seu fundamento primeiro: a centralidade da *categoria trabalho*, que somada à dissolução do paradigma da *filosofia do sujeito* e da *consciência*, tornara impossível a análise das sociedades contemporâneas, a partir do paradigma que tomara a contradição entre *capital* e *trabalho*, bem como da *luta de classes*, como principal problema, objetivo e subjetivo, deste novo contexto histórico-social de desenvolvimento do capitalismo.

Ou seja, a *ética do discurso*, aparentemente progressista e emancipatória de Habermas, que muitos marxistas aderiram – como, por exemplo, um dos mais proeminentes intelectuais marxista brasileiro, Carlos Nelson Coutinho –, acabaram por destruir os fundamentos da *teoria social* de Marx, ao deslocar a *centralidade da categoria trabalho*, a partir da qual se desenvolvia a relação contraditória entre *capital* e *trabalho*, para a *centralidade da categoria da política*, na qual a relação contraditória fundamental se daria entre *capital* e *democracia*. Este deslocamento sutil, da *centralidade da categoria trabalho* para a *centralidade da categoria da política*, altera completamente o *diagnóstico de época*, visto que a *emancipação* passa a ser posta em outro plano, ou seja, passa a fundamentar-se no plano das mudanças e transformações políticas, que inevitavelmente dependeriam da participação política efetiva dos cidadãos. Se a questão fundamental de Marx era a de superação da esfera da politicidade a partir da construção da *revolução social*, como forma de se alcançar a *emancipação humana*; a questão de Habermas passa a ser a constituição do *poder social* em *poder político*, como forma de se alcançar a *emancipação*. Neste novo paradigma, a democracia adquirira centralidade, visto que a *emancipação* só poderia ser

obtida a partir da institucionalização da própria democracia. Tratar-se-ia da compreensão da *democracia como valor universal* (COUTINHO, 1980).

A este respeito, vinte três anos depois o próprio Carlos Nelson Coutinho esclarecera a questão, ao ser questionado por Luiz Werneck Vianna em *Entrevista* publicada na *Revista Reportagem* em novembro de 2003, acerca do desaparecimento da *centralidade da categoria trabalho* na sociedade contemporânea (COUTINHO, 2006, p.92-4):

> Antes de mais nada, não concordo com a idéia de que, na sociedade contemporânea, desapareceu a centralidade da categoria trabalho. Esta centralidade não é um fato histórico-conjuntural, mas um fenômeno ontológico-social, um dado "eterno" do metabolismo ente o homem e a natureza. O homem se fez homem, ou seja, o ser social se separou do ser natural, exatamente porque o homem "inventou" o trabalho. Ao lado e em estreita articulação com a causalidade, que é a categoria dominante do ser natural, tanto orgânico como inorgânico, o homem nem introduziu na esfera do ser a categoria da teleologia, isto é, do projeto, de antecipação consciente de um ente que ainda não está dado na realidade. Como Marx dizia, o pior arquiteto se distingue da melhor abelha porque o primeiro projeta previamente em sua cabeça a casa que deseja construir. É evidente que, para que este projeto teleológico tenha sucesso o homem deve levar em conta as determinações causais com as quais se defronta: sem conhecer as leis objetivas da natureza (a resistência dos materiais etc.), sua ação não dará lugar ao nascimento de um novo ente, como por exemplo, a casa. Ele fracassará em sua ação, não terá realizado o seu projeto. Isso vale não apenas para a ação sobre a natureza, para o que Habermas chamou de "ação instrumental", mas também para a ação sobre os outros homens: como já Maquiavel o sabia, tenho de conhecer os móveis e a "natureza" da ação humana para poder agir de modo eficiente sobre a ação teleológica dos demais homens e levá-los assim a interagir comigo, formando, por exemplo, um sujeito coletivo. Em outras palavras: também no que Habermas chama de "ação comunicativa", vale o princípio de que o ser social é fruto da interação de causalidade e teleologia, ou seja, de que o trabalho é o modelo de todas as demais formas de práxis social. [...]. Por que citei Habermas? Porque ele me parece o mais arguto representante da proposta, a meu ver equivocada, de substituir o paradigma do trabalho pelo chamado paradigma da comunicação. Habermas está certo quando vê dois níveis na ação humana, que poderíamos chamar, com ele, de "trabalho" e de "interação". Mas, se equivoca, a meu ver, quando estabelece um dualismo entre estas duas formas de práxis e, sobretudo, quando põe a interação comunicativa acima do trabalho. Os homens não trabalham porque se comunicam, mas se comunicam porque trabalham. A permanência da centralidade ontológico-social do trabalho não significa, evidentemente, uma negação do fato óbvio de que a morfologia do trabalho se alterou profundamente na sociedade contemporânea. Mas é preciso, entre outras coisas, não perder de vista que o abandono da centralidade do trabalho na explicação da sociedade contemporânea implica também o abandono da teoria do valor-

> trabalho, esboçada pelos economistas clássicos (Smith, Ricardo) e sistematizada por Marx. Este abandono, a meu ver, torna impossível a plena compreensão dos novos fenômenos geradas pela atual fase da globalização financeira do capital.

Tratar-se-ia da propositura de certo deslocamento da *centralidade da categoria trabalho* para a *centralidade da categoria política*. Ora, como a questão fundamental não diz mais respeito à contradição entre *capital* e *trabalho*, mas e fundamentalmente, entre *capital* e *democracia*, tratar-se-ia de compreender os fenômenos dos processos de *despolitização das massas* e do *clientelismo*, como epicentro da *teoria social* e *diagnóstico de época*. Assim, a *emancipação* seria alcançada a partir da realização plena da democracia. Ou seja, a institucionalização da democracia seria forjada a partir da constituição de um tipo particular de cidadão, considerado *autônomo*, que fosse capaz de *formar a opinião* e a *vontade político-pública*. Tratar-se-ia da aposta irrestrita e incondicional nos *métodos parlamentar* e *democrático*, enquanto desenvolvimento do processo emancipatório.

Entretanto, Habermas apontara para uma nova contradição, concebida enquanto fundamental, nesta relação estabelecida entre *métodos parlamentar* e *democrático*. Nesta nova dinâmica do *capitalismo tardio*, o *Parlamento* teria perdido centralidade, devido à emergência/insurgência de *novos atores políticos* – advindos principalmente dos *Movimentos Sociais e Sindicatos* –, que passaram a pressionar as instituições, para que se democratizassem. Tal fenômeno teria feito com que estes *novos atores políticos*, de característica extra-parlamentar, passassem a adquirir grande relevância, neste novo contexto de *capitalismo tardio*. Neste sentido, a *centralidade da política* acabaria por opor, nas sociedades contemporâneas: os *novos atores políticos*, bem como suas organizações sociais, e as *elites funcionais*, que a partir de sua inserção tanto na esfera do *Mercado* quanto do *Estado*, passariam a bloquear os processos de democratização das instituições.

O *diagnóstico de época* de Habermas apontara para a dissolução do *ser* e de sua relação primígena na sociedade moderna, a relação contraditória entre *capital* e *trabalho;* ao fazê-lo, elaborara certo tipo de prognóstico que passara a conceber enquanto relação primígena da sociedade contemporânea a relação contraditória entre *elites funcionais* e *novos atores sociais*. Em meio a esta propositura de mudança de paradigma, Habermas colocara a questão da atividade e formação do intelectual, enquanto questão chave do processo emancipatório, visto que seu prognóstico afirmara que as *elites funcionais* se

constituíam e eram forjadas na esfera do mundo acadêmico. Para tanto, o prognóstico apontava para a necessidade de se recrutar os estudantes, ainda no processo formativo acadêmico, como forma de se alterar a estrutura das *elites funcionais*. Ora, ao hipotecar a *luta de classes*, Habermas percebera nas insurreições estudantis o potencial de contestação, que poderia colocar em xeque os pressupostos e dinâmica das *elites funcionais*, todavia, sem alterar sua estrutura hierárquica; ao mesmo tempo, que deslocaria a questão da *centralidade da categoria trabalho*, para a *centralidade da categoria política*. Pode-se dizer que a aposta fora certeira, visto que o *Movimento Estudantil* que emergira nos anos de 1960 acabara por eleger a *centralidade da política* enquanto esfera sócio-mediativa da realidade social – se é que se pode denominar algumas ações de tal *Movimento* de mediação –, de tal forma a colocar em xeque a própria *centralidade da categoria trabalho*, de tal forma a dissolver a *luta de classes* em percepções imediatas de talhe politicista.

Este *novo ator político*, de acordo com Habermas, teria o potencial de democratização das instituições, bem como de dissolução das *elites funcionais*, que se tornavam progressivamente *elites acadêmicas*. A aposta de Habermas passava pela democratização do próprio mundo acadêmico, como forma de se alterar os fundamentos das *elites funcionais*. O processo de democratização da academia acabaria por permitir o acesso de outros setores sociais, de origem popular, que passariam a acessar os próprios quadros das *elites funcionais* e *dirigentes* do país, alterando assim sua estrutura e dinâmica interna. Tratar-se-ia, portanto, de forjar outro tipo de consciência política nos membros deste grupo social, como forma de alterar a própria realidade social. No entanto, não se tratava de dissolver as eleites, objetiva e subjetivamente, em uma concepção ética de sociedade, mas alterar o seu quadro interno, para eempreender as transformações necessárias. Ou seja, as elites não desaparecem, só passam a assumir uma postura progressista frente a realidade social. Tal determinação tornar-se-ia impossível devido a própria dinâmica do capital, que tende progressivamente a processos de centralização e concentração de captial. O que significa aprofundar as desigualdades e cada vez mais adotar procedimentos de talhe antidemocráticos e antipopulares.

O *Student und Politik* de 1961, uma pesquisa empírica, para a qual Habermas escrevera a introdução, apostava justamente em tal perspectiva. Neste sentido, pode-se dizer que tanto o diagnóstico quanto o prognóstico de Habermas de 1961 fora certeiro, na medida em que parecia anunciar os *Movimentos Estudantis* que eclodiriam em maio de 1968. Esta visão de um *Movimento Estudantil* revolucionário passaria a se tornar uma

chave de leitura central nos processos constitutivos deste *novo ator social*, como o próprio Habermas caracterizara. Tratar-se-ia de saber se viriam a cumprir o potencial de *democratização*, dissolução das *elites funcionais* e de *emancipação*, para o qual o prognóstico de Habermas apontara. O movimento e a dinâmica da história demonstraram que não! Todavia, o ideário revolucionário de *Movimento Estudantil* se perpetuaria nas gerações seguintes, sob a forma de análises estranhadas da realidade social.

Pode-se dizer que o equivoco de Habermas em *Student und Politik*, encontra-se justamente na aposta irrestrita e incondicional, de que o *processo de democratização* levaria inevitavelmente a supressão das *classes sociais* e, no limite, da *propriedade privada* (HABERMAS, 1961, p. 55). O próprio processo constitutivo do *Welfare State* demonstrou o contrário, na medida em que se aprofundou um processo de democratização que acabou em largos traços culminou na chamada *Era de Ouro* do capital. Pode-se dizer que neste trabalho, a influência do *hegelianismo de esquerda* predominara em Habermas, de tal forma que estivera muito próximo das conclusões a que chegara o jovem Marx em seus primeiros trabalhos, podendo ser caracterizado como um *democrata radical*. A supressão das *classes sociais* e, no limite, da *propriedade privada*, tornar-se-ia possível a partir do momento em que o Estado se tornasse democrático em todas as suas instâncias, de tal forma que a revolução tornar-se-ia inútil e desnecessária, neste novo cenário de *capitalismo tardio*.

Na nova dinâmica do *capitalismo tardio*, teria imposto mudanças profundas a realidade social, de tal forma a deslocar a política da *superestrutura* para a estrutura, o que acabava por lhe conferir centralidade, nesse novo processo. O jovem Habermas, não conseguira relacionar as formas determinativas da sociabilidade burguesa enquanto totalidade: a) modo de produção; b) classes sociais; c) propriedade privada; d) divisão social do trabalho; e, e) formas de administração e organização da vida social, ou seja, Estado; de tal forma a compreender tais esferas de forma fragmentaria e a atribuir autonomia e isolar tais determinações sociais uma das outras. Este processo de concepção fragmentária da sociabilidade burguesa conduziu o pensador alemão a inscrever e compreender a sociedade em uma perspectiva dualista. Ou seja, pode-se dizer que a cisão presente no diagnóstico e no prognóstico do jovem Habermas, o conduzira a uma *teoria social*, inscrita nos marcos do *idealismo* emancipatório hegeliano, que no decorrer dos anos fora regredindo ao *idealismo transcendental* kantiano.

Pode-se dizer que a *teoria da democracia* de Habermas se desenvolvera a partir de tal movimento; e, progressivamente fora abandonando a análise do movimento e dinâmica do real, presentes *no idealismo hegeliano de esquerda*; e, fora caminhando para trás, como os *profetas do passado*, em direção ao *idealismo transcendental* kantiano, aderindo progressivamente aos *princípios liberais*, o que culminaria em uma *teoria da democracia* umbilicalmente articulada a uma *teoria normativa pura*.

O *diagnóstico do tempo presente* de Habermas apontara para uma concepção de *capitalismo tardio*, na e a partir da qual, a *centralidade do Estado* acabaria por criar um paradoxo insolúvel; ou seja, de um lado, um tipo de sociedade na qual a principal característica dos cidadãos é a apoliticidade; e, do outro, como a política passa a adquirir primazia em relação à economia, o Estado passaria a representar e a movimentar-se a partir da mais elevada forma de politização. Ou seja, o *cidadão apolítico* é formado na e pela sociedade politizada. No entanto, a sociedade em Habermas é uma abstração. Uma forma politizada, sem determinações histórico-culturais, que se impõem aos indivíduos despolitizados. Trata-se da mesma conclusão que o jovem Marx chegara em *Glosas Críticas*. Todavia, enquanto o primeiro, aposta na *positividade da política*, enquanto forma e expressão mais elevada do processo emancipatório; o segundo demonstrara seus limites e restrições, de tal forma a colocar á nu a negatividade e a degenerescência da sociedade contemporânea, representada em sua forma política.

> Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a procurar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais. O período clássico do intelecto político é a Revolução Francesa. [...] (MARX, 1995, p.81-2).

Pode-se dizer que Habermas incorporara a definição ética de homem, presente em Aristóteles, à de que todo homem se caracterizaria por ser um animal político. Neste contexto, o *projeto de modernidade* teria conduzido a humanidade a um tipo de sociedade política, que seria política na sua forma administrativa. Todavia, despolitizada na esfera dos indivíduos, na qual se encontraria os cidadãos, que não conseguiam influir nos processos decisórios, que se encontravam na esfera administrativa. Fora a partir deste paradoxo

diagnosticado, que Habermas compreendera como um dos problemas centrais de seu tempo, o problema do aumento da participação popular e da legitimidade. Apesar de não conseguir compreender a sociedade em sua totalidade e dissolver e fragmentar seus fundamentos – a) modo de produção; b) classes sociais; c) propriedade privada; d) divisão social do trabalho; e, e) formas de administração e organização da vida social, ou seja, Estado –, o jovem Habermas de *Student und Politik* apontara para a necessidade de supressão da dominação de classes e da propriedade privada, o que colocava em xeque a própria sociedade capitalista. Todavia, o caráter idealista de seu diagnóstico – em um movimento contrario, aquele realizado pelo jovem Marx –, o fizera movimentar-se como uma ampulheta invertida, de tal forma a abandonar a crítica, mesmo que idealista, da sociedade capitalista e aderir progressivamente o diagnóstico dos *profetas do passado* como forma salvacionista do *projeto de modernidade* e *racionalização*, bem como de civilização burguesa.

Em 1961, pode-se dizer que Habermas encontrava-se profundamente influenciado pela leitura da inevitabilidade constitutiva das *oligarquias férreas*, elaboradas por Michels, bem como com as próprias denuncias do *Relatório Kruschev*, a partir do qual emergiram no XX Congresso de 1956 diversos tipos de denuncia contra o governo de quase 31 anos de Joseph Stalin (1878-1953); de tal forma, que a questão da dominação política burocratizada, aparecera com grande relevo em sua obra. Tratar-se-ia de um *diagnóstico de época*, que apontava para uma espécie de *bloqueio estrutural da democracia*, que estava umbilicalmente ligado a *propriedade privada* e a *dominação de classes*. Todavia, o *prognóstico* caminhara no sentido de afirmar que tal *bloqueio estrutural* advinha justamente da intervenção do *Estado* na *Bürgerliche Gesellschaft*, como forma, movimento e dinâmica, própria do *capitalismo tardio*. De acordo com Habermas, esta nova dinâmica do capital acabara por bloquear a participação popular.

Habermas analisara a passagem do *capitalismo concorrencial* para o *capitalismo monopolista* a partir de outro paradigma. Se no âmbito da teoria marxista-leninista observava-se tal passagem, enquanto fusão entre o *capital produtivo* e o *capital financeiro*, de tal forma a compreender o processo constitutivo de uma *oligarquia internacional*, que fundara e constituíra uma nova dinâmica sócio-metabólica de reprodução do capital, fundamentalmente, imperialista, ou seja, a afirmação do imperialismo enquanto fase

superior do capitalismo; para Habermas, tratar-se-ia de analisar a passagem da *centralidade da economia* para a *centralidade da política*; ou seja, não conseguia transpor a imediaticidade da manifestação fenomênica em sua análise. A questão fundamental, neste processo seria a da criação de mecanismos que conferissem publicidade aos processos decisórios. Esta nova dinâmica do capital, que Habermas denominara de *capitalismo tardio*, acabou por fundar uma primazia da política sobre a economia, a partir da qual o *Estado* passaria a incorporar os interesses dos *grupos dominantes*, de tal forma a interferir na dinâmica e no movimento da *Bürgerliche Gesellschaft*, a partir de tais interesses, regulando assim o próprio *capitalismo tardio*. Ou seja, em um contexto em que a sociedade é politizada, mas os cidadãos encontram-se despolitizados, os interesses dos *grupos dominantes* passam a predominar, enquanto política de Estado, que assume a forma de um *Estado Social*, que viabiliza o *capitalismo tardio* em todas as suas dimensões. Tratar-se-ia de democratizar as instituições como forma de se eliminar a *dominação de classes* e caminhar no sentido da *emancipação*.

A questão da *vontade política* – talvez por influência de Max Weber –, emerge enquanto questão central no pensamento do jovem Habermas, de tal forma que passara a observar na *despolitização das massas* a principal patologia do *capitalismo tardio*, que teria conduzido ao *bloqueio estrutural da democratização* e da própria *emancipação*. A influência dos princípios liberais, e seu deslocamento da esfera da *teoria crítica* para a esfera da *teoria liberal*, parecem ganhar contornos cada vez mais claros. O que se materializaria concretamente em suas obras futuras. Este deslocamento acabara por conduzir Habermas à propositura de um novo modelo para a *teoria crítica* – que demarcaria definitivamente a ruptura de Habermas com os teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt* –, que passaria a operar a partir do *diagnóstico de época*, de que o principal problema da sociedade contemporânea encontrar-se-ia no fenômeno da *despolitização das massas*, bem como na privatização de um tipo particular de *Estado Social*, com vistas à regulação do *capitalismo tardio*. Pode-se dizer que aqui se encontra o germe daquilo que viria a ser a *sociedade dualista* habermasiana.

As tendências presentes em *Student und Politik* de 1961 e em *Öffentlichkeit* de 1962, a pouco apontadas, se confirmariam anos mais tarde no seu artigo de 1968, denominado de "*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. Neste trabalho, a tendência ao

distanciamento do *idealismo hegeliano* e a regressiva aproximação do *idealismo transcendental kantiano* se concretizou, de tal forma a se poder observar em tal obra o marco de inflexão no pensamento de Habermas, que acabaria por esboçar com clareza uma *teoria social*, fundamentada em uma concepção de sociedade e racionaliade dualista. Nesta obra o *diagnóstico de época* de 1961 permanece o mesmo, todavia, a novidade do trabalho de 1968 encontrava-se no papel que a ciência e a tecnologia passaram a desempenhar neste processo de *bloqueio estrutural da participação das massas* e de sua *despolitização*. Tratar-se-ia de uma nova explicação acerca do chamado *fenômeno da apatia política* e *fim das ideologias*, bastante recorrente nos meios de comunicação hodiernos e na própria produção científico-acadêmica contemporânea.

O *capitalismo tardio*, que teria por característica essencial, a regulação estatal, acabara por forjar um tipo de razão, que acabara por converter a ciência e a tecnologia em ideologia. Tratar-se-ia da compreensão da razão, enquanto expressão e predomínio da instrumentalidade. Esta obra demarcara a viragem dos elementos da *teoria crítica*, presentes nos trabalhos de Habermas de 1961 e 1962, para uma *teoria puramente normativa*, que passaria a operar nos marcos da metafísica e do *idealismo transcendental kantiano*. A partir de *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, pode-se dizer, com relativa certeza, que nascera o *neokantismo* de Habermas, que passaria a predominar decisivamente em sua nascente *teoria social*. Pode-se observar que esta inflexão no pensamento de Habermas, fora marcada por uma forte influência das obras de Hannah Arendt, demarcando assim sua *teoria social* na tradição do *liberalismo* e do *normativismo*.

Diferentemente, do *diagnóstico do tempo presente* de Adorno e Horkheimer, que apontavam para a possibilidade de constituição de uma *razão estética*, enquanto emancipação, visto que o *projeto emancipatório Iluminista* encontrava-se inteiramente esgotado na e pela instrumentalidade da razão; Habermas seguira caminho inverso, buscando na concepção de *razão comunicativa*, a possibilidade de superação da instrumentalização da razão, como forma de emancipação. Neste novo quadro teórico-analítico, o problema central desloca-se para a esfera da politicidade, na qual a contradição entre *despolitização das massas* e crescente tecnicização da sociedade, passa a compor uma nova contradição.

Como a questão central de suas preocupações acadêmicas teóricas-práticas repousam na centralidade da política, a adesão progressiva dos princípios liberais conduzira o autor a colocar-se a questão acerca da formação do consenso, enquanto forma de se constituir governos legítimos. Neste sentido, a história da filosofia do direito, realizada no e pelo sistema filosófico de Hegel, fora colocada como problema central por Habermas, a partir da adoção dos pressupostos teórico-metodológicos da filosofia do direito natural. Para Habermas, haveria um núcleo emancipatório na tradição do pensamento político liberal, que se encontraria, justamente, no seu fundamento normativo, que não fora realizado. A tese do *contratualismo clássico*, da hipotética constituição de um consenso universal de todos os cidadãos, como forma de atribuir legitimidade ao governo constituído, encontrara seus limites nas próprias instituições que não correspondera ao ideário emancipatório. Ou seja, aquela contradição existente entre *Estado de Direito* e instituições democráticas, poderia ser superada a partir da realização do potencial emancipatório presente na tradição liberal. A partir da incorporação dos princípios liberais e da inflexão que se pode observar com a obra de 1968, é que se pode colocar com certa clareza a questão do *neocontratualismo* em Habermas. Seria, justamente, neste sentido, que a centralidade da política passaria a posicionar enquanto principal contradição das sociedades contemporâneas: *capitalismo* x *democracia*.

Assim, a obra de 1968 representara a inflexão do pensamento de Jürgen Habermas, que passou a desenvolver-se no sentido da construção de uma *teoria social*, que se fundamentaria, essencialmente, em dois princípios-chaves que se relacionariam umbilicalmente: a) *teoria da racionalização*; e, b) *teoria da modernidade*; ambos articulados e inscritos na tradição do pensamento liberal, de caráter normativo. Assim, o *normativismo* passou a ser o centro da *teoria social* de Habermas. Importante observar que no *neocontratualismo* habermasiano, sua *teoria normativa* tornara possível compreender a *emancipação* enquanto sinônimo de *formação democrática da vontade política*. Pode-se dizer que a partir deste momento, Habermas incorporara em um processo de continuidade descontínua, a *teoria da ação* e da *racionalidade* de Max Weber, de tal forma a atribuir-lhe outro *sentido* e *significado*. Neste novo ponto de inflexão de sua obra, é que se poderia observar os primeiros fundamentos da tese do *projeto de modernidade inacabada*.

Parte III: O marxismo de Habermas.

Em *Knowledge and Human Interests*, Habermas reconhecera o mérito da *teoria social* de Marx, a partir da qual teria emergido o *trabalho social*, enquanto forma elevada de síntese entre *subjetividade* e *objetividade*, de tal forma a resolver a questão da filosofia acerca da relação entre *sujeito/ser* e *objeto/pensar*, a partir da qual se observaria a espécie humana, enquanto resultado, objetivo e subjetivo, do intercâmbio do homem com a natureza. Todavia, em sua análise Habermas restringira a concepção de *trabalho social* à esfera gnosio-epistêmica, de tal forma a retirá-la de seu fundamento primígeno, seja ele, a esfera da *ontologia do ser social*. Ou seja, para Habermas, apesar da síntese alcançada pela *teoria social* de Marx, esta se limitaria e restringiria-se ao paradigma da *filosofia do sujeito*, bem como da *consciência*, de tal forma a não compreender as novas determinações do *capitalismo tardio*. Ao centrar-se na esfera e no poder econômico, Marx não teria sido capaz de compreender as determinações da *centralidade da política*, de tal forma a reduzir sua *teoria social* às determinações da *ação instrumental*, presente em sua concepção de *forças produtivas*.

De acordo com a leitura da *teoria social* de Marx, apresentada por Habermas, no processo elaborativo da síntese entre sujeito e objeto, a relação entre *forças produtivas* e *relações de produção* passaria a ser a questão central da *teoria social* de Marx, de tal forma que Habermas via na primeira categoria o fenômeno que a designaria de *ação instrumental* e na segunda o fenômeno que a designaria de *ação comunicativa*. Neste ponto, poder-se-ia observar a relação e o contato que Habermas tivera com a *teoria social* de Marx, que lhe rendera inclusive o título de marxista. Todavia, o contato e a relação estabelecidos com a *filosofia da práxis*, encontrar-se-ia na esfera da contestação e, no limite, da negação absoluta. Importante destacar, que tanto a categoria de *forças produtivas*, quanto à categoria de *relações de produção*, aparecem na *teoria social* de Habermas de forma em-si-mesmada, como se fossem um dado da natureza, ou seja, um *juízo sintético apriorístico*. Assim, a primeira diria respeito a uma esfera na qual se encontraria meras formas de reprodução, tanto do estado de coisas, quanto do próprio comportamento humano; já na esfera das *relações de produção* – assim como a primeira, *em-si-mesmada* –, encontrar-se-ia os diversos mecanismos de *interação social* e *socialização*, a partir das quais a síntese

conduziria a uma *teoria social* fundamentada na *ação comunicativa*. Como a esfera das *relações de produção,* fora compreendida por Habermas, enquanto esfera na qual se constituiria as instituições sociais, a *emancipação* só poderia advir da predominância de tal esfera. Pode-se dizer que Habermas fizera uma leitura da *teoria social* de Marx, a partir dos pressupostos neokantistas, que passariam a predominar decisivamente em sua obra. Como o próprio Habermas afirmara, Marx teria partido do pressuposto de que a síntese entre tais esferas encontrar-se-ia na dimensão do *trabalho social*, ou seja, limitar-se-ia a esfera da *produção,* de tal forma que a *emancipação* se daria a partir da dimensão das *forças produtivas*, compreendendo assim a *emancipação* a partir de uma perspectiva limitada e inscrita na esfera da *ação instrumental*; por outro lado, sua *teoria social* partiria de um tipo de síntese, a partir da qual a predominância encontrar-se-ia na esfera das *relações de produção*, na qual predominaria a *ação comunicativa*, que conduziria a humanidade a um tipo emancipação fundamentada em instituições democráticas e livres de ideologia. No plano da imediaticidade, tratar-se-ia da demonstração da obsolescência da *teoria social* de Marx e da propositura de um *marxismo renovado*.

A partir desta leitura gnosio-epistêmica da *teoria social* de Marx, pode-se observar as determinações da *teoria da razão* e da *sociedade bidimensional* de Habermas, que ao contrário de Marx, partira de uma concepção fragmentaria de tais esferas. Ou seja, atribuíra autonomia tanto às *forças produtivas*, que se determinaria enquanto *ação instrumental*, quanto às *relações de produção*, que se determinaria enquanto *ação comunicativa*. O que Habermas afirmara categoricamente, fora que o *tipo de emancipação* proposto por Marx, por restringir-se e limitar-se a esfera da *ação instrumental* e, portanto, da reprodução da técnica, estivera rotundamente equivocada, visto que ao invés de *emancipação* acabaria por reproduzir a própria *sociedade de classes* e de *dominação*. Tratar-se-ia, portanto, de afirmar um tipo de *emancipação*, fundamentada na reflexão, na *ação comunicativa*, e não na mera *reprodução da técnica* e da *ação instrumental*. Uma leitura rápida e pouco atenta de tal obra acabaria por chegar à conclusão de que Habermas inscrevera-se na tradição marxista. Todavia, uma leitura imanente mediatizada de sua obra, a partir de uma concepção onto-gnosiológica e, portanto, fundamentada na *unidade de contrários*, poder-se-ia demonstrar os fundamentos e a função de sua *teoria social*. Habermas faz uma leitura da *filosofia da*

práxis que a dissolve e a fragmenta, de tal forma a posicionar a teoria de um lado e a prática do outro.

Na obra *Trabalho e Interação*, a questão acerca da pretensa predominância das *relações de produção*, na síntese apresentada pela *teoria social* de Marx, aparecera de maneira mais sofisticada, na medida em que passou a articular sua *teoria social* em duas categorias centrais que se inter-relacionariam constantemente: *interação* e *trabalho social*. Entretanto, ambas se consubstanciariam na e a partir da *linguagem*. Ora, tratar-se-ia da propositura de um novo modelo teórico analítico-conceitual, a partir do qual a *categoria da linguagem* adquiriria centralidade. A leitura habermasiana de Marx compreendera o *trabalho social*, enquanto esfera restrita e limitada as determinações da *ação instrumental*, na qual a ação orientada para o sucesso predominaria; de tal forma que seria na esfera das *relações interativas*, na qual se encontraria as *relações de produção*, que se poderia observar de fato um tipo de *ação comunicativa*, com vistas a alcançar o *entendimento* necessário à construção de *consensos*. Em tal esfera *entendimento* e *consenso* emergem enquanto determinações *cooriginárias*, na medida em que as *relações interativas* acabariam, inevitavelmente, por conduzir os indivíduos autônomos a *consensos* constituídos a partir de normas e valores fundamentais.

A predominância da esfera da *interação* sobre a do *trabalho social*, se fundamentaria na tese de que o próprio *trabalho social* só se tornaria possível a partir de *consensos* prévios estabelecidos e institucionalizados socialmente. Ou seja, como o *trabalho social* diz respeito à *ação instrumental*, este só se tornaria possível na medida em que fosse acordado, intersubjetivamente, um conjunto de normas e regras sociais compartilhadas pelos indivíduos de determinado *grupo social*. Neste ponto, emergiria a teoria do reconhecimento de Habermas, fundamentada, essencialmente, na linguagem, enquanto esfera determinativa tanto do *trabalho social*, quanto da *interação*.

Pode-se observar que o esforço teórico-analítico de Habermas, caminhara no sentido de expor a clareza e a distinção entre as categorias *interação* e *trabalho*, de tal forma a atribuir certa primazia da primeira sobre a segunda. Este processo de distinção, entre essas categorias fundamentais, tanto para a *filosofia da práxis*, quanto para a *teoria social* de Habermas, apareceria de forma mais elaborada, com altíssimo grau de sofisticação argumentativa, em *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*. O eixo central da crítica a

filosofia da práxis encontrar-se-ia, justamente, nesta distinção, a partir da qual Habermas faria à crítica a teoria marxiana, ao mesmo tempo em que proporia uma nova leitura acerca da realidade social. A esfera determinativa da *interação social* fora concebida por Habermas, enquanto esfera fundamental, visto que se tratava de um tipo particular de esfera, na qual se encontraria um tipo particular de ação, voltada essencialmente para o *entendimento* e a *construção do consenso*, ou seja, encontrar-se-ia a *kommunikativer Handeln;* por outro lado, na esfera determinativa do *trabalho social*, poder-se-ia observar um tipo particular de ação racional com respeito a fins, a partir da qual emergiria um tipo particular de ação, que Habermas denominara de *zweckrationaler Handeln.*

O *trabalho*, que fora definido por Marx enquanto a *protoforma da ação humana*, ou seja, enquanto esfera ontológica que no processo constitutivo do seu ser precisamente-assim, se distinguiria das demais, todavia, apesar de ter dinâmica e movimento próprios, só poderia determinar-se na medida em que se desse a necessária e desejável articulação com as demais esferas ontológicas. No paradigma marxiano, o trabalho aparecera enquanto forma originária e, ao mesmo tempo, fundamento ontológico, das múltiplas e distintas formas de práxis social. Isso quer dizer, que a *esfera ontológica do ser social* distingue-se das demais esferas, pelo *trabalho*. Neste sentido, poder-se-ia definir o *trabalho* enquanto momento de efetiva projeção da ação humana, a partir da qual o *ser social* projetaria suas múltiplas formas de vida, material e espiritual, objetiva e subjetiva, como forma de lhe atribuir existência concreta. Ora, assim sendo, não se poderia confundir *trabalho* com *forças produtivas*, visto que o primeiro caracterizar-se-ia por ser a forma *ontológica do ser social*, enquanto o segundo caracterizar-se-ia por ser uma determinação social do *trabalho*. Neste processo teleológico, de projeção da ação humana, antes mesmo que ela ganhe forma e conteúdo, poder-se-ia observar que o momento da abstratividade jogaria um papel fundamental no processo sócio-metabólico de determinação do ser social, visto que a partir da abstratividade as categorias tempo e espaço passariam a se relacionar de forma contraditória, de tal forma a dar corpo a certa unidade de contrários que seria responsável pro esboçar idealmente os frutos da *práxis social*.

Como o próprio Habermas reconhecera em *Knowledge and Human Interests*, a teoria social de Marx, fora responsável pela resolução de uma das principais questões do pensamento filosófico moderno, na medida em que encontrara a exata síntese entre *sujeito/ser* e *objeto/pensar*, a partir da qual se observaria a espécie humana, enquanto resultado, objetivo e subjetivo, do intercâmbio do homem com a natureza. Ou seja, o

momento teleológico, no qual se encontraria a prévia-ideação, enquanto manifestação da subjetividade necessitaria determinar-se concretamente pela objetivação, de tal forma que aquela posição teleológica se realizaria e determinar-se-ia enquanto nova objetividade concreto-material. Assim sendo, o momento da objetividade seria concebido enquanto processo de objetivação, a partir do qual se poderia observar a objetivação material da subjetividade. Neste exato momento em que a subjetividade, pelo processo de objetivação, determina-se em uma nova materialidade concreto-material, ocorre o processo de exteriorização, no qual sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, são cindidos, de tal forma a se autonomizarem um do outro, aparecendo na imediaticidade enquanto esferas distintas e contraditórias. Ora, como neste processo de determinação do *ser social*, *sujeito/subjetividade* e *objeto/objetividade*, passam a possuir objetividades ontológicas distintas, poder-se-ia observar a emergência do *fenômeno da alienação* – momento necessário e desejável do processo de determinação ontológica do *ser social* –.

Ora, para Marx, tanto sujeito, quanto objeto, se consubstanciam, material e espiritualmente, pelo processo de objetivação-alienação. Neste sentido, pode-se dizer que existe alienação em todas as formas de sociabilidade humana, visto que se trata de um processo intrínseco e necessário a determinação ontológica, tanto do sujeito, quanto do objeto. O par objetivação-alienação, caracterizaria o momento concreto material da transformação teleológica da realidade social. A esta altura da *teoria social* de Marx, emergira sua concepção de sujeito, que passa a ocupar centralidade em sua obra, visto que sem sujeito, seria impossível qualquer tipo formação social. Este é um dos pontos que Habermas busca atacar na *teoria social* de Marx, visto que para Habermas a compreensão do real exigiria o completo abandono da *filosofia do sujeito*, bem como da *consciência*, restando aos intelectuais apenas o *diagnóstico do tempo presente*. Fora, justamente, neste sentido que Marx afirmara que o *trabalho* seria a *protoforma da ação humana*, visto que o processo determinativo do *ser social* se consubstanciaria por certa unidade de contrários, na qual o *binômio objetivação-alienação* ocuparia lugar central. Ou seja, tratar-se-ia de expor e analisar as formas determinativas de um processo, no e a partir do qual, ao mesmo tempo, em que o *ser social* se determinaria, se *alienaria* de si mesmo. Pode-se dizer que o objeto socialmente posto caracteriza-se por ser *subjetividade objetivada*.

Na crítica à Marx, elaborada por Habermas, a *categoria trabalho social* não possui toda esta complexidade, muito menos as mediações necessárias, para se chegar a sua exata definição; pelo contrário, aparece enquanto sinônimo de *forças produtivas*, o que acaba por simplificar e reduzir a concepção de *trabalho* na *teoria social* de Marx a aspectos econômicos. Na crítica de Habermas, a *categoria trabalho* restringir-se-ia e seria reduzida a uma mera divisão lógico-epistêmica, que se determinaria a partir de duas esferas fundamentais: *a) ação instrumental*; e, *b) ação estratégica*. No primeiro caso, observar-se-ia a predominância da esfera da *razão prática*, na qual imperaria o aspecto instrumental, advindo tanto das regras técnicas quanto do próprio saber empírico; já no segundo caso, observar-se-ia o procedimento de escolhas racionais, fundamentadas, essencialmente, na capacidade criativa de um conjunto de estratégias enraizadas no saber analítico. Tratar-se-ia da predominância de um conjunto de normas e regras, bem como de sistemas de valores, que levariam os indivíduos a cooperarem socialmente entre si, com uma determinada finalidade a ser alcançada, no caso, a *produção*. Tratar-se-ia de saber então, como se daria a distribuição justa e racional dos produtos do trabalho socialmente criados. Seria, justamente, neste ponto que emergiria a concepção de *agir comunicativo*.

Esta questão tornar-se-ia central na *teoria social* de Habermas, visto que seria mediada por sua concepção de *sistema de direitos* e de *justiça*; bem como colocaria a questão primígena de sua obra, ou seja, a questão da participação política e da legitimidade. Para Habermas, a esfera do *agir comunicativo* seria constituída a partir da *interação social* e, portanto, repousaria no processo constitutivo da construção das diversas formas de *sistemas de valores*, *normas* e *regras sociais*, criados simbolicamente por um conjunto de relações intersubjetivas, que teriam chegado ao *entendimento* e ao *consenso* necessário, acerca de determinada forma de convivência social. Tal *sistema de valores*, *normas* e *regras sociais*, criados, se objetivariam na e pela comunicação estabelecida pela linguagem, de tal forma que seriam garantidas pelo reconhecimento universal dos compromissos assumidos reciprocamente, de cada indivíduo consigo mesmo e com todos os demais. Emergira uma *teoria do reconhecimento*, fundamentada tanto em um *sistema de direitos* quanto em um *sistema de justiça*, que exigiria o cumprimento das obrigações reciprocamente assumidas, com vistas a sanções aqueles indivíduos que transgredissem as *normas sociais* acordadas. Assim, a sanção passaria a adquirir centralidade no processo de

garantia do *sistema de direitos*. Tratar-se-ia de realizar o potencial de emancipação presente nos teóricos *contratualistas clássicos*. Tal processo só poderia se dar sob a forma da propositura de um *contratualismo de novo tipo*, fundamentado em um *liberalismo renovado*, ou seja, em um *neocontratualismo*.

Do ponto de vista da *ação instrumental*, a sanção imposta aos "infratores" das regras tecnicamente estabelecidas, seria de caráter simbólico, visto que estaria presumível sua incompetência no processo de coordenação das ações; já no âmbito da *ação estratégica*, na qual se encontraria a presença da *disciplina das habilidades* – que Habermas definira enquanto capacidade de interiorização de um conjunto de normas, que estariam umbilicalmente ligadas às *estruturas de personalidade*; e aqui estaria à influência do *construtivismo cognitivo* piagetiano –, a sanção seria imposta exteriormente, de acordo com as normas acordadas. Tratar-se-ia de um tipo de ação que não estaria voltada para a construção do *entendimento* e do *consenso*, mas para o sucesso. De acordo com Habermas, não se poderia observar uma relação ontológica entre os sujeitos, neste tipo de ação, sendo necessário, portanto, incorporá-las a normas intersubjetivamente vinculantes, de tal forma a institucionalizá-las. Emerge uma tipologia das *ações sociais*, que passam a definir tanto a esfera da *interação social* quanto do *trabalho social*, ambos mediatizados pela *linguagem*. Em termos objetivos, isso quer dizer que emergira uma *teoria social* na obra de Habermas, a partir da qual poderia *classificar* os *sistemas sociais*, a partir da predominância de determinados tipos de *ação social*.

> O quadro institucional de uma sociedade consta de normas que dirigem as interações linguisticamente mediadas. Mas há subsistemas, como o sistema econômico ou o aparelho estatal, para nos mantermos nos exemplos de Max Weber, nos quais se institucionalizam sobretudo proposições acerca de ações racionais com respeito a fins. No lado oposto, encontram-se subsistemas como a família e o parentesco que, sem duvida, estão ligados a uma grande quantidade de tarefas e habilidades, mas que se baseiam sobretudo em regras morais de interação. Assim, na esfera analítica, quero distinguir entre: 1) O *quadro institucional* de uma sociedade ou de um mundo da vida sociocultural, e 2) os subsistemas da ação racional relativa a fins que se "incrustam" nesse quadro. (HABERMAS, 1968, p.60).

Para além da clareza da emergência de uma *teoria social*, na obra de Habermas, pode-se observar a proprositura de uma *teoria da evolução social* de talhe neopositivista, a partir da qual se poderia ressaltar a predominância da esfera do *quadro institucional*, sobre

os *subsistemas* – que dependeriam do *quadro institucional* para serem institucionalizados e legitimados –, como forma de *classificar* os distintos e diversos *sistemas sociais*. No caso, as *sociedades tradicionais* poderiam ser classificadas a partir de três características predominantes: *a) a constituição de um poder central*; *b) a constituição de classes sociais*, como forma de diferenciação do *sistema de parentesco*; e, *c) o quadro institucional fundamenta-se e legitima-se na autoridade religiosa*. Ou seja, a definição de *sociedades tradicionais*, estaria umbilicalmente ligada à verificação de características fundamentais, a partir das quais se poderia observar a inquestionabilidade do *quadro institucional*, devido o seu caráter mítico-religioso. Neste tipo de sociedade, a evolução dos *subsistemas da ação racional dirigida a fins*, seria limitada e estaria restrita aos limites impostos pela própria autoridade mítico-religiosa. Ou seja, o *quadro institucional*, a partir da visão mítico-religiosa advinda de uma concepção de autoridade sagrada, impõe-se sobre a racionalidade técnica dos *subsistemas*, limitando-a e restringindo-a, a determinada *visão de mundo*. No momento em que a legitimidade da *autoridade mítico-religiosa* do *quadro institucional* passa a ser questionada abre-se o processo de derrocada das *sociedades tradicionais*, visto que a *racionalidade técnica*, advinda dos *subsistemas* passa a se impor decisivamente sobre o próprio *quadro institucional*. Tratar-se-ia, portanto, de certa *teoria da evolução social* que pressupunha que nesta nova conformação social – a qual se denominara modernidade –, na qual a *racionalidade técnica* se impõe sobre o *quadro institucional*, o tipo particular de racionalidade com respeito a fins e, portanto, com vistas a pretensões universais, não ameaçaria a legitimidade do *quadro institucional*, visto que poderiam ser institucionalizadas pelo próprio *quadro institucional*.

O advento da modernidade acabaria por constituir um tipo particular de autoridade legitimadora do *quadro institucional* que se caracterizaria essencialmente por ser racional.

> O "critério da superioridade" é, pois, aplicável a todos os estados de uma sociedade de classes estatalmente organizada, que se caracterizam pelo fato de que a validade cultural das tradições intersubjetivamente partilhadas (que legitimam o ordenamento existente da dominação), não é impugnada explicitamente e de modo conseqüente segundo os critérios de uma racionalidade universalmente valida, seja ela a instrumental ou a das relações estratégicas de fim/meios. Só depois de o modo de produção capitalista ter dotado o sistema econômico de um mecanismo regular, que assegura um crescimento da produtividade, não isento sem dúvida de crises, mas contínuo a longo prazo, é que se institucionaliza a introdução

> de novas tecnologias e de novas estratégias, isto é, *institucionaliza-se* a *inovação* enquanto tal (HABERMAS, 1968, p.62).

Neste momento, Habermas volta a se aproximar de Marx, na medida em que concebe que o desenvolvimento generalizado e universalizante das *forças produtivas* ocuparam centralidade no processo de sua *teoria da evolução social*, na medida em que as inovações tecnológicas advindas do processo de *racionalidade técnica com vistas a fins passara* a se impor decisivamente sobre o *quadro institucional*, ao mesmo tempo, em que o *quadro institucional* passou a institucionalizar os processos de *racionalidade técnica*. Todavia, enquanto que para Marx a relação entre: a) *modo de produção; b) divisão social do trabalho;* c) *propriedade privada*; d) *classes sociais*, e, e) Estado; caracterizam-se por ser relação social, e, portanto, possuem uma determinidade concreto material objetiva e subjetiva; para Habermas, se trata de meras categorias epistemológicas que se relacionam lógica e metodologicamente, a fim de dar uma explicação razoável acerca da sociabilidade moderna.

Esse processo de inflexão presente nas obras dos anos de 1960 fora se aprofundando decisivamente no processo de maturidade de Habermas. Na obra *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* de 1973, os fundamentos do liberalismo aparecem com clareza na argumentação do filósofo alemão, que questionara se a *teoria social* marxiana poderia apresentar algum tipo de resposta e, portanto, poderia ser considerada válida, para analisar o *capitalismo tardio*. A resposta a questão primígena eleita, considerara que o conceito de crise presente na *teoria social* marxiana, caracterizar-se-ia por ser demasiado estreito, visto que não conseguiria compreender e relacionar as dimensões, *sistêmica* e *social*. Ora, tratar-se-ia de retomar a discussão e o argumento acerca da relação e diferenciação entre *trabalho social* e *interação social*, bem como os limites que tal diferenciação e relação possuem na *teoria social* de Marx. Como se demonstrou em outra parte deste trabalho, Habermas rompera definitivamente, já em sua primeira obra, com a perspectiva da totalidade enquanto unidade de contrários, de tal forma que sua analise fundamentaria-se na perspectiva da fragmentação e da autonomização das esferas que passariam a existirem em-si-mesmas.

A partir do diálogo com a *teoria social* de Marx, poder-se-ia afirmar que a relação e diferenciação que Habermas estabelecera entre *trabalho social* e *integração social*, abriria o caminho para a sua concepção de *sociedade bidimensional*, fundamentada de um lado no

mundo da vida, que diria respeito à esfera de um mundo estruturado simbolicamente, a partir do qual se daria as diversas formas de *integração social*, entre *falantes* e *ouvintes ideais* e, portanto, fundamentada na *ação comunicativa intersubjetiva* e inteiramente voltada ao *entendimento* e a construção de *consensos*; bem como, de *sistema*, no qual prevaleceria um tipo particular de *integração sistêmica*, de tal forma a prevalecer um tipo particular de *ação, instrumental* e *estratégica*. De forma embrionária, a questão acerca da bidimensionalidade do mundo aparecera pela primeira vez em *Knowledge and Human Interests*, quando Habermas buscara diferenciar as esferas do *trabalho social* e da *integração social*, como forma de combater a *filosofia da práxis*, centrada na *categoria trabalho*. Aos poucos, à medida que Habermas se tornava autônomo e original em relação aos seus mentores da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, sua obra se deslocaria progressivamente da questão da *centralidade da categoria trabalho* para a *centralidade da categoria política*. O que em larga medida justificaria sua adesão aos princípios e fundamentos liberais.

Este processo de distanciamento da *centralidade da categoria trabalho* – categoria presente nos teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt* –, acabaria por conduzir Habermas a concepções de mundo cada vez mais fragmentárias e fragmentadoras do real. A própria concepção de *racionalidade instrumental*, que na *teoria crítica* aparecera enquanto *totalidade social*, em Habermas restringir-se-ia e limitaria-se a esfera do *sistema*. No momento em que os rudimentos da *sociedade bidimensional* da *teoria social* de Habermas surgem, pode-se observar a aproximação de Habermas com a teoria de Niklas Luhmann (1927-1998), na medida em que passou a apresentar um *modelo tridimensional* de *subsistemas sociais*: *a) sócio-cultural*; *b) político*; e, *c) econômico*. Na perspectiva *tridimensional subsistêmica*, os *sistemas sociais*, autônomos e independentes entre si, passariam a se relacionar, por um lado, pela *esfera da produção*; e, por outro, pela *esfera da socialização*. Este é o problema central de Habermas na obra de 1973, visto que buscara resolver a contradição posta, como forma de elaborar uma *teoria das crises* que se contrapusesse àquela advinda da *teoria social* de Marx. Nessa concepção fragmentária e fragmentadora da realidade social, a contradição emergiria a partir do momento em que a concepção de *trabalho social* – que Habermas reputara a Marx, restrita e limitada à esfera da *ação instrumental* e *estratégica* – conceberia que as *forças produtivas* teriam a *função*

social de desenvolver tecnologias e estratégias, a partir das quais os *sistemas sociais* poderiam se apropriar da *natureza externa*; ao mesmo tempo, apontaria para uma concepção de *sistemas sociais* que seriam responsáveis pelo processo de *socialização*, a partir do qual os indivíduos incorporariam um conjunto de estruturas e normas sociais.

A *teoria das crises* de Habermas aparecera no momento em que buscara demarcar a diferenciação entre *integração social* e *integração sistêmica*. Neste sentido sua *teoria da sociedade bidimensional* passaria a ser responsável por um tipo particular de explicação social, na qual por um lado estaria o *mundo da vida*, a partir do qual se poderia compreender o processo de *integração social*, regido e orientado por um tipo de *ação* e *racionalidade comunicativa*, e, portando, inteiramente voltada ao *entendimento* e a *produção de consensos*; enquanto que por outro, estaria o *sistema*, a partir do qual se poderia observar a predominância de um tipo de *ação* e *racionalidade instrumental* e *estratégica*. No momento em que surge sua concepção *bidimensional da sociedade*, poder-se-ia dizer que a ruptura com os teóricos da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, em particular com Adorno e Horkheimer, caracteriza-se por ser total. Enquanto que Adorno e Horkheimer, em *Dialektik der Auflärung*, apontaram para uma concepção de *crise de sociabilidade*, ou seja, de uma crise social profunda que abriria espaço inclusive para a *regressão cultural*[78]. E nesse sentido, talvez a concepção de *nexo universal de ofuscamento* de Adorno, exposta por Gabriel Cohn, nos ajude a compreender em que marco teórico se encontraria a concepção de razão de Adorno e Horkheimer, como forma de diferenciá-la da de Habermas:

> [...] a razão privada da sua capacidade reflexiva, deixada solta na exacerbação do seu impulso dominador alimentado pela sempre presente ameaça de regressão mítica, gera luzes, sim, mas que ofuscam e levam à cegueira. Precisamente nessa relação intrínseca que se estabelece entre

[78] [...] a experiência é substituída pelo clichê e a imaginação ativa na experiência pela recepção ávida. Há nisso uma lógica que deita raízes, para além da política, no modo de organização da produção. No mundo da produção em série, a esteriotipia - que é o seu esquema – substituti o trabalho categorial. O juízo não se apóia mais em uma síntese efetivamente realizada, mas numa cega subsunção. [...] Antes o juízo passava pela etapa da ponderação, que proporcionava certa proteção ao sujeito do juízo contra uma identificação brutal com o predicado. Na sociedade industrial avançada ocorre uma regressão a um modo de efetuação do juízo que se pode dizer desprovido de juízo, do poder de discriminação [...]. Se no interior da própria lógica o conceito cai sobre o particular como algo puramente exterior, com muito mais razão na sociedade, tudo o que representa a diferença tem que tremer. As etiquetas são coladas: ou se é amigo ou inimigo. A falta de consideração sobre o sujeito torna as coisas fáceis para a administração. Transferem-se grupos étnicos para outras latitudes, enviam-se indivíduos rotulados de judeus para a câmara de gás [...] (COHN, 1997, 16).

> luzes e ofuscação é que se encontra os limites da razão esclarecida [...] (COHN, 1997, p.07).

Neste novo modelo, Habermas apontara para a particularidade de uma *teoria das crises*, que compreendera e afirmara a existência de dois tipos de integração – *integração social* e *integração sistêmica* –, de tal forma que por um lado, poder-se-ia observar a emergência de uma concepção de *crise sistêmica*, que se encontraria inscrita no âmbito econômico e político-administrativo, pois como se trataria de sistemas auto-regulados, a crise irromper-se-ia devido sua disfuncionalidade; por outro lado, as *crises sistêmicas* só teriam relevância, na medida em que alcançasse o *subsistema sócio-cultural*, a ponto de ameaçar o *entendimento* e o *consenso*, constituídos acerca das estruturas normativas da sociedade, de tal forma que pudesse se desdobrar na completa desintegração das instituições sociais. A partir da *teoria das crises* de Habermas, poder-se-ia observar pela primeira vez a emergência de sua concepção de *neocontratualismo*. No paradigma habermasiano, a crise adquiriria outro significado, visto que só passaria a ser considerada grave, na medida em que consiguisse irromper as esferas *subsistêmicas econômica* e *político administrativa*, avançando em direção a esfera *sócio-cultural*. Neste sentido, a questão da *centralidade da política* e, portanto da legitimidade reapareceria enquanto núcleo fundamental da *teoria social* de Habermas.

> Os fenômenos de crise devem sua objetividade ao fato de que eles nascem de problemas de regulação deixados sem solução. As crises de identidade estão em correlação com os problemas de regulação. Os sujeitos que agem não são conscientes durante a maior parte do tempo acerca dos problemas de regulação, mas estes problemas engendram problemas derivados que produzem, estes, efeitos de forma específica na consciência destes sujeitos, de tal sorte que a integração social é posta em perigo. A questão que se põe é, entretanto, saber quando aparecem problemas de regulação que cumprem com esta condição. Um conceito de crise apropriado às ciências sociais deve, portanto, captar a correlação entre integração social e integração sistêmica (HABERMAS, 1973, p.15).

Enquanto que para Marx, a *teoria das crises* caracterizara-se por ser resultado das formas sócio-metabólicas do capitalismo e, portanto, uma determinação social própria da sociabilidade burguesa, que possui um conjunto de variáveis que se impõe a cada Estado nacional, de acordo com as particularidades do desenvolvimento do capitalismo, que se determina de forma desigual e combinado. Ou seja, há um elemento universal que se

impõe, todavia, ao fim e ao cabo seria a particularidade que definiria a forma singular de cada crise; para Habermas, a *teoria das crises* caracteriza-se por ser um universal abstrato que se absolutiza e se impõe, independentemente, das mediações entre as esferas da: *a) universalidade; b) singularidade;* e, *c) particularidade;* neste sentido, encontrar-se-ia no marco do potencial heurístico do conceito, caracterizando-se, portanto, na e pela mais pura especulação. É inegável que a *teoria das crises* de Habermas dialoga diretamente com a *teoria das crises* de Marx, de tal forma que aquela aparece em sua determinação plena a partir da completude da *teoria da evolução social* de Habermas, exposta na obra *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* de 1973. Esse aspecto da obra de Habermas já diz muita coisa por si só, visto que a *teoria das crises* encontrar-se-ia umbilicalmente ligada a uma *teoria da evolução social*. Ou seja, se por um lado, a *teoria das crises* de Marx desdobra-se a partir de uma concepção de totalidade que articula certa unidade de contrários para se compreender a dinâmica e o movimento do capital; por outro, a *teoria das crises* de Habermas, se fragmenta em percepções subjetivas, sendo incapaz de compreender tal dinâmica e movimento. Pode-se dizer que não existe na *teoria social* de Habermas os momentos da *particularidade* e da *singularidade*, apenas a predominância de um único momento, ou seja, de *universais* abstratos que se relacionam e se absolutizam, de tal forma a conduzir a *teoria social* para a mais pura metafísica – única esfera na qual passa a fazer sentido. O diálogo de Habermas com Marx fundamenta-se em uma proposta ambiciosa, ou seja, superar a *teoria social* marxiana, de tal forma a propor, no limite, uma *teoria social* marxista renovada. Todavia, uma questão se impõe de forma imperiosa: seria possível um *marxismo renovado*, fundamentado em princípios liberais?

Este procedimento metodológico de Habermas, de incorporar categorias fundamentais da *teoria social* marxiana a sua *teoria social*, todavia, de forma a isolá-las na esfera lógica-gnosio-epistêmica, acabara por dissolver o próprio conteúdo das categorias, visto que seu *sentido* e *significado* se encontrariam, justamente, no processo de *unidade de contrários*, a partir do qual emergiria uma *teoria social* fundamentada na totalidade. Na teoria social de Habermas, as categorias marxianas aparecem somente enquanto forma lógico-gnosio-epistêmica, de tal forma a poder incorporá-las a seu quadro analítico-conceitual. No caso da *teoria da evolução social* de Habermas, pode-se notar a forte presença da *linguagem marxiana*, todavia, se trata de uma linguagem desprovida de

significado e *sentido*, ou seja, de *conteúdo*. Uma das categorias centrais da *teoria da evolução social* seja ela, a de *formação social*, observa-se que apesar de ser reputada a Marx, seu conteúdo não possui nenhuma relação com as definições marxianas. Antes o contrário, em Habermas tal categoria aparece enquanto uma forma mecânica, a partir da qual a organização social seria fundamentada em princípios abstratos evolucionários, que acabariam por determinar as mudanças sociais fundamentais da sociedade, que ocorreriam de acordo com os estágios sociais, nos quais se encontrariam cada formação social específica. Tratar-se-ia de uma espécie de *neopositivismo* que se desdobraria de forma mecânica em um conjunto de categorias que se relacionariam de forma abstrata, todavia, vazias de conteúdo.

A partir de tal definição emergiria certa concepção de *interação social*, a partir da qual se compreenderia o processo de aprendizagem, que estaria atrelado às mudanças de estágios sociais, ou seja, a perspectiva de evolução do sistema social. Obviamente, que esta concepção está relacionada à concepção de *forças produtivas*, que Habermas compreendera enquanto esfera lógico-gnosio-epistêmica de predominância de um tipo particular de *ação* e de *racionalidade instrumental* e *estratégica*. Isso quer dizer que na *teoria social* marxiana apenas estaria presente uma única forma de *interação*, ou seja, aquilo que Habermas denominara de *interação sistêmica*, de tal forma a carecer de uma concepção de *interação social*. Tratar-se-ia da idéia da determinação econômica em última instância – que do ponto de vista da lógica pura, acabaria por compreender a *teoria social* de Marx enquanto pura determinação econômica –, que em nada tem a ver com a *teoria social* de Marx, mas com a *teoria social* de Engels, que apesar de ser compreendido enquanto irmão siamês de Marx possui uma *teoria social* própria. Questão que não se poderá adentrar devido à delimitação do objeto e a complexidade que tal empreitada exigiria.

A partir da leitura que Habermas fizera de Marx, aparecera uma *teoria da educação marxiana*, fundamentada em uma concepção de *interação sistêmica*, na qual predominaria um tipo de *ação* e de *racionalidade instrumental* e *estratégica* determinada pelas *forças produtivas*. No âmbito da linguagem marxiana a formulação está correta. Tratar-se-ia de saber se o *significado* e o *sentido* das categorias possuem relação com a *teoria social*. A forma imediata da linguagem, certamente, conduziria o leitor prosaico a conclusões apressadas. As categorias de *sentido* e *significado* que aparecem no texto, dizem respeito às

definições propostas por Aleksei Nikolaevich Leontiev (1903 – 1979), que desenvolvera uma *teoria da educação* marxista.

No âmbito da *teoria educacional* e, portanto, nas esferas da *interação social* e da *socialização* marxiana, poder-se-ia salientar uma relação importante, capaz de diferenciar a atividade animal espontânea da atividade animal teleológica, que estaria justamente na relação entre *liberdade* e *necessidade*. Enquanto a atividade animal espontânea teria como único e exclusivo objetivo realizar as necessidades biológicas, posta na e pela natureza; a atividade animal teleológica, além de cumprir o objetivo de realizar as necessidades biológicas, postas na e pela natureza, criaria, mediante sua engenhosidade, formas de dominá-la e, portanto, elevar-se-ia ao *reino da liberdade*. Portanto, a atividade humana denominada de trabalho, permitiria ao homem diferenciar-se dos demais animais, tanto pela teleologia quanto pelo acumulo de conhecimento da natureza, produzido pela espécie animal humana e transmitida a partir da *interação social* e da *socialização* as gerações futuras. Assim, a natureza humana caracterizar-se-ia por ser histórica, pois cada geração partiria do conhecimento acumulado pelas gerações antecedentes, de tal forma a constituir novas formas de determinação da espécie. Nestes termos, não se tornaria possível apreender o indivíduo como uma mônada individual particular-singular que se auto-determinaria, independentemente dos demais, mas como um *ser genérico* social que pertenceria a uma determinada espécie, que se caracterizaria, essencialmente, por ser histórico-cultural. Ou seja, não seria possível compreender uma *teoria da educação* em Marx desvinculada da *centralidade da categoria trabalho*. Todavia, o *trabalho* compreendido enquanto *protoforma da atividade humana*; e, não enquanto determinação das *forças produtivas*, como fizera Habermas. A mediação é sutil, mas fundamental para diferenciar as concepções.

Na *teoria da educação* marxiana, enquanto os animais espontâneos apenas repetem mimeticamente uma determinada ação – independentemente do *tempo* e *espaço* –, a fim de realizar uma determinada necessidade biológico-natural (como é o caso da abelha, formiga, joão de barro...); os animais teleológicos, mesmo que repitam uma determinada ação, esta nunca terá o mesmo significado e objetivos; será realizada a partir de novos parâmetros, objetivos, concepções e significados (como é o caso da construção de uma casa, da confecção de uma roupa...). Neste processo, de construção dos meios necessários a

satisfação das necessidades humanas, além de se produzir os meios de realização de tais necessidades, os animais teleológicos produzem relações sociais, que lhes permitem-libertarem-se das necessidades biológico-naturais. Tais relações alimentam a engenhosidade de tal espécie, pois eleva e multiplica suas virtudes e potencialidades ao infinito. A partir de tais relações, desenvolver-se-ia formas de comunicação, como a linguagem – signos, oral, corporal, escrita... –, compreendida enquanto consciência prática efetiva, a partir da qual se constituiria o intercâmbio entre os homens. Ou seja, ao criar meios capazes de satisfazer e realizar determinadas necessidades biológico-naturais (como a fome, a sede, o frio...) o animal teleológico, na e pela atividade essencial de tornar-se homem, acaba por colocar-se novas necessidades.

Ora, a partir do processo de *hominização* o animal teleológico diferenciar-se-ia dos animais espontâneos e tornar-se-ia *ser social*, pois a atividade que o diferencia – *trabalho concreto* – além de transformar a natureza em formas de determinação social, transformaria a si próprio num incessante e infindável processo de se fazer-desfazer-refazer. Tratar-se-ia de um processo teleológico que ao relacionar-se com seu antípoda – a *causalidade* –, criaria as condições necessárias a produção e reprodução dos homens, bem como, criaria novas relações sociais e novas necessidades humanas, de tal forma a manter a roda da história em um movimento espiral e aberto. Portanto, o processo de tornar-se homem caracterizar-se-ia por ser contínuo e infinito. Eis, a dificuldade que o pesquisador se depararia ao tentar definir: a) o que é a natureza humana? e, b) o que é o homem? Não tomar em conta tais questões e buscar definir o homem, bem como, sua natureza, a partir de elementos biológico-naturais não é apenas falsear a ciência, mas negar o processo de *hominização*. Este processo de *hominização*, no e pelo qual o homem se tornara homem, é denominado pela *intelectualidade orgânica* (GRAMSCI, 2001) da Escola Histórico-Cultural como *processo de objetivação.* Ora, a subjetividade, enquanto momento teleológico do indivíduo, não poderia ser conhecida, a não ser que se criasse as condições para ser objetivada em algum objeto concreto material ou em relações sociais. Quando a subjetividade é objetivada concretamente, aquela se exterioriza do indivíduo que a produziu, de tal forma a ser incorporada a um conjunto de relações sociais já existentes. Este processo de exteriorização denomina-se *alienação*. Todavia, tratar-se-ia de uma *alienação positiva*, na medida em que seria parte constitutiva do processo de tornar-se homem.

Diz-se positiva, pois o objeto que antes habitava a subjetividade de um determinado indivíduo, ao ser objetivado concretamente, exterioriza-se e insere-se em um conjunto de relações sociais, de tal forma a alterá-las. Tais relações existem independentemente da ação individual, e só podem ser alteradas em determinadas circunstâncias históricas. Ora, a alienação tornar-se-ia negativa – *estranhamento* ou *reificação* –, na medida em que o *trabalho concreto* – atividade na e pela qual o homem se torna homem – tornar-se-ia *trabalho abstrato* – atividade estranhada, pois a atividade na e pela qual o homem se torna homem, submeteria-se e tornaria-se uma atividade compulsória, com o único e exclusivo objetivo de se obter e produzir um determinado *valor de troca* e/ou um determinado *salário*. Apesar de haver *cooperação* entre os indivíduos, tal *cooperação* determinaria-se de forma *estranhada*, na medida em que, em última instância, tratar-se-ia de uma *cooperação* mediada pelo *trabalho estranhado*, que se manifestaria fenomenicamente a partir do isolamento dos indivíduos uns dos outros. Todavia, no âmbito da essencialidade das coisas, tratar-se-ia de um tipo particular de sociedade que interligariam os indivíduos cada vez mais uns aos outros, na medida em que articulara processos de dependência e de cooperação complexos e sofisticados.

Apesar do objeto ter sido pré-ideado pelo indivíduo, sua ideação corresponderia a um determinado *tempo* e *espaço* – que não são categorias *aprioristicas*, mas formas determinativas histórico-sociais –; e, quando sua subjetividade se tornasse objetiva, alteraria as relações sociais existentes, de tal forma a tornar-se independente do sujeito que a produziu. Eis, o processo de alienação! O objeto que antes era ideação e pura subjetividade individual, ao ser objetivado e se exteriorizar, tornar-se-ia *relação social* e, conseqüentemente, adquiriria uma *função social*. Eis, o que diferenciaria a *alienação positiva* (trabalho concreto) e *negativa* (trabalho abstrato): o conhecimento do *processo de objetivação*, no e pelo qual o homem se tornaria homem. Desta forma, poderia-se definir o *processo de objetivação*, como a forma na e pela qual, o homem produz e reproduz sua vida material e espiritual. Tratar-se-ia de saber: qual a forma utilizada pelos indivíduos para se apropriarem do *processo de objetivação* da cultura humana historicamente produzida e acumulada? De acordo com Leontiev (LEONTIEV, 1978), tratara-se de um processo ativo, no e pelo qual o indivíduo necessitaria imperiosamente reproduzir os traços essenciais da atividade humana acumulada em determinado objeto, como forma de apreendê-lo nas suas

múltiplas formas de determinação social, seja com a finalidade de utilização ou produção do objeto.

Poderia-se observar, que pelo *processo de apropriação* o indivíduo tornaria-se capaz de desenvolver as aptidões e funções humanas historicamente formadas (LEONTIEV, 1978). Portanto, a relação entre o ser genérico humano e cada ser singular não estaria submetida a heranças genéticas, mas encontraria-se nos *processos de objetivação* e *apropriação* da cultura humana historicamente acumulada. Assim, poder-se-ia afirmar, que nas *relações* e *funções sociais* de um determinado período histórico, encontraria-se acumulado um conjunto de *relações* e *funções sociais* de gerações pretéritas. Todavia, incorporadas e (re)significadas pelo *ser social* de uma determinada época. Aos olhos do *senso comum* (GRAMSCI, 2001), a manifestação fenomênica de um objeto qualquer apresenta-se como resultado da genialidade e engenhosidade de um indivíduo particular. Todavia, para a que a "genialidade" e engenhosidade deste indivíduo se tornasse viável, fora necessário que este passasse pelo *processo de objetivação* e *apropriação*, ou seja, que se tornasse parte do gênero humano e se apropriasse da cultura humana historicamente acumulada. Para que a invenção de um determinado objeto ocorresse, tornar-se-ia necessário a apropriação de todo conhecimento produzido acerca do objeto que se pretendera criar. Portanto, poder-se-ia afirmar, que não existe genialidade, muito menos invenção individual, mas um conjunto de conhecimentos, produzidos e acumulados por uma determinada espécie animal – o gênero humano –, que em um determinado momento se determina em um outro objeto. Trata-se de uma relação umbilical entre *trabalho* e *cultura*, que passam a se consubstanciarem-se mutuamente. Dessa forma, poderia-se dizer que não exixitiria *cultura* sem *trabalho*, tampouco, *trabalho* sem *cultura*.

Eis, um elemento fundamental que coloca em xeque a *Lei das Patentes*. Tal Lei, entrega a um único indivíduo particular o monopólio do direito de produzir e distribuir um determinado objeto, como se este objeto fosse produto única e exclusivamente de sua "genialidade" e engenhosidade, quando na verdade, encontra-se neste objeto o *processo de objetivação* e *apropriação* de toda uma espécie. Tratar-se-ia de uma apropriação indébita das formas determinativas do gênero humano, que se apresenta no objeto criado de forma *reificada*. Ora, os *processos de objetivação* e *apropriação* são necessariamente o resultado de um processo educativo, que necessita da mediatização daqueles que se apropriaram do

conhecimento historicamente acumulado, como forma de transmiti-lo as gerações futuras. Portanto, são as *relações* e *funções sociais*, estabelecidas por uma espécie animal específica – gênero humano –, bem como, o processo ativo de cada ser particular desta espécie, que criariam as condições necessárias para que estes constantes e infinitos *processos de objetivação* e *aprorpriação*, se realizem plenamente (LEONTIEV, 1978).

Nestes termos, o processo educativo corresponderia ao momento necessário ao ser genérico social, bem como, ao indivíduo particular. Ora, o homem só poderia tornar-se indivíduo particular na medida em que se apropriasse da cultura humana histórica e socialmente acumulada. Portanto, sua subjetividade particular individual estaria indissociavelmente ligada ao processo educativo da espécie. Sem este processo educativo o animal pertencente à espécie humana, não poderia tornar-se homem, conseqüentemente, não poderia tornar-se um indivíduo particular. Assim, o processo educativo tornaria-se a chave do processo de *hominização*. Importante salientar, que o processo educativo ocorre em toda e qualquer *relação* e *função social*, independentemente daquele processo ser direto ou indireto, intencional ou não-intencional. No caso, o processo educativo escolar caracterizar-se-ia por ser tanto direto quanto intencional (SAVIANI, 2003).

Para explicar de forma satisfatória a complexidade da atividade humana, tornaria-se necessário observar a diferenciação entre *atividade humana* e *ação humana* (LEONTIEV, 1978). Ora, toda e qualquer *ação individual* só possui significados racionais na medida em que se encontra inserida em um conjunto de atividades socialmente constituídas, ou seja, em um conjunto de relações sociais. Enquanto a ação humana imediata, diz respeito à esfera individual; a atividade humana – mediatizada – caracterizaria-se por ser o conjunto de tais ações, todavia, não se caracterizaria por ser a soma das *ações individuais*, mas a síntese de um conjunto de significados socialmente constituídos, de tal forma a intervir direta e intencionalmente na própria ação humana. Frente ao exposto, poderia-se afirmar que não existiria relação direta entre *motivo* e *conteúdo* na ação. Ou seja, a ação *em-si*, não carregaria consigo nenhum significado racional. O significado de uma ação só poderia ser observado, na medida em que aquela se encontrasse inserida em um conjunto de relações sociais. Nestes termos, poderia-se dizer que a relação entre o *motivo* e o *conteúdo* da ação, caracterizaria-se por ser mediatizada e indireta. Portanto, o indivíduo só poderia realizar com sucesso uma determinada ação, na medida em que lhe fosse disponibilizado o acesso

ao significado da ação a ser realizada, bem como, o significado da atividade a qual tal ação encontra-se relacionada (LEONTIEV, 1978).

Tais elementos interfeririam direta e indiretamente nos múltiplos aspectos afetivos e cognitivos da consciência. Assim, o sentimento de euforia ou de frustração de uma determinada ação, manifestaria-se na medida em que a ação caminhasse ou não para sua efetivação; e, sua efetivação estaria diretamente ligada à realização da atividade humana previamente ideada. Pode-se observar que a estrutura do psiquismo humano diferencia-se da dos demais animais, na medida em que na mente humana o *conteúdo* e o *motivo* da ação, estão necessariamente submetidos a uma relação indireta e mediatizada. Deste modo, caberia ao processo de aprendizagem, de forma direta e intencional, estabelecer a relação entre o *significado* e o *sentido da ação*. Esta relação não se caracterizaria por ser um elemento natural-biológico, muito menos causal, mas, essencialmente, histórico-social.

Este breve parêntese, para expor os fundamentos da *teoria da educação* em Marx, fora de fundamental importância para que se tornasse possível contrapor a leitura que Habermas fizera de Marx, acerca de sua concepção de *interação social* e *socialização.* No paradigma marxiano, não é possível apontar para uma *teoria da evolução social*. Apesar de Marx ter cultivado profunda admiração por Charles Darwin (1809-1882), como é sabido, não seria possível identificar sua *teoria social* com elementos evolucionistas, como supunha Habermas. Não existe em Marx uma *teoria da evolução social*, mas uma *teoria social* que se desdobra a partir da *centralidade da categoria trabalho* e se fundamenta em uma *ontologia do ser social*, a partir da qual poderia-se explicar as diversas formas societais, visto que suas categorias caracterizar-se-iam, essencialmente, por serem determinações histórico-concretas e não constructos mentais puros que se articulariam de forma abstrata. Seria, no mínimo, inapropriado reputar a Marx qualquer relação com o *positivismo*, visto que sua tradição filosófica encontra-se fixada em outra seara.

Como apontara Habermas, referindo-se a concepção de educação em Marx, os princípios de organização determinariam os diversos mecanismos de aprendizagem, visto que estaria inteiramente voltada a esfera das *forças produtivas*. De fato, Marx apontara para o *diagnóstico do tempo presente* de que o arranjo político institucional da sociabilidade burguesa encontrar-se-ia inteiramente voltado para a produção e reprodução do capital.

Justamente, por tal especificidade, as *classes subalternas* deveriam criar suas *organizações autônomas*, a fim de educar-se e educar a própria organização, com a finalidade de se criar os elementos necessários e desejáveis – que Gramsci denominara de *reforma moral e intelectual* –, para a construção de uma sociedade emancipada e autônoma. No âmbito da *teoria das crises* de Marx, a questão é posta não enquanto mera determinação econômica, mas inclusive e fundamentalmente, enquanto expressão de *crise de sociabilidade*. Já, por outro lado, Habermas concebera a relevância das crises de acordo com sua capacidade de alcançar e se difundir no *subsistema sócio-cultural*, o que acabaria por levar a uma *crise de identidade*.

Na *teoria da evolução social* de Habermas, poderia-se observar a tese de que ocorreria certo processo de *ampliação da autonomia do sistema*, ou seja, há um processo expansivo de capacidade de regulação do *subsistema político*, que estaria umbilicalmente articulado com os *subsistemas econômico* e *sócio-cultural*. Ora, Habermas estabelecera certa relação entre *natureza interna* e *externa*, a partir da qual o *sistema social* seria responsável, por um lado, por se apropriar da segunda, por meio da *ação* e *racionalidade instrumental*; e, por outro, por se apropriar da primeira por meio da *ação* e *racionalidade comunicativa*. O fundamento de uma *sociedade bidimensional*, a partir da qual se desenvolveria certa *intersubjetividade lingüística* que medeia as ações, estaria posto em sua plenitude. Se na *teoria social* de Marx, o conhecimento subjetivo só poderia adquirir objetividade, por meio dos *processos de objetivação* e *exteriorização*, ou seja, por meio do *trabalho*; em Habermas, este processo se daria pela mediação da esfera da linguagem, na medida em que teria validade universal. Isso significa, que por um lado garantiria a objetividade do conhecimento técnico, a partir da *ação* e da *racionalidade instrumental* e *estratégica*; e, por outro, garantiria a legitimidade de um conjunto de normas, que devido a sua pretensão universal, seriam concebidas enquanto válidas, na medida em que se fundamentariam na *ação* e na *racionalidade comunicativa* intersubjetivamente compartilhada. Este aspecto de predominância da *justeza das normas* passaria a revelar os aspectos fundantes e fundamentais da *moral deontológica*, que passaria a orientar a própria esfera da *ação* e *racionalidade comunicativa* habermasiana.

A *sociedade bidimensional* de Habermas mergulharia cada vez mais profundamente em uma concepção metafísica idealista transcendental, que passaria a se consubstanciar na

esfera da lógica pura. Neste paradigma, como estão ausentes os *grupos*, bem como as *classes sociais*, que se relacionam material e espiritualmente, objetiva e subjetivamente, de maneira antagônica, não apareceria a *(co)relação social de forças*, mas apenas a forma mágico-mitológica da predominância do *melhor argumento*, enquanto diretriz orientadora da vida social. Como a *ação* e a *racionalidade comunicativa* compartilhada intersubjetivamente é o centro pulsante de sua *teoria social*, as determinações sociais como um todo acabariam sendo despidas de todo o seu conteúdo, de tal forma a restar apenas os aspectos da esfera lógica e gnosio-epistêmica, como forma de mediação social. Os *princípios da discursividade* e *reflexividade racional* passam a nortear e a orientar o mito da predominância do argumento racional, de tal forma que a *autonomia* e a *emancipação*, necessárias e desejáveis, poderiam ser alcançadas nos marcos da completude do *projeto de modernidade* liberal-burguês, concebido por Habermas enquanto inacabado. Neste sentido, a *teoria social* de Habermas converteria-se em elogio à sociabilidade liberal-burguesa, de tal forma a observar no *projeto de modernidade* e, portanto, de *civilização* Ocidental, a possibilidade efetiva de *emancipação*, por meio da razão. Tratar-se-ia da adesão do projeto de emancipação *Iluminista*, todavia, sem as luzes, mesmo que limitadas, do *Iluminismo*.

Assim como toda *teoria social*, a razão habermasiana caracteriza-se pela fragmentação e dissolução da realidade em categorias lógico-formais, isoladas e autônomas uma em relação às outras, e sem conteúdo. De acordo com sua *teoria social*, teria existido uma *evolução social* que separou definitivamente *ação* e *razão instrumental/estratégica* e *ação* e *razão comunicativa*; de tal forma a existir uma história a ser desvendada da esfera das *forças produtivas*, que diria respeito ao domínio da *natureza externa*, de tal forma a prevalecer um tipo de *interação sistêmica*; e, uma história das *relações de produção*, que diria respeito ao domínio da *natureza interna*, de tal forma a prevalecer um tipo de *interação social*. A *teoria da evolução social* pressupõe, por um lado, um processo de evolução tecnológico autônomo, próprio da esfera das *forças produtivas*; e, por outro, um processo de evolução das *estruturas normativas* com pretensões de validade universais, no âmbito do processo de apropriação da *natureza interna*. Para Habermas, a questão fundamental estaria na possibilidade de reconstrução racional de determinadas regularidades descritivas, de tal forma a operar pelo *construtivismo cognitivista* piagetiano.

A idéia da existência de um saber pré-teórico, como possibilidade de reconstrução racional, se impõe a própria apreensão da realidade sócio-metabólica.

O foco que Habermas elegera para chegar à definição categorial de crise se circunscreveu na análise de uma possível relação entre o desenvolvimento das *forças produtivas* e as mudanças ocorridas no âmbito das *estruturas normativas.* Neste sentido, a crise poderia fundamentar-se, de um lado, em problemas de *capacidade de regulação* e, de outro, do nível de desenvolvimento das *forças produtivas* e de sua relação com as *estruturas normativas*. Assim, a esfera da *integração sistêmica* pressuporia que o desenvolvimento das *forças produtivas* conduziria, inevitavelmente, a ampliação da capacidade de regulação e de autonomia do sistema. De acordo com a proposta de Habermas, a *teoria das crises* apareceria inserida em uma *teoria da evolução social*, capaz de oferecer um modelo de *tipologia dos sistemas sociais*, como forma de se analisar os princípios de organização específicos, para então tipificar a crise.

Na *teoria da evolução social* de Habermas aparecem três princípios de organização e formação sociais: *a) pré-culturamente desenvolvidas*; *b) tradicionais;* e, *c) modernas de capitalismo liberal*; a partir dos quais passaria a caracterizar certo modelo tipológico de sociedades. A primeira *formação social* caracterizar-se-ia pela predominância de uma estrutura social fundamentada no *parentesco*, na qual a família caracterizaria-se por ser o núcleo institucional, no qual se concentrou de forma indivisa a *integração social* e *sistêmica*. A segunda, por sua vez, fundamentar-se-ia em um tipo de *princípio de organização social*, que pressupunha a estruturação de um tipo particular de *dominação de classes*. Pressupunha-se, portanto, que no âmbito das *sociedades tradicionais* desenvolveu-se um tipo de *dominação burocrática*, a partir do qual teria se forjado mecanismos que teriam conduzido tais sociedades á diversas formas de *aumento da regulação*, de tal forma que se tornou possível e viável, por um lado, organizar as *forças produtivas* e seu excedente, bem como a própria exploração da força de trabalho; e, por outro, a criação de certo *ordenamento jurídico*, capaz de regular juridicamente os direitos acerca da predominância dos *meios de produção*, nas mãos de um grupo social específico. Para Habermas, o surgimento de um *ordenamento jurídico*, capaz de regular o direito à propriedade, implica no surgimento de um tipo de *poder centralizado*. No momento em que se observa a existência de algum tipo de *ordenamento jurídico* e de *poder*, colocara-se em questão o tema da legitimidade. A partir da predominância deste princípio de

organização social, poder-se-ia intuir a cisão entre os tipos de *poder sagrado* e *secular*. Nesta nova formação social, o *sistema* passaria a se autonomizar progressivamente, na medida em que os *mecanismos sistêmicos* de *coordenação social*: *dinheiro* e *poder* passariam a se constituir de e influenciar de forma decisiva no *princípio de organização social*; ao mesmo tempo em que os próprios *mecanismos reflexivos*, no caso o *direito positivo*, fora forjado e passaria a influenciar decisivamente o *princípio de organização social*.

No tipo de *sociedades tradicionais*, Habermas apontara claramente para a *ampliação da regulação* e a conformação tanto dos *mecanismos sistêmicos – dinheiro* e *poder –*, quanto dos *mecanismos reflexivos – direito positivo –*, fundamentados em uma *estrutura de classes*, que de acordo com sua leitura, caracterizaria-se por ser demasiadamente instável. Observa-se que a caracterização de *crise*, passa fundamentalmente pela questão da legitimidade e, portanto, dos aspectos políticos de *estruturação do poder* e da *dominação* estabelecidas, ou seja, emerge uma concepção de crise que tem como epicentro as *contradições internas*. Ora, a contradição principal entre *pretensões de validade das normas* e *dos sistemas de justificação* e a *estrutura de classes*, passa a conformar o primeiro tipo de crise. A *crise interna* emerge a partir do momento em que se torna necessário legitimar uma sociedade de exploração de uma classe sobre a outra, que concentra progressivamente a riqueza produzida nas mãos de uma classe social específica. No momento em que a *dominação* e a *estruturação do poder* se estabelecem, enquanto mecanismo de regulação forja-se um tipo de relação entre *violência* e *propriedade privada dos meios de produção*, que passa a ameaçar a própria *integração social*, devido à fragilidade e instabilidade da *dominação de classes*. Como o *princípio de organização social* está fundamentado em uma forma específica de *dominação de classes* e *estruturação de poder*, os interesses se opõem e, no limite, tendem ao conflito – inclusive *externo –*, o que acabaria por ameaçar a própria *integração social* e, portanto, passaria a adquirir um potencial de transformações no sistema político. Tratar-se-ia, portanto, de estabelecer uma *ordem legítima de dominação*, capaz de neutralizar o potencial de conflito, contido em um tipo de *dominação de classes*. Nas *sociedades tradicionais*, o processo de legitimação se fundamentava nas *imagens de mundo* mítico-religiosas, de tal forma a bloquear a tematização pública das pretensões de validade contrafactuais das estruturas normativas.

A especificidade das *formações sociais modernas de capitalismo liberal* garante e assegura o processo de expansão dinâmico expansivo do *modo de produção capitalista*, de tal forma a estabilizar as relações sociais de produção, mesmo com a existência de crises. Se nas

formações sociais tradicionais, a *crise interna* acabaria por conduzir a dissolução dos *princípios de organização social*; nas *formações sociais modernas*, ocorreria um processo de estabilização do potencial de conflito de classes, de tal forma a permitir a expansão dos *princípios de organização social*, mesmo com a existência de crises. Neste tipo de formação social, observaria-se o processo de institucionalização das inovações técnicas, de tal forma a se garantir a expansão progressiva dos *subsistemas do agir racional com respeito a fins*.

Diferentemente, das *sociedades tradicionais* nas *sociedades modernas* o processo econômico se autonomiza em relação ao *quadro institucional*, de tal forma a criar seus próprios mecanismos de legitimação da produção, acumulação e distribuição desigual da riqueza socialmente produzida. Tratar-se-ia de uma justificação racional que se impôs por si só, autonomamente, e que independera de *imagens de mundo* mítico-religiosas, visto que surge do próprio *trabalho social*. Neste novo paradigma, em que a legitimação e a justificação racional da *dominação de classes* e da *estrutura de poder* se deram dentro dos próprios contornos do processo econômico – de tal forma a institucionalizá-los, a partir da *ideologia da justa troca*, estabelecida entre detentores dos *meios de produção* e detentores de *força de trabalho*, mediados por um pretenso equivalente comum denominado de *salário* –, o *princípio da justa troca* passou a se converter em *princípio de organização social* e de legitimação desta nova *formação social*, visto que sobrepujara a esfera de *troca de equivalente* e passara a constituir-se enquanto fundamento de *trocas simbólicas*, de tal forma a orientar a própria dinâmica da *interação sistêmica*.

Gramsci captara claramente este processo de legitimação do capitalismo, a partir do próprio *modo de produção*, quando chegara à conclusão de que a *hegemonia* começaria na fábrica. Ou seja, para Gramsci, no capitalismo, o processo de *integração social*, estaria completamente submetido ao processo de produção e reprodução social, de tal forma a educar a subjetividade das *classes subalternas*. Habermas concorda em partes com este aspecto, visto que para tal autor, este processo de *integração* caracterizar-se-ia por ser *sistêmico*, e não *social*. Para salvar a civilização propugnada pelo capitalismo liberal, Habermas cindira a *ação* e a *razão*, em *instrumental/estratégica* e *comunicativa*, de tal forma a conceber dois tipos de *interação* que conduziria a sociedade a esferas distintas; no limite, a uma *bidimensionalidade*. Quando Gramsci apontou para a necessidade das *classes subalternas* constituírem suas organizações autônomas, como forma de se auto-educarem, tinha em vista que o processo de *interação social* e *socialização*, advindos do *modo de produção capitalista*, tendiam a captura

da subjetividade dos *subalternos* a partir do *trabalho alienado*. Tratar-se-ia, portanto, de se constituir novos princípios de *interação social* e *socialização*, capazes de fundamentar uma *reforma moral e intelectual*, capaz de conduzir à humanidade a *emancipação* e, portanto, a *autonomia*. Ou seja, tratar-se-ia de desenvolver um *princípio educativo ativo*. Neste processo, o *Partido* ocuparia centralidade. Diferentemente de Habermas, chegara a tal diagnóstico, enquanto forma de se constituir a crítica ao que denominara de *americanismo-fordismo*, por outro lado, Habermas construíra certo elogio a esta dinâmica racional do capitalismo liberal, de justificar-se e legitimar-se a partir de seus próprios mecanismos de produção e reprodução social. Todavia, apontando para uma das principais patologias da *sociedade moderna*, ou seja, a despolitização do *quadro institucional* frente ao *sistema econômico*.

Como o processo de legitimação se dá no interior do próprio processo de produção e reprodução social, a dominação política poder-se-ia forjar a partir de mecanismos que viesse de baixo, de tal forma a tornar a política *superestrutural*. Em *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* a *teoria social* e da *evolução social* de Habermas, encontra-se completamente estruturada nos princípios liberais. Tratar-se-ia de um elogio a racionalidade do *modo de produção capitalista*, que por si só se legitimaria, de tal forma a legitimar o próprio *quadro institucional*. Ou seja, o mercado, ao constituir-se a partir de uma *racionalidade interna autolegitimadora*, não necessitaria de uma ordem de dominação legítima externa, visto que a *ideologia da justa troca* passaria a substituir a própria dominação política, de tal forma a despolitizar o *quadro institucional*. Neste processo, poder-se-ia diagnosticar uma das principais *patologias das sociedades modernas*, que se desenvolvera a partir de um *quadro institucional* despolitizado e submetido ao *sistema econômico*. Ou seja, tratar-se-ia da definição e elogio ao *Estado Liberal*, enquanto esfera racional, necessária a garantia dos direitos naturais, a partir da restrição das atividades e funções do próprio *Estado*. Tratar-se-ia da constituição do *Estado de Direito* liberal-burguês, enquanto esfera determinativa do ordenamento jurídico necessário a garantia da liberdade natural.

A racionalidade para Habermas caracterizaria-se por ser um tipo particular de *ser em-si-mesmado*, que *quer* e tem vontade própria – pressupõe-se a existência de um *querer* e uma *vontade* metafísica autônoma. Não se trata de uma determinação sócio-metabólica, de uma forma particular de sociabilidade, mas de uma entidade metafísica que se impõe naturalmente aos indivíduos, independentemente de *tempo* e *espaço*. Nestes termos, o

processo de racionalização passaria a adquirir um movimento e uma dinâmica própria, que acabaria se impondo, de tal forma que Habermas caracterizara dois processos de racionalização: a) um que viria *"de cima"*: neste *processo de racionalização*, teria sido imposto certo *processo de secularização*, a partir do qual as tradições mítico-religiosas teriam sido dissolvidas, bem como os mecanismos de legitimação de suas formações sociais – sociedades tradicionais –, pelo processo de *racionalização teleológico – ação instrumental* e *estratégica –*. O *processo de secularização* teria conduzido as *visões de mundo* para a *esfera privada*, de tal forma a garanti-las, entretanto, as diferenciando das necessidades da *esfera pública*. Pode-se dizer que o *jusnaturalismo moderno*, caracterizara-se por ser a primeira tentativa de crítica as *formações sociais tradicionais*, e, ao mesmo tempo, de tentativa de legitimação da *formação social moderna de capitalismo liberal*; e, b) outro que viria *"de baixo"*: neste *processo de racionalização*, se encontraria o potencial conflito entre classes, devido à relação estabelecida e institucionalizada, entre detentores dos *meios de produção* e detentores de *força de trabalho*. Na esfera do *trabalho social* se desenvolveria as *forças produtivas*, que passaria a se impor a partir do *processo teleológico de racionalização* da *ação instrumental* e *estratégica*. Observa-se, certa tentativa de Habermas, de utilizar o instrumental teórico analítico de Marx e Weber, em uma mesma análise – que mais tais tarde seria articulada aos pensamentos de Durkheim. Pode-se observar na *teoria social* de Habermas, bem como em sua *teoria da evolução social*, o constante esforço *lógico-gnosio-epistêmico* de síntese, entre os principais referenciais teóricos das ciências sociais; bem como, a incorporação de diversas categorias da filosofia da linguagem. Obviamente, que este esforço de síntese passa pela predominância do neokantismo de Habermas.

Pode-se dizer que a questão da *teoria da modernidade* em Habermas, começara a ganhar contornos claros e específicos, a partir do momento em que – em *Problemas de Legitimação do capitalismo tardio* –, passara a utilizar o conceito de princípio de organização, no qual se consubstanciaria plenamente o conceito de *capitalismo liberal*; ou seja, esfera na qual se relacionaria o *trabalho assalariado* e o *capital*. Ou seja, há uma incorporação fundamental da leitura marxiana, todavia, o *diagnóstico de época* caminhara em sentido oposto ao de Marx. Visto que para Habermas, a passagem da *sociedade tradicional* para a *sociedade moderna de capitalismo liberal*, teria se caracterizado pelo

processo em que as relações de classe teriam deixado de ser política, de tal forma que a dominação teria passado a se dar de forma anônima. Esse processo teria sido uma das grandes patologias da modernidade e, portanto, da incompletude do *projeto de modernidade inacabado*. Se por um lado, Marx rejeitara a política, de tal forma a pressupor a sua dissolução e extinção a partir da afirmação de uma *ética comunista*, como forma de se chegar à *emancipação humana*; por outro, Habermas fizera um elogio à política, pressupondo a sua perfectibilidade como forma de se chegar à *emancipação*, que para ele se restringiria e se limitaria aos contornos da própria política.

De certa forma, pode-se observar certa aproximação da *teoria social* de Habermas com a *teoria social* de Hegel, que via no *Estado Político* a representação da *comunidade ética* e da *emancipação humana plena*. Todavia, em Hegel, há uma concepção de eticidade que medeia a política, que em certa medida acaba por expor as contradições fundamentais da sociabilidade burguesa, como por exemplo, as formas determinativas da categoria *Sociedade Civil-burguesa*, que em Habermas aparece enquanto mera *Bürgerliche Gesellschaft.* Ou seja, a aproximação é meramente categorial. Na leitura de Habermas, o *Estado*, bem como o próprio *sistema de trabalho social*, é despido da sua forma política, de tal maneira a deixarem de ser o *núcleo institucional* central do sistema – posição, que passa a ser ocupado, progressivamente, pelo *sistema econômico* –. Diferentemente de Hegel, Habermas caracteriza e analisa o mundo a partir de uma *bidiomensionalidade*, que se fragmenta e se determina a partir de várias esferas isoladas e autônomas, que se relacionam lógica, epistêmico e gnosiológicamente. De tal forma, a não deixar espaço para a síntese da *unidade de contrários*, ou mesmo, para subsunção das formas determinativas do real. Justamente, por tal limite, por movimentar-se na e pela metafísica, que cinde a realidade social em *mundo da vida* e *sistema.* Neste processo, o *sistema econômico* passa a *colonizar o mundo da vida*, de tal maneira que a *ideologia da justa troca* impõe-se, enquanto *mecanismo de regulação* e *dominação* a partir dos *mediuns*: *dinheiro* e *poder*.

O próprio *sistema administrativo* teria se submetido a este processo de regulação operado a partir do *sistema econômico*, de tal forma a restringir e limitar as funções do *Estado*, a mero afiançador do movimento de *livre mercado.* Neste processo, o *sistema econômico*, no qual se desenvolveria um tipo particular de *integração*, que Habermas denominara de *integração sistêmica*, passou a interferir, diretamente, no processo de

integração social. Assim, o mercado passou a desempenhar uma dupla função: ao mesmo tempo, em que, a partir do *medium dinheiro* se tornou o principal mecanismo de regulação; passou também, a partir do *medium poder*, a institucionalizar as relações de dominação, entre detentores dos *meios de produção* e detentores de *força de trabalho*. Justamente, nesse sentido é que passaria a se impor a institucionalização da *ideologia da justa troca*, entre *capitalistas* e *trabalhadores*. O *diagnóstico de época* de Habermas, fora o de que o problema encontrava-se na contradição de um *Estado politizado*, frente à despolitização da *relação de classes*, na medida em que a dominação se exercera de forma anônima – a partir do mercado –, e não a partir de uma *classe social*, que *dirigiria* e *dominaria teleologicamente*, todo o processo de produção e reprodução da vida material e espiritual, como defendera Marx. A *Bürgerliche Gesellschaft* habermasiana, limita-se e restringe-se a este *diagnóstico de época formal*, vazio de conteúdo e substancialidade; o que a separa, definitivamente, da concepção de *Sociedade Civil-burguesa* presente, tanto na *teoria social* de Hegel, quanto do próprio Marx. Seria, justamente, a partir dessa concepção vazia de *Bürgerliche Gesellschaft* de Habermas, é que se passaria a compreender o potencial de violência entre as classes, a partir do processo de despolitização da relação entre as *classes sociais*. Observa-se, que tanto em Hegel, quanto em Marx, enquanto o fundamento da *Sociedade Civil-burguesa* encontra-se na esfera da *centralidade do trabalho* do ponto de vista objetivo, e da *centralidade da cultura* – compreendida enquanto totalidade social – do ponto de vista subjetivo; para Habermas, o fundamento da *Bürgerliche Gesellschaft* encontrar-se-ia na *centralidade da política*. Esta sutil diferenciação conduziria a concepções de crises completamente distintas e, no limite, antagônicas.

Para Marx, a contradição fundamental da sociedade capitalista se daria na esfera da relação contraditória entre *capital* e *trabalho*, ou seja, entre *forças produtivas* e *meios de produção*, na medida em que a partir da *teoria do valor-trabalho*, compreenderia-se que o *capital* caracterizar-se-ia por ser *trabalho acumulado*, concentrado e centralizado nas mãos dos detentores dos *meios de produção*. Portanto, o *capital* seria a forma determinativa estranhada do trabalho, que apareceria na sociabilidade burguesa cindida de seu fundamento. Ou seja, a *teoria social* de Marx partira do princípio de que para desvendar o movimento e a dinâmica da sociabilidade burguesa, seria necessário desvelar a relação contraditória entre *capital* e *trabalho*, a partir de uma perspectiva de *totalidade*, capaz de

compreender a *unidade de contrários* existente, que se manifestaria na esfera fenomênica de forma cindida. Como o *capital*, de acordo com Marx, caracterizar-se-ia por ser *trabalho socialmente acumulado*, as *relações de produção* só poderiam se dar de forma *estranhada*, visto que seu resultado só poderia ser a cisão entre *capital* e *trabalho*. Em sua *manifestação fenomênica*, *trabalho* e *capital* são compreendidos enquanto determinações autônomas, isoladas e contraditórias, que ao se relacionarem só poderiam produzir relações de tipo *estranhadas*, na e pelas quais se legitimaria a *mais-valia*, tanto *relativa* quanto *absoluta*, enquanto fundamento da própria sociabilidade. Necessitar-se-ia, portanto, de uma análise dialética da realidade social, capaz de expor esta relação contraditória, como forma de expor a exata síntese entre tais determinações sociais. Seria, justamente, neste sentido que a *categoria trabalho* adquiriria centralidade, na *teoria social* de Marx.

Em Habermas, a *categoria trabalho* limita-se a concepção de *forças de trabalho*, na qual se desenvolveria o *tipo de ação instrumental* e *estratégica*, e, portanto, limitar-se-ia a um tipo de *integração sistêmica*. Em Marx, por ser caracterizada enquanto *protoforma da ação humana*, a *categoria trabalho* adquirira centralidade. Todavia, Habermas compreendera a *categoria trabalho* a partir de sua *manifestação fenomênica – trabalho estranhado* –, e não a partir de sua determinação social. Tal leitura, o conduzira a uma compreensão mecânica e determinista de Marx, na qual o econômico se imporia sobre as demais esferas da vida social. Daí provem o argumento equivocado de que a *teoria social* de Marx caracterizaria-se por ser monista e determinista.

Habermas estivera parcialmente correto em seu *diagnóstico do tempo presente*, quando afirmou que a legitimação da *sociedade capitalista liberal* adviria do próprio *sistema econômico*, a partir do qual teria se desenvolvido a *ideologia da justa troca*, de tal forma que por um lado, a partir do *medium dinheiro* teria se tornado o principal *mecanismo de regulação* da sociedade; e, ao mesmo tempo, teria passado a regular os processos de institucionalização e das relações de dominação, a partir do *medium poder*. Parcialmente, porque lhe faltara à concepção de *ontologia do ser social*, e por tal limitação não compreendera o processo de desenvolvimento sócio-metabólico do capitalismo, bem como seus principais sujeitos sociais, ou como Marx definira, as *classes fundamentais* do modo de produção – ou seja, o motor da história –. A definição de mercado habermasiana, encontra-se ainda na limitada e restrita concepção de *mão invisível* de Adam Smith, visto

que se trata de uma força sobrenatural que se impõe à dinâmica e ao movimento da realidade social, independentemente dos sujeitos e das relações sociais, que estabelecem uns com os outros. As categorias de *medium dinheiro* e *medium poder* conseguem expor a relação estranhada entre *capitalistas* e *trabalhadores*, todavia, no paradigma habermasiano, se restringe a *esfera sistêmica*, que por um lado, se impõe ideologicamente pela *ideologia da justa troca* e, por outro, institucionaliza-se pelo *medium poder*. Ou seja, Habermas a partir de suas categorias expõe a relação de exploração, desvendada por Marx, que existe na sociedade capitalista. Todavia, as compreende enquanto categorias que se determinam lógica e conceitualmente em uma *teoria social*, que contem uma *teoria da evolução social*.

Para Habermas, a esfera das *forças produtivas* teria produzido um *tipo de ação social*, *instrumental* e *estratégica*, e de *racionalidade*, de fundamental importância, na medida em que tornou viável a *evolução técnica*, que acabara por estimular a *acumulação do capital*. Entretanto, acabou por se tornar o principal mecanismo de regulação da vida social. Neste ponto, estaria o *diagnóstico de época* e a *patologia social* a ser combatida. No paradigma habermasiano, pelo fato de o *sistema* ter se tornado o principal *mecanismo de regulação* da vida social, a *crise econômica* poderia desdobrar-se em *crise sistêmica* ou *crise de identidade*, visto que colocariam em xeque as formas de *entendimento* e *consenso* desta sociedade. Em sua concepção de *crise sistêmica*, Habermas articulara os *subsistemas: econômico*, *político* e *sócio-cultural*. Todavia, enquanto que para Habermas esta crise poderia ser contornada pela politização das relações estabelecidas entre as *classes sociais*, de tal forma a se chegar a certo *entendimento* e a certo *consenso*; para Marx esta crise seria incontornável, visto que se caracterizaria por uma *crise de sociabilidade*, que se aprofundaria progressivamente, a cada *crise econômica*. Pode-se dizer que a concepção de *crise estrutural do capital* desenvolvida por Meszaros, encontra-se neste marco, ou seja, em uma *crise de sociabilidade*, que se tornou incontornável a partir da própria dinâmica de *acumulação do capital* aberta a partir da crise dos anos de 1970, que de acordo com o *diagnóstico de época* deste trabalho desdobrara-se em *regressão cultural*. Seguindo as pistas do próprio Horkheimer e Adorno em *Dialektik der Auflärung*, o *capitalismo administrado* ou *tardio*, só poderia converter-se em *regressão cultural*. As duas grandes guerras mundiais, bem como as bombas de Hiroshima e Nagasaki, a ascensão do nazismo e do fascismo, bem como sua própria radicalização nos casos de Auschwitz, sinalizam para

uma nova etapa do capitalismo, que anuncia o fim do *processo civilizatório* liberal-burguês e a necessidade de superação desta sociabilidade, que passaria a produzir desrazão e barbárie. Todavia, vestida pelo discurso falso de civilização e racionalidade.

A concepção de *capitalismo tardio* de Habermas, apesar de expor diversas questões, acerca da particularidade do desenvolvimento do capitalismo, por movimentar-se na esfera da metafísica idealista trasncendental, acabara por não tomar em conta um processo fundamental, desta nova forma de acumulação do capital, ou seja, o processo de *reestruturação produtiva*. Como definira Harvey (2008), nesta nova fase de *acumulação do capital*, o *tempo de giro* fora drasticamente reduzido, a partir da incorporação de *novas tecnologias no processo produtivo*, como a incorporação da automação e da robótica; ao mesmo tempo, pela incorporação de *novas formas organizacionais*, como o sistema de gerenciamento de estoques *"just-in-time"*. Este processo de *reestruturação produtiva* acabara por acelerar o *tempo de giro* da produção e reprodução do capital, tornando o processo de *acumulação* mais *flexível*[79], ao mesmo tempo, em que diminuíra o *tempo de giro* da própria esfera do consumo.

Como nos esclarecera Antunes (1999), nas primeiras décadas do século XX, desenvolvera-se certo binômio *taylorismo/fordismo*, que poderia ser caracterizado enquanto expressão dominante de um tipo particular de *sistema produtivo*, que em larga medida vigorou durante todo este século, de tal forma a se sustentar na expansão da *produção em massa de mercadorias*, fundamentada, por um lado, em um *processo produtivo homogeneizado* e, por outro, completamente *verticalizado*. Neste tipo particular de *sistema produtivo*, a produção se dava, em larga medida, internamente à indústria. Tratara-se de um *padrão produtivo de acumulação*, estruturado no *trabalho parcelar* e *fragmentado*, de tal forma a tornar o trabalhador um mero repetidor de *ações alienadas* e *alienantes*, posicionando-o enquanto uma peça a mais de funcionamento da maquinaria, que passaria a programar a repetição e a delimitar, a partir de um cronômetro o *tempo* e o *ritmo* de suas ações. Ora, tratava-se de um tipo particular de *sistema produtivo*, que, por um lado, extraía *extensivamente* a *mais-valia absoluta*, a partir do aumento progressivo das jornadas de

[79] [...] é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apóia na flexibilidade dos processos de trabalho, pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional (HARVEY, 2008, p.140).

trabalho; e, por outro, a extraía *intensivamente*, a partir de sua dimensão *relativa*. Tratava-se de um *padrão de acumulação do capital* que delimitava claramente os fundamentos de uma linha rigorosa de produção, que articulava diferentes tipos de trabalho em uma nova tessitura social, a partir da qual se tecia um conjunto de relações sociais que vinculava os mais diversos tipos de *ações sociais*, mediadas pelo tempo e o ritmo da esteira produtiva. Esse tipo particular de processo produtivo caracterizava-se, essencialmente, pela "[...] *mescla da produção em série fordista com o cronômetro taylorista*, além da vigência de uma separação nítida entre *elaboração e execução*. [...]" (ANTUNES, 1999, p.36).

O *padrão de acumulação do capital* que se impôs nas primeiras décadas do século XX, estruturava-se em um tipo de trabalho completamente rotinizado, que eliminava do processo produtivo, progressivamente, as habilidades manuais dos trabalhadores, de tal forma a submetê-lo a uma concepção de administração e organização do processo produtivo científicos, que o compreendera enquanto apêndice descartável da maquinaria. Assim, o *fordismo-taylorismo* expandia-se progressivamente, enquanto forma científica de administração e organização do processo produtivo, por todo o mundo capitalista.

O período posterior a Segunda Guerra Mundial, caracterizou-se pelo influxo progressivo de diversos tipos de *movimentos sociais*, que entre suas reivindicações encontrava-se o controle social do processo produtivo. Essa ascensão dos *movimentos sociais*, bem como de sua importância em uma conjuntura de crise social, acabou por elevar o preço da força de trabalho. Desde a *grande depressão de 1929*, consolidou-se e enraizou-se uma *cultura política social-democrata*, que acabara por influenciar decisivamente a subjetividade dos trabalhadores, de tal forma que as lutas sociais que se desenrolaram no pós-guerra acabaram por questionar o processo científico de administração e organização do sistema produtivo taylorista-fordista, que subordinava decisivamente o *trabalho* ao *capital*. Este vigoroso movimento operário, que surgira no pós-guerra, devido às características particulares de sua formação objetiva e subjetiva, não conseguiu articular-se aos chamados *novos movimentos sociais*. De acordo com Antunes (1999, p.44), "[...] a conflitualidade proletária emergente não conseguiu consolidar formas de organização alternativas, capazes de se contrapor aos sindicatos e aos partidos tradicionais. As práticas auto-organizativas [...] não conseguiram criar mecanismos capazes de lhes dar longevidade."

Neste contexto, de abertura de crise da *Era de Ouro do capital*, observava-se um conjunto de fenômenos sociais, bem como variáveis de todos os matizes que apontavam para progressiva redução dos níveis de produtividade do capital, o que acabava por acentuar a *queda tendencial da taxa de lucro*. Demarcava-se assim o esgotamento de um tipo particular de *padrão de acumulação do capital*, no caso o *taylorismo-fordismo*, que não conseguira responder a um processo sócio-metabólico de *queda contínua do consumo* e de *aumento progressivo do desemprego estrutural*. Ao mesmo tempo, nos anos de 1960, observava-se a abertura de um processo de *financeirização do capital*, a partir do qual se demarcava o campo da *especulação financeira* enquanto esfera predominante de um *novo padrão de acumulação do capital*, que não demoraria a se impor. Esta nova particularidade deveu-se a múltiplas determinações, advindas da chamada *Era do ouro do capital*, que em seu curso de desenvolvimento acabara por estruturar um conjunto de mudanças profundas na economia mundial. Neste novo contexto observava-se a predominância da abertura de irreversíveis processos de oligopolização da economia, em escala global, na qual as grandes empresas que dominavam os principais setores produtivos da economia mundial, longe de representarem a concorrência perfeita idealizada pelos pais do liberalismo, passaram a diminuir a produtividade, como forma de manter os preços dos produtos; ao mesmo tempo, impunha-se um processo de formação de cartéis, em curso durante toda a década de 1960, o que levou as grandes empresas a resistirem à queda dos preços. A *crise estrutural do capital* que estouraria nos anos de 1970, demonstrava claros sinais a partir da consolidação desses diversos fenômenos advindos do pós-guerra. Neste cenário catastrófico, à utilização sistemática de políticas de pleno emprego acabou por gerar processos inflacionários incontornáveis. Anunciava-se assim a crise do *Welfare State*, bem como a necessidade de um *novo padrão de acumulação*.

O processo sócio-metabólico de desenvolvimento do capital impôs uma nova forma científica de administração e organização do processo produtivo, denominado de *toyotismo-ohnismo*. De acordo com Antunes (1999), tratava-se de um tipo particular de *produção variada* e *heterogênea*, umbilicalmente articulada *à demanda*, de tal forma a voltar-se inteiramente ao atendimento de necessidades de consumo imediatas e individualizadas – o que rompia parcialmente com a própria lógica do *taylorismo-fordismo*, que se fundamentava na *produção em série* e *de massa* –. Seu fundamento organizacional

estruturava-se na constituição de *equipes polivalentes*, que passariam a assumir uma *multivariedade de funções*, de tal forma a romper com a *lógica parcelar do fordismo*, que condicionava o trabalhador ao *ritmo* e ao *tempo* de uma máquina específica. Tratara-se de um *novo padrão produtivo de acumulação do capital* que exigia *flexibilidade*, tanto da estrutura do *sistema produtivo*, quanto da *força de trabalho* empenhada. Nessa nova dinâmica produtiva, impunha-se o princípio o *just in time*, a partir do qual visava-se a maximização da produtividade em um menor tempo possível. Em sua esfera funcional, impôs-se um tipo particular de sistema denominado de *kanban*, a partir do qual se programara um conjunto de senhas de comando, como forma de reposição rápida de peças e, ao mesmo tempo, de redução do estoque a necessidades imediatas. O *princípio fordista* de constituição de grandes *estoques homogêneos* fora convertido em um *princípio toyotismo* de *estoques necessários* e *heterogêneos* a demandas individualizadas e imediatas. O rígido *complexo de verticalização toyotista-fordista*, fora substituído pela *horizontalização* do *complexo produtivo toyotista*, que passara a produzir o mínimo necessário em suas fábricas –*teoria do foco* –, de tal forma a terceirizar a maior parte da produção. Essa nova forma de se produzir a vida, material e espiritual, objetiva e subjetiva, se impuseram enquanto método do *novo padrão produtivo de acumulação do capital*, de tal forma a se expandir progressivamente, inclusive para o setor de serviços e para a própria estrutura estatal.

Habermas tem razão quando afirma que as crises preocupantes são aquelas que se convertem em *crises sistêmicas*, de tal forma que a *crise dos subsistemas político*, *econômico* e *sócio-cultural*, coloca em risco a identidade de uma determinada formação social, ou seja, colocam em xeque o *consenso* e o *entendimento* necessários a manutenção de uma determinada *formação social*. Todavia, ao cindir e fragmentar a realidade social em *subsistemas isolados* e *autônomos*, não compreendera a própria dinâmica da sociabilidade burguesa. Sua leitura da crise dos anos de 1970 encontra-se articulada a sua concepção de *capitalismo tardio*, bem como a sua tese de *Student und Politik* de 1961, na qual o problema central encontrava-se de um lado em um processo de *repolitização das relações de produção* e de outro a *despolitização das massas*. A questão central encontra-se no oxímoro: *repolitização* x *despolitização*. Ou seja, para Habermas, o problema central da

crise dos anos de 1970 encontra-se na esfera da *centralidade da política* e na necessidade imperiosa de *politização das massas*.

A questão da *reestruturação produtiva* aparece no *diagnóstico de época* dos anos de 1970 de Habermas, de maneira sutil e ligeira, na medida em que afirma que a técnica e a ciência converteram-se em instrumentos de dominação e passaram a desempenhar a função de mecanismos legitimadores da *despolitização das massas*. De acordo com a *teoria das crises* de Habermas, técnica e ciência tornaram-se políticas, de tal forma que a dominação e a necessidade de legitimação encontram-se na esfera da política. Esta seria a característica central do *capitalismo tardio*. De acordo com Habermas, o final do século XIX demonstrava a tendência crescente de passagem de um *capitalismo liberal avançado*, para um tipo de *capitalismo tardio*, no qual já nas *sociedades de capitalismo avançado* observava-se a tendência ao *staatlich geregelter kapitalismus*, ou seja, a tendência a *repolitização das relações de produção* e a necessidade de legitimação da dominação a partir da política. Como o *quadro institucional* passa a ser repolitizado, a questão fundamental da dominação e da legitimidade passa a posicionar-se na esfera da política, visto que essa se autonomiza em relação ao *sistema econômico*. Seria, justamente, neste ponto que haveria uma ruptura com a *teoria das crises* de Marx, visto que a política se tornaria estrutural, na concepção de *capitalismo tardio* de Habermas. A questão da *reestruturação produtiva* aparece na *teoria das crises* de Habermas, a partir do *diagnóstico* de que técnica e ciência tornaram-se uma ideologia de dominação, capaz de legitimar a *despolitização das massas*. Pode-se dizer que *diagnóstico* de Habermas estava parcialmente correto, visto que compreendera a *função social* que ciência e técnica desempenham nesta nova conformação social. Todavia, as compreendera enquanto determinações lógicas isoladas e autônomas, de tal forma a restringir e limitar sua análise acerca do processo. O diagnóstico parcialmente correto, o conduzira a um *prognóstico* completamente equivocado, visto que a questão da *emancipação humana*, como esclarecera Marx, não se encontra na *politização das massas*.

Na fase do *capitalismo tardio*, as funções do *Estado* ao invés de se fundamentarem em uma perspectiva política, acabaram por adquirir um caráter técnico, com vistas à administração do sistema. Neste processo as massas tornaram-se despolitizadas, justamente por este aspecto ideológico que ciência e técnica assumiram, tornando-se elas próprias

forças produtivas essenciais do *capitalismo tardio*. De acordo com Habermas, nesta fase do capitalismo, criar-se-ia a ilusão de que a evolução do sistema social estabeleceria uma relação de dependência e, no limite de causa e efeito, com o desenvolvimento técnico-científico. Quando essa aparência se impõe definitivamente a formação democrática da vontade política perde suas funções em relação as questões práticas, de tal forma a ser substituída por decisões plebiscitárias acerca de equipes alternativas de administradores, de tal forma a desenvolver uma força legitimadora a partir da própria *despolitização das massas*. A ideologia da ciência e da técnica suprime a concepção de *interação* – inscrita no marco cultual da esfera simbólica; ou na esfera da *ação comunicativa*, como diagnosticara Habermas –, e se impõe como nova forma de *interação*. Seria, justamente, nesta dissolução do conceito de interação fundamentado em símbolos, que estaria à pedra angular de legitimação desta nova ordem social, visto que as *questões práticas*, as quais o cidadão deveria opinar e decidir, seriam deslocadas completamente para a esfera de tomada de decisões tecnocráticas.

Este tipo de *capitalismo regulado pelo Estado* acabou por gerar uma contradição fundamental, na medida em que a sociedade teria passado por um processo de repolitização, enquanto os cidadãos teriam permanecidos despolitizados. Ou seja, tratar-se-ia de uma fase de *acumulação do capital*, em que a produção encontrar-se-ia *administrativamente socializada*, mas a apropriação da produção se daria de forma *privada*, a partir da extração da *mais-valia*.

Para Habermas (1973), o Estado passou a ocupar centralidade nesta nova dinâmica do capital, visto que a partir dos mecanismos de regulação e intervenção, direta e indireta, no mercado, acabou por politizar as *relações de produção*. Neste sentido, os mecanismos de regulação e intervenção do *Estado* teriam alterado a forma de extração da *mais-valia*, visto que o Estado teria passado a investir capital para comprar força de trabalho indiretamente produtiva de cientistas, como forma de transformar o produto do trabalho em bens de consumo. De acordo com Habermas (1973), como para Marx o *trabalho reflexivo* caracterizar-se-ia por ser improdutivo, não se poderia a partir da *teoria social* marxiana compreender a função desta atividade no processo de valorização do capital. Neste sentido em Habermas, o *trabalho reflexivo* assumiria a forma de trabalho produtivo de tal forma a assumir uma função fundamental no processo de produção da *mais-valia* e na nova

dinâmica de *capitalismo tardio.* De acordo com a argumentação de Habermas, o *trabalho reflexivo*, encontrar-se-ia na esfera determinativa do *valor de uso*, de tal forma que não poderia assumir a forma de *trabalho abstrato*, visto que sua caracterização só poderia ser a de *trabalho concreto* e, que, portanto, não poderia ser caracterizado como mercadoria, tampouco, posicioná-lo na esfera produtiva de mercadorias Neste sentido, as categorias fundamentais da *teoria do valor-trabalho* de Marx, não conseguiriam explicar a nova dinâmica do capitalismo, na sua forma de *capitalismo tardio*, visto que não seria capaz de compreender e abarcar o fundamental, ou seja, a função que o *Estado* assume no processo de acumulação, bem como suas políticas de regulação e intervenção a partir de políticas educacionais, tecnológicas e científicas (HABERMAS, 1973, p.81-2).

De acordo com o *diagnóstico de época* de 1973 de Habermas, não existiria relações políticas entre *capital* e *trabalho*, de tal forma que necessitaria da intervenção e regulação do *Estado*, como forma de repolitizar as *relações de produção*, estabelecendo assim o preço da força de trabalho de acordo com as negociações políticas e não pelo livre movimento do mercado. As determinações políticas adquirem centralidade no cenário de *capitalismo tardio*, na medida em que os salários passam a ser determinados não mais pelo movimento e dinâmica do mercado – pela *lei da oferta e da procura* –, mas pelo *poder político* estabelecido, de tal forma que as decisões acerca do preço da força de trabalho passariam a se dar na esfera da regulamentação e intervenção estatal. Como, de acordo com Habermas (1973) a *teoria do valor-trabalho* restringir-se-ia e limitar-se-ia a esfera econômica, não ofereceria elementos capazes de explicar, tampouco compreender a dimensão da centralidade política neste processo, que passou a determinar as *relações de produção*. Nesta nova dimensão da acumulação do capital, a contradição entre *capital* e *trabalho* passou a ser neutralizada pelo *compromisso de classes* (HABERMAS, 1973, p.84).

Como a política passou a adquirir centralidade na dinâmica do *capitalismo tardio*, a questão da legitimidade do sistema político acabaria por elevar-se a condição de questão de fundamental importância, visto que quanto mais o Estado passasse a intervir e regular o mercado, tenderia a vulnerabilizar crescentemente a ideologia do *livre mercado*, enquanto expressão fundamentada no princípio da *justa troca*. Ora, se por um lado, em sociedades de *capitalismo avançado* a dinâmica do *livre mercado* legitimaria-se por si própria, sem necessitar dos mecanismos do sistema político de legitimação; por outro, em sociedades de

capitalismo tardio esta legitimidade advinda da *ideologia da justa troca* entraria em colapso, visto que necessitaria da constante intervenção e regulação do *Estado* no mercado, para corrigir suas disfunções. Neste quadro, de crise de legitimidade, o sistema político passaria a assegurar a legitimidade necessária ao Estado e ao próprio desenvolvimento do capitalismo, a partir da garantia de uma *democracia procedimental*, fundamentada no *sufrágio universal*. A garantia do rito procedimental – da *festa democrática*, como os *meios de comunicação de massa* liberal-burgueses passaram a denominar –, do qual todos participam em uma situação de igual-liberdade formal, transformou-se e se constituir em principal mecanismo de legitimação das sociedades de *capitalismo tardio*.

Se no paradigma da *teoria do valor-trabalho* a contradição fundamental se daria na relação entre *capital* e *trabalho*; no paradigma habermasiano, a contradição fundamental, emergiu a partir do *diagnóstico de época* de 1973, na medida em que defendera a tese de que a questão central encontrar-se-ia na esfera da relação entre uma *sociedade repolitizada* frente a *cidadãos despolitizados*, ou seja, o *diagnóstico* apontaria para uma opinião pública estruturalmente despolitizada. Ora, mesmo frente à difusão de valores universalistas, os indivíduos ter-se-iam sido elevados ao estatuto de cidadãos, todavia, posicionar-se-iam de forma passiva frente à distribuição desigual da riqueza socialmente produzida. Assim a participação restringir-se-ia e limitar-se-ia a *democracia formal*, exercida de tempos em tempos a partir da garantia do *sufrágio universal*. Como o público passa a ser privatizado progressivamente, visto que o cidadão não participaria do processo de formação da opinião e da vontade política, o *sufrágio universal* teria passado a expressar-se cada vez mais enquanto instrumento de dominação de elites, que teriam passado a bloquear a vida pública autônoma. Justamente neste ponto, Habermas se aproxima da leitura de Marx, no *18 Brumário de Luíz Bonaparte* (MARX, 2011). Neste contexto, a legitimadade passaria por duas questões que se inter-relacionariam: a) o crescente processo de abstenção política do cidadão, visto que o cidadão passaria a movimentar-se de acordo com seus interesses privados, de tal forma a abandonar qualquer possibilidade de discussão acerca da questão pública; e, b) a elaboração de programas de intervenção do *Estado Social*, para suprir as necessidades privadas daqueles que não poderiam fazê-lo por si só na esfera privada.

Esta questão converter-se-ia em um dos principais problemas da *renovada teoria crítica* que surgiu com a segunda geração de Habermas, ou seja, a questão da dominação e

da legitimidade, tendo como centralidade a política, passou a ser a questão central da *nova teoria crítica*. Diferentemente do modelo analítico proposto por Adorno e Horkheimer, a *teoria crítica* que nasce com Habermas passara a operar pela *centralidade da política*, bem como sua função em sociedades de *capitalismo tardio*, nas quais a intervenção e regulação do Estado emergiram enquanto mecanismos de combate as crises do sistema, mas ao mesmo tempo convertera-se em *compromisso de classes*, visto que passou a atender parte significativa das demandas sociais, pautadas pelas principais organizações trabalhistas, como: *Sindicatos* e *Partidos Políticos*. Há uma ruptura com os teóricos da primeira geração, na medida em que Habermas rompera com a tese de *capitalismo administrado*, de tal forma que passou a compreender que o processo de neutralização do *conflito de classes*, a partir de mecanismos de regulação e intervenção, racionalizaram o sistema econômico, estabelecendo-se assim a constituição de diversos mecanismos de dominação, a partir dos quais teria se estabelecido a predominância da esfera privada tanto da apropriação da produção quanto da formação da vontade política. Tratar-se-ia, portanto, de uma *democracia de massas*, na qual os cidadãos caracterizar-se-iam fundamentalmente pela apatia, passividade e apoliticidade, de tal forma a constituírem-se enquanto *clientes* do *Estado social*. Todavia, diferentemente do que pensavam Adorno e Horkheimer, Habermas apontou como superação deste estado de coisas, a abertura de processos de democratização capazes de emancipar a humanidade e superar o próprio capitalismo. O *diagnóstico* de 1973, o último diagnóstico ainda críticoe sob influências de Adorno e Horkheimer, acabou conduzindo Habermas para a constituição de uma *teoria normativa*, que abandonara a esfera do *ser* e passara a operar na esfera do *devir*.

Parte IV: questão da razão e da emancipação em Habermas.

Ao propor e constituir uma *teoria da evolução social*, Habermas teria incorporado diversos elementos lógico-metodológicos do *neopositivismo*, de tal forma a afastá-lo de Marx, quanto de Weber, aproximando-o de diversos constructos mentais desenvolvidos por Emile Durkheim. Habermas compreendera que tanto Marx, quanto Weber, teriam

desenvolvido, cada um a sua maneira e dentro de suas tradições filosóficas, uma *teoria da racionalização*, a partir da qual se poderia compreender a modernidade.

Nestes termos, a *teoria da evolução social* de Habermas, diferentemente da *ontologia do ser social* de Marx, compreendera a relação entre *agir teleológico* e *quadro institucional* a partir de uma *teoria da racionalização*, que assumiria uma dupla forma. Para fazer à crítica a *teoria social* de Marx, Habermas partira do pressuposto de que haveria processos de racionalização no plano dos subsistemas de *ação racional com respeito a fins*, no qual se encontrariam as *forças produtivas*, que no capitalismo tenderia inexoravelmente ao progresso científico e técnico. Habermas argumentara que o avanço técnico e científico por si só das *forças produtivas*, não conduziria a humanidade a emancipação, de tal forma que seria necessário suprimir a outra esfera da racionalização. Ou seja, Habermas compreendera a *teoria social* de Marx enquanto uma *teoria da racionalização*, que teria se caracterizado por apresentar certo modelo explicativo da evolução das formações sociais, a partir da elaboração e desenvolvimento de uma *teoria da evolução social*, em que o avanço das *forças produtivas* conduziriam inexoravelmente a humanidade à *emancipação*. Seria, justamente, contra esta argumentação atribuída a Marx que teria se voltado a *teoria da racionalização* de Habermas. Neste sentido, o processo de racionalização do *quadro institucional* representaria a abertura de um processo de libertação da *interação comunicativa*, que caminharia inevitavelmente no sentido da institucionalização de um tipo particular de discussões políticas, de caráter público e completamente livre de qualquer tipo de dominação. Tratar-se-ia de um processo de racionalização das normas sociais, como forma de elevar o grau de tolerância dos cidadãos, ao mesmo tempo em se observaria a diminuição progressiva dos conflitos sociais, visto que se trataria de uma forma de *interação* a partir da qual se internalizaria um conjunto de normas e valores a partir da própria reflexão (HABERMAS, 1968, p.99). Ora, nos termos postos, a emancipação proposta por Habermas, seria deslocada da esfera da *interação sistêmica* para a esfera da *interação social*, na qual estaria presente o potencial emancipatório, visto que seria orientada pela *ação* e *razão comunicativa intersubjetivista*.

Neste sentido, a superação do *capitalismo tardio* encontrar-se-ia no potencial de racionalização do *quadro institucional*, a partir do qual poderiam desenvolver-se formas de comunicação livre. Ou seja, tratar-se-ia da diferenciação entre *interação sistêmica* e

interação social, nas quais desenvolver-se-iam formas de *ações sociais* distintas. Em *Problemas de legitimação no capitalismo tardio* a questão da *teoria da racionalização* e das *crises* desdobra-se em crítica do *capitalismo tardio* e, ao mesmo tempo, enquanto *teoria da democratização*. Ao dividir o *sistema* em *subsistemas – econômico*; *político*; e, *sócio-cultural –*, Habermas compreendera que a *teoria das crises* marxiana localizava-se no *subsistema econômico*, de tal forma que careceria de elementos para explicar as crises do *capitalismo tardio*. Assim sendo, propusera, a partir de uma *teoria dupla de racionalização*, uma *teoria das crises* fundamentada na predominância dos *subsistemas político* e *sócio-cultural*, de tal forma a compreendê-la no marco da reprodução das estruturas intersubjetivas.

No *capitalismo tardio*, o fenômeno da crise passou a adquirir novos contornos e variáveis, de tal forma que seria necessário compreender o tipo de crise para se estabelecer um *diagnóstico do tempo presente*, com a finalidade de emissão de *prognósticos*. Assim a crise desdobrar-se-ia em: a) *crise econômica*; b) *crise de racionalidade*; c) *crise de legitimação*; e, d) *crise de motivação*. Tratar-se-ia da propositura de uma *dupla teoria da racionalização*, capaz de compreender e analisar as particularidades intersubjetivas das crises, o que de acordo com Habermas a *teoria das crises* marxiana seria insuficiente para fazê-lo. Neste sentido, a *teoria das crises* de Habermas colocaria-se em uma posição diametralmente oposta a *teoria das crises* marxiana, na medida em que não admitiria nenhuma possibilidade de erupção de uma *crise estrutural do capital*, nos marcos daquela teorizada por István Mészáros (1930 –). A *teoria das crises* de Habermas parece apostar em uma espécie de *politização das massas*, a partir da qual a realização do potencial de racionalização do *quadro institucional* poderia conduzir o capitalismo a uma espécie de autotransformação, de tal forma a superar tanto o *déficit de racionalização*, quanto o *déficit de legitimação e motivação*. Para Habermas, a *crise sistêmica* não surgiria do *sistema econômico*, mas dos princípios organizacionais fundamentais da sociedade: a) *econômico*; b) *político-administrativo*; e c) *normativo-cultural –*, fundamentada mais nos dois últimos do que no primeiro.

De acordo com a *teoria das crises* de Habermas, o epicentro das crises não se encontraria no *sistema*, mas no *mundo da vida*, ou seja, na esfera a partir da qual se daria as diversas formas de *interação social*. Obviamente, que a particularidade do *capitalismo*

tardio e a emergência do *Estado Social*, foram de fundamental importância para a constituição deste quadro, todavia, o movimento e a dinâmica das crises não se encontrariam na esfera *sistêmica*, mas no *mundo da vida*, no qual a crise passou a assumir um caráter cultural e psicológico. Neste sentido, o *subsistema sociocultural*, bem como a esfera da *interação social* e da *socialização*, passara a ser o centro das análises de Habermas, acerca das crises. Como os *subsistemas* são autônomos e se relacionam apenas na esfera lógico-epistêmica, Habermas defendera a tese de que a partir da cultura poder-se-ia então superar a estrutura de classes, bem como as formas de dominação e *despolitização das massas*, como forma de se chegar à emancipação.

Dentro da *teoria das crises* de Habermas a lógica de desenvolvimento das estruturas normativas fora concebida enquanto autônoma, de tal forma que somente a dinâmica de sua institucionalização dependeria das condições *sistêmicas*. Nestes termos, poder-se-ia observar no desenvolvimento das estruturas normativas o potencial surgimento de uma *ética do discurso* – principalmente nos processos de socialização dos jovens, no e a partir dos quais o *Movimento Estudantil* passou a ocupar lugar de destaque –, voltada a um tipo particular de *formação da opinião pública* e da *vontade política*, universalizáveis. Essa concepção é de fundamental importância, visto que a partir dela Habermas rompera com a concepção de *reificação*, presente nos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, e passou a conceber duas formas de *integração – integração social* e *integração sistêmica* –, a fim de sustentar uma *teoria da dupla racionalização*, que caminharia na direção do salvamento da razão liberal burguesa e do próprio *projeto de modernidade*. A construção do argumento é extremamente sutil, na medida em que na esfera fenomênica parece salvar a razão como forma de conduzir à humanidade a emancipação. Todavia, na essencialidade das coisas visara recolocar uma concepção de razão – que segundo Adorno e Horkheimer encontravam-se eclipsada e, portanto, esgotada em suas possibilidades emancipatórias –, que ao fim e ao cabo justificaria e legitimaria a idéia de um *processo civilizador* levado a cabo a partir da universalização dos princípios do *livre mercado* e da *democracia liberal*.

Nos marcos da *teoria da racionalização* de Habermas, no *capitalismo tardio* o antagonismo entre as *classes sociais* – burguesia e proletariado –, teria se tornado quimérico, devido à emergência de um tipo particular de *Estado*, que passou a adotar um conjunto de políticas de intervenção e regulação do mercado, a partir das quais teria

anulado o potencial conflito entre as classes a partir de políticas de compensações, de tal forma que teria convertido o cidadão em um mero *cliente*, que passaria a enxergar no *Estado* um mero prestador de serviços. Neste sentido, o potencial de conflito teria sido deslocado da esfera econômica para a esfera política, na medida em que teria se constituído um tipo de sociedade tecnocrática, a partir da qual teria se estabelecido um sistema de *formação da vontade e da opinião pública* de forma privada, no qual ocuparia grande relevância os *mass media*.

Ora, na *teoria social* de Habermas um dos epicentros das crises passou a ser o *sistema administrativo*, visto que o *Estado* adquirira centralidade, na medida em que passou a movimentar-se a partir de duas funções básicas: de um lado, garantir e estimular a acumulação do capital; e, de outro, garantir a *lealdade das massas*, a partir de uma política de compensações. Tratar-se-ia de um processo de politização do *Estado* a partir de duas funções antagônicas, visto que ao se converter em um dos principais agentes do desenvolvimento econômico passaria a intervir e regular os *princípios de livre mercado*, que se chocariam, inevitavelmente, com a própria ideologia de liberdade capitalista; e, ao mesmo tempo, ao criar políticas de compensações, entraria em contradição com o próprio processo de garantia e estímulo de acumulação do capital, visto que a ideologia da justa troca pressupõe a liberdade de indivíduos racionais que trocam, de forma justa, sua *força de trabalho* pelo salário negociado com os detentores dos *meios de produção*.

Neste sentido, o *Estado politizado*, tornou-se o epicentro da dinâmica e movimento do processo de *acumulação do capital* em um contexto de *capitalismo tardio*, visto que por um lado se autonomiza e anula os conflitos de classe; enquanto que por outro, passa a sofrer pressão para que submeta o conjunto de suas políticas governamentais a interesses particulares. Na medida em que o *Estado* passou a afiançar o processo de *acumulação do capital*, tornando-se seu principal agente, acabou por bloquear qualquer possibilidade de discussão pública e de democratização, visto que aquilo que Habermas denominou de *dominação anônima social* passou a privatizar a *esfera pública*, de tal forma a criar um déficit racional nas ações de Estado. Neste ponto, a teoria política de Habermas apresentara como contradição fundamental, a relação entre *capitalismo* e *democracia*. Ou seja, de acordo com a própria letra de Habermas não poderiam conviver em uma mesma formação social *democracia efetiva* e *capitalismo*. Esta contradição fundamental típica do

capitalismo tardio, a partir da qual o Estado operara – ter que garantir e estimular a acumulação do capital, ao mesmo tempo, em que precisava corrigir as disfunções da produção e acumulação capitalista, sem bloquear a ideologia da liberdade capitalista –, passou a ser a contradição fundamental e o elemento de bloqueio da constituição de uma *esfera pública* e, portanto, da própria emancipação. Trata-se de uma crítica sofisticada ao *Welfare State*, na medida em que tal característica não seria uma característica desse forma particular especifica de determinação do *Estado*, mas seria a própria natureza do *Estado liberal-burguês*.O que Habermas não compreendera fora que o intervencionismo estivera presente em todos os momentos objetivos e subjetivos de formação e desenvolvimento do Estado Moderno, de tal forma que se pode observar formas de intervenção dos Estados desde as discussões estabelecidas pelos teóricos da economia política clássica. Não se tratara de uma particularidade do *Welfare State*. A diferença fundamental, fora que as intervenções do *Welfare State*, além das tradicionais intervenções político-econômicas, possuíam um caráter social, enquanto forma de combater as crises sociais, visto que adotava um conjunto de *políticas anticíclicas* como forma de combater o desemprego e a inflação, por um lado, e um conjunto de políticas sociais por outro, para cimentar o *compromisso de classes* que permeara a *Era de Ouro* do capital.

O novo modelo de teoria crítica proposta por Habermas caminhara cada vez mais no sentido da afirmação da obsolescência da *teoria valor-trabalho*, até a sua mais profunda negação. Para tanto, argumentara que no contexto de sociedades de *capitalismo tardio* poder-se-ia observar *processos de desmercantilização*, dos quais a *teoria valor trabalho* não conseguiria oferecer respostas razoáveis, na medida em que passou a constituir-se um conjunto de *grupos sociais* de diversas matizes que se orientariam por processos de *interação* e *socialização* que se encontravam fora da esfera da *interação sistêmica*, como, por exemplo: a) os estudantes; b) os aposentados; c) os desempregados; d) as donas de casa; e) os militares; f) os presos; dentre outros. Nesta forma de *interação social*, estabelecida por *grupos sociais* que se encontrariam fora da *integração sistêmica* é que se encontraria o potencial de conflito, visto que apesar de não estarem vinculados as formas de *integração sistêmica* se encontravam submetidos as suas formas de dominação. Em larga medida a erupção dos *novos movimentos sociais* dos anos de 1960, foram explicados pela *nova teoria crítica* a partir desse modelo de análise. Não por um acaso, em seu trabalho de

1961, Habermas enxergara no *movimento estudantil* um grande potencial de emancipação, visto que tal movimento não estaria inscrito na forma de *integração sistêmica* e, portanto, questionava a legitimidade da sociedade capitalista a partir de outro tipo de *integração* e *socialização*. Ao mesmo tempo, teriam surgido diversas formas de *trabalho concreto* que negariam os pressupostos da *teoria valor trabalho*, visto que não se encontrariam na esfera de extração da *mais-valia*, ou seja, não se encontravam inscritas naquela definição de *trabalho produtivo* proposta por Marx, na medida em que se tratara de trabalhos voltados ao *valor de uso*, pois se caracterizavam por serem *reflexivos*. Dentre essas novas formas de trabalho, poder-se-ia citar: a) o setor de serviços; b) o funcionalismo público; c) a esfera da circulação; d) os gestores; e) os educadores; f) os cientistas; g) profissionais autônomos; entre outros. Neste novo quadro de *capitalismo tardio*, emergiram outras contradições nos *subsistemas político-administrativo* e *sócio-cultural*, que passaram a evidenciar os principais potenciais de conflitos, que antes se concentravam na esfera do trabalho assalariado. As funções do próprio *Estado social*, apesar de estarem voltadas para a garantia da produção e acumulação do capital, não se encontrariam na esfera da extração da *mais valia*, pois seus investimentos diretos em infraestrutura fundamentar-se-iam em uma perspectiva de *valor de uso* e não em *valor de troca*.

Neste novo modelo de teoria crítica, o *subsistema político-administrativo* apesar de jogar um papel fundamental na construção da *teoria das crises*, não explica as crises por si só, na medida em que Habermas enxergara no *subsistema sócio-cultural* os mecanismos primígenos de explicação das crises mais agudas e, portando, preocupantes. Assim, apesar da questão do *déficit de racionalidade*, produzido pelas contradições do *Estado social* ter ocupado e exercido papel fundamental na explicação acerca das crises, seu fundamento encontrar-se-ia na esfera do *déficit de motivação* e *legitimação*, ou seja, no *subsistema sócio-cultural*. Como em sociedades de tipo de *capitalismo tardio*, a *luta de classes* fora politizada e, portanto, anulada por um *compromisso entre classes*, o *Estado* tornou-se *social*, de tal forma a regular e intervir no movimento e dinâmica do mercado, como forma de corrigi-los, por um lado; e, compensar seus efeitos deletérios, a partir da adoção de um conjunto de políticas sociais, por outro. Neste novo cenário, as formas de dominação e legitimação passaram a se dar na esfera da disputa e divisão do poder, deslocando assim o potencial de conflito do *subsistema econômico* para o *político-administrativo*. Com este

deslocamento da esfera de legitimação da dominação, do *subsistema econômico* para o *subsistema político-administrativo*, a questão central passaria a ser a de um *Estado regulador e intervencionista*, que cobrara um conjunto de impostos da população (cobrado de acordo com a inserção de cada indivíduo em *estratos sociais* distintos –, isso em casos de *impostos progressivos* –, pois existem casos em que os indivíduos são taxados igualmente, independentemente de sua inserção em determinado *estrato social – impostos regressivos* –, de tal forma a onerar mais as camadas de baixa renda), e, ao mesmo tempo, este mesmo Estado organizaria e administraria seus recursos a partir de uma política de governo que priorizaria os investimentos de seus recursos em determinadas áreas em detrimento de outras.

Ora, nesse cenário de *capitalismo tardio* o aspecto tecnocrático acabou adquirindo papel fundamental, todavia, apesar de cultivar as formas determinativas de privatismo dos cidadãos na esfera da cotidianidade, não fora capaz de por si só produzir o sentido da dominação, visto que não haveria produção administrativa de sentido, como bem frisara Habermas. Assim sendo, a produção de sentidos adviria das questões culturais, que de acordo com Habermas, a sociedade capitalista não conseguiria produzir. Tratar-se-ia de uma concepção limitada e metafísica de cultura, visto que a sociedade contemporânea encontra-se hegemonizada por uma determinada forma de produzir e reproduzir, administrar e organizar a vida social, que diz respeito a *cultura capitalista*. Ou o capitalismo não pe uma cultura social? O processo de *mundialização do capital*, a partir daquilo que Gramsci denominara de *americanismo-fordismo*, mundializou a *cultura capitalista*, de tal forma a capturar e a formar a subjetividade do homem do século XXI, de tal forma a direcioná-la a perspectiva da produção e reprodução do capital. Nesse sentido, o capitalismo poderia ser compreendido enquanto uma cultura social, com vistas à universalização, que no seu processo sócio-metabólico determinara-se e expandira-se a partir da abertura de processos de aniquilamento da diversidade e homogeneização das culturas, de tal forma que sua pretensão de validade e legitimação repousaria em um processo de civilizatório com vistas à emancipação, sendo, portanto, impossível dissociá-lo da democracia moderna. A tese fundamental deste trabalho encontra-se justamente neste ponto, os princípios de *livre mercado* e *democracia liberal* relacionam-se de forma umbilical nas *sociedades modernas*, de tal forma a constituírem-se em fundamento das

pretensões de validade e legitimação do processo civilizatório ocidental. Todavia, Habermas, como um dos mais profícuos *intelectuais orgânicos* das *classes dominantes* – posicionando-se ele próprio no campo do liberalismo –, desenvolvera um tipo particular de análise que cindira definitivamente o econômico, o político e o cultural, de tal forma a criar a ilusão de uma possível contradição entre *capitalismo* e *democracia*. Nessa nova contradição, posta por Habermas, que teria acabado por bloquear o próprio desenvolvimento do projeto de modernidade e, portanto, da emancipação, a produção cultural encontrar-se-ia em uma esfera distinta, tanto da política, quanto da economia. Tais esferas acabariam por esgotar a força normativa das tradições culturais e, de acordo com a *teoria social* de Habermas, visto que sua produção ocorreria de forma natural e espontânea, sendo impossível submetê-la a *ações instrumentais* e *estratégicas*. Portanto, as tradições culturais encontrar-se-iam em uma forma determinativa que se posicionaria fora da esfera objetiva, de tal forma que possuiriam mecanismos próprios de produção e reprodução, como forma de se constituir a história e a identidade de grupos particulares. Nesse sentido, as tradições culturais em nada teriam a ver com a política e a economia. Como a cultura adquire uma existência própria e metafísica, emergiria um tipo particular de crise que Habermas denominara de *crise de legitimação*. Seria, justamente, neste aspecto que Habermas apontaria para a necessidade constitutiva de um tipo de racionalidade completamente voltada para a *ação comunicativa*.

O advento do *capitalismo tardio* acabara por constituir uma contradição fundamental para se compreender a sociedade contemporânea, ou seja, se por um lado a sociedade se repolitizou a partir da expansão da atividade estatal, que passou a atribuir funções de regulação e intervenção ao *Estado Social*, como forma de corrigir os desequilíbrios produzidos pelo *livre mercado* e pela *ideologia da justa troca*; por outro, tal intervenção e regulação estatal teria acabado por expor e colocar a nu todos os mecanismos de legitimação produzidos neste tipo de sociedade, de tal forma a impor-se um tipo particular de crise, mais especificamente a *crise de legitimação*.

Neste novo cenário, as tradições culturais passaram a ser afetadas e submetidas a processos político-administrativos de racionalização e planificação do *Estado Social*, de tal forma a intervir e alterar, diretamente, o *processo de socialização*, rompendo assim o seu processo de produção natural e espontâneo. A crise de legitimação implicaria na destruição

das tradições culturais de legitimação das normas sóciais, de tal forma a restar tão e somente à necessidade a estabilização por discussões das pretensões de validade. Tratar-se-ia, portanto, de politizar a vida cotidiana, sem submetê-la ao *privatismo dos cidadãos*. Neste ponto, a expansão dos espaços de participação passaria a ocupar lugar fundamental na teoria social de Habermas. Assim, o problema central da *crise de legitimação* encontrar-se-ia na permanência de uma estrutura de classes na esfera político-administrativa, de tal forma a fazer com que prevalecessem os interesses privados em detrimento dos interesses públicos. Tal aspecto acabaria por converter-se em *déficit de legitimação*, de tal sorte que como a dominação estabelecida não seria capaz de produzir sentido, ao mesmo tempo, em que as tradições culturais são dissolvidas, restaria ao *Estado Social* adotar um conjunto de *políticas de compensações*, como forma de legitimar-se. Habermas enxergara-se as determinações do *Welfare State* a partir deste prisma. Tal mecanismo de legitimação via políticas de compensações, teria levado as crises fiscais do Estado. Tratar-se-ia de uma equação insolúvel, na medida em que as reivindicações aumentariam progressivamente pela expansão das políticas de compensações adotadas pelo *Estado Social*, ao mesmo tempo, em que os recursos arrecadados não acompanhariam, nem seriam capazes de suprir o aumento de reivindicações. Ora, observa-se quase que uma defesa das políticas de austeridade fiscal e "diminuição" do Estado, propugnada pelos neoliberais, a partir dos famigerados mecanismos de *choque de gestão* e *leis de responsabilidade fiscal*. Ou seja, a crise dos anos de 1970 fora analisada por Habermas, a partir de determinações sócio-culturais, todavia, independentemente dos aspectos políticos e econômicos, apesar de relacionar-se com ambos em determinado momento. Habermas tem toda razão quando aponta para uma espécie de crise cultural, todavia, a compreendera de forma fenomênica, pois em sua essencialidade a crise cultural converte-se em *crise de sociabilidade* e em *regressão cultural*, como bem apontaram Adorno e Horkheimer na *Dialektik der Aufklärung*.

Nos contornos da *teoria social* de Habermas, como a dominação estabelecida carece de sentido, a adoção de um conjunto de *políticas de compensações* passou a ser a principal forma de legitimação do *Estado*, que em suas ações racionais e planificadas passara a garantir, por um lado, o processo de acumulação do capital, ao mesmo tempo, em que por outro, passaria a garantir a *lealdade das massas*. Todavia, essa expansão crescente de intervenção e regulação do *Estado*, acabou por dissolver os princípios de legitimação que o

sustentara, de tal forma a aumentar progressivamente as reivindicações por participação política nas esferas decisórias. Neste sentido, a crise desdobrar-se-ia em *crise de legitimação e motivação*, de tal forma a ameaçar a própria forma de *integração social* das sociedades de *capitalismo tardio*. A relação que o *subsistema sócio-cultural* estabelece com os *subsistemas político* e *econômico* é meramente lógico-epistemológica, na medida em que se trata de esferas distintas e autônomas, que se interseccionam somente na esfera conceitual. A própria *teoria social* de Habermas sugere o processo de *crise de sociabilidade* e de *regressão social*, entretanto, não chegara a esta definição justamente pelo *compromisso de classes* que sua *teoria social* possuíra, bem como sua *função social* de *intelectual orgânico* das *classes dominantes*, de manter a roda produtiva e reprodutiva do capital girando, a fim de alcançar a pretensa completude de um *projeto de modernidade inacabado* e a *emancipação*. Pode-se dizer que fora, justamente, com este intuito que combatera duramente os teóricos do pós-modernismo em *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, advogando a tese da necessidade imperiosa de se defender a permanecia de um determinado processo civilizatório, com vistas à racionalidade e a emancipação. Assim, a *crise de legitimação* e *motivação* acabaria por impor a retração da própria concepção de *Estado Social*.

Tratar-se-ia de uma *repolitização das relações de classe*, que teria deslocado *legitimidade* e *motivação* de um tipo de sociedade de *capitalismo tardio*, da esfera do *livre mercado* para a constituição do *poder*. Neste ponto, a *crise econômica* converter-se-ia em *crise política*, na medida em que a estruturação de classes de dominação passaria a ser desvelada e, portanto, questionada, pois a *ideologia da justa troca* passaria a não ser capaz de garantir por si só a *integração social*, sem a intervenção e regulação do *Estado*. Assim, o *Estado* assumiria a forma de dominação de classes. Seria, justamente, neste ponto que o *Estado* passaria a adquirir centralidade, visto que teria que justificar tanto a cobrança fiscal, quanto a forma de arrecadação, bem como a distribuição dos impostos coletados. Neste processo, o aspecto tecnocrático adquirira relevância e passaria a cindir *sistema administrativo*, que deveria ser técnico-racional, para administrar e organizar a arrecadação e as decisões acerca de seus investimentos prioritários, do *sistema de legitimação*.

Em sociedades de *capitalismo tardio* observa-se o estímulo e a predominância de um tipo de ação inteiramente voltada para o *privatismo dos cidadãos*. Neste sentido, o

próprio *sistema de ação* encontraria sua principal motivação nesta esfera. Assim, o *Estado* encontraria sua principal forma de legitimação, por um lado, na adoção de políticas compensatórias e restringir-se-ia a um mero prestador de serviços; e, por outro, na garantia do cumprimento de ritos institucionais, como a regularidade de eleições e o sufrágio universal. O que acabaria por evidenciar uma das principais patologias do *capitalismo tardio*, uma *sociedade repolitizada* frente a uma *opinião pública despolitizada*. Neste contexto, os *sistemas de motivação*, inscritos na esfera da ação privada, seja na perspectiva pessoal, seja na perspectiva do trabalho, a partir das quais se constituiria a déia de *sucesso* e *status social*, passariam a ser dissolvidos, devido o esgotamento das próprias tradições culturais e a incapacidade de produzir sentido, tanto do subsistema político-administrativo quanto econômico.

Pode-se dizer que o *sistema de motivação* da sociedade capitalista fora constituído a partir da relação entre a *ação privada burguesa* (individualista possessiva e utilitarista) e *ação privada pré-capitalistas* (a moral das tradições religiosas). No momento em que se esgotaram as motivações advindas das tradições culturais, a sociedade capitalista passou a carecer de motivação, devido sua incapacidade de produzir sentidos. Neste ponto, Habermas se aproximara da concepção de cultura desenvolvida por Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* e apontara para uma espécie de *crise de motivação*. Tratar-se-ia de uma idéia de *desencantamento do mundo* irreversível, em um tipo de sociedade que passaria a carecer progressivamente de sentido e motivação, devido o completo esgotamento das tradições culturais.

Em um tipo de sociedade, na qual predominaria um tipo de *ação racional com respeito a fins*, as *imagens tradicionais de mundo* tenderiam a se enfraquecer progressivamente devido a necessidade de expansão do processo de cientifização da vida social, que passou a ocorrer inclusive e fundamental no âmbito das instituições sociais, como por exemplo: a criação e organização de sistemas educacionais nacionais, com vistas a obrigatoriedade e a universalização da educação científica. Tratara-se da inevitabilidade dos processos de racionalização e secularização, que redundarariam em um *desencantamento do mundo*, no qual as *imagens de mundo mítico-religiosas* tradicionais seriam dissolvidas, pela dinâmica e movimento do *Mundo Moderno*. Para Habermas, a destruição das *imagens tradicionais de mundo*, bem como o processo crescente de

cientifização e o predomínio de *ações racionais com respeito a fins*, teria constituído um tipo de *consciência comum positivista* nas sociedades contemporâneas. A *crise de motivação* advinda deste processo de racionalização progressiva da vida social, acabou por colocar em xeque a própria *ideologia da performance*, predominante em sociedades capitalistas, visto que a universalização e obrigatoriedade do ensino escolar passou a ser uma prioridade a partir da segunda metade do século XX, de tal forma que o ensino superior passou a ser acessado de forma crescente por diversos grupos sociais, ao mesmo tempo, em que o nível de empregos decresciam. Tratar-se-ia de uma discussão que fora bem elucidada por Pierre Bourdieu (1930-2002), ainda nos anos de 1960 (BOURDIEU, 1992; 1964; 1987; 1998). Essa equação assimétrica acabou por evidenciar o aspecto ideológico de um tipo de cultura que cultivava e cultiva um tipo de ideal individualista-utilitário, a partir do qual se acreditava que se poderia ter sucesso profissional a partir do desempenho individual escolar. Ou seja, de acordo com Habermas, a *ideologia da performance* teria desmoronado em sociedades de tipo de *capitalismo tardio*, juntamente, com os princípios do *individualismo possessivo*, a partir do qual se acreditava que a realização dos interesses privados acabaria por gerar, automaticamente, o bem público.

Para Habermas, o fenômeno do *capitalismo tardio* teria feito com que a socialização estruturada no *livre mercado* perdesse força progressivamente, devido à nova posição assumida pelo *Estado Social* frente ao *mercado*, de tal forma a abrir-se novos espaços de *socialização* e *interação social*, inscritos fora da dinâmica de produção e acumulação do capital. Em tais espaços, observar-se-ia a predominância do *trabalho concreto* e a produção de *valor de uso*, tratar-se-ia, portanto, da constituição de espaços e grupos sociais localizados fora da dinâmica da extração da *mais valia* e da mercadorização. Tratar-se-ia de um novo conflito que antagonizaria os valores produzidos no e pelo *subsistema sócio cultural* com os valores inscritos no *subsistema político-administrativo* e *econômico*.

Para justificar a tese de que na contemporaneidade ter-se-ia aberto espaços no *subsistema cultural*, que não estariam submetidos à produção e a acumulação do capital, tampouco ao próprio processo de mercadorização – e neste ponto pode-se observar-se mais um ponto de ruptura com Adorno e Horkheimer –, Habermas afirmara que três elementos que se tornaram dominantes na tradição cultural moderna adquiriram relevo e merecem destaque neste processo: *a) o cientificismo*; *b) a arte pós aurática*; e, *c) a moral*

universalista. Tratar-se-ia de expressões culturais que se tornaram predominantes no *capitalismo tardio* e que passaram a bloquear, por um lado, o *subsistema político* e, por outro, o *subsistema econômico*. Neste momento, emerge no pensamento metafísico de Habermas a concepção de uma *ética comunicativa*, umbilicalmente articulada a sua *teoria da modernidade*, a partir da qual se busca explicar a relação entre tradição e modernidade a partir de um quadro analítico-conceitual que se encontra nos marcos de uma *teoria da evolução social*. Pode-se- dizer que a *ética comunicativa* de Habermas encontra-se nos marcos da *moral deontológica* kantiana, e é celebrada como um ponto emancipatório da evolução social. A partir do momento em que surge uma concepção de *ética comunicativa* no pensamento de Habermas, esta se desdobra em *teoria da normatividade*, visto que o elogio a *moral deontológica* passa a ocupar o centro da teoria social, de tal forma que a política passa a adquirir centralidade e o direito formal burguês passa a ser a expressão mais elevada e representativa desse processo.

Neste sentido, o direito formal burguês é saudado enquanto expressão da emancipação e da racionalidade, visto que os conteúdos normativos das tradições culturais tornaram-se positivos e passaram a ser a expressão justificada racionalmente de princípios universalizáveis. Neste ponto, a teoria do direito de Kant ressurge, na medida em que *legislação interna* e *legislação externa* passam a expressar-se enquanto conflito moral interior, a partir do qual o *homme* e o *citoyen*, possuem interesses contraditórios. Kant resolvera tal contradição, a partir de uma leitura individual-utilitarista da concepção de *autonomia* de Rousseau, de tal forma a torná-la puramente expressão de uma moral privada. Neste mesmo sentido, Habermas argumentara que o *capitalismo liberal*, ao cultivar a *ideologia da justa troca*, fora responsável pela efetivação de um sistema de normas universalistas. Todavia, os princípios universalistas propagados pelo *capitalismo liberal* entraram em colapso devido o fenômeno da intervenção e regulação do Estado no Mercado. Neste ponto, a crítica ao capitalismo assumiria outra face, visto que para Habermas a *modernidade inacabada* só poderia assumir formas de emancipação a partir do momento em que houvesse uma passagem racional do *direito formal burguês à moral universal política*, visto que esta seria capaz de realizar uma *ética comunicativa*, como forma de se resolver a contradição entre *legislação interna* e *legislação externa*. Para Habermas, a *ética comunicativa* elevar-se-ia e tornar-se-ia o princípio universal por

excelência, na medida em que superaria as incongruências advindas da relação contraditória entre a *legislação interna* e a *legislação externa*, de tal forma a racionalizar a relação entre moral e direito. Talvez, o ponto fundamental a se destacar seja o de que a *ética comunicativa* proposta por Habermas, em nada se diferencia da *moral deontológica* proposta por Kant, séculos antes; e que reaparece na contemporaneidade sob a forma de *theory of justice* no pensamento de Jonh Rawls e *ética do discurso* no pensamento de Habermas. O *diagnóstico de época de 1973* delinearia claramente o roteiro de estudos e pesquisa que Habermas viria a desenvolver posteriormente, e que apresentaria seus resultados naquela que talvez seja sua obra mais original e melhor acabada *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Nesta obra de 1981 – uma obra de maturidade –, Habermas conseguira tecer todos os fios e desenvolver todos os conceitos, que vinham sendo desenvolvidos durante três décadas e que apareceram de forma embrionária, pela primeira vez em sua obra de juventude: *Student und Politik* de 1961.

Ora, a partir do exposto, pode-se afirmar que a concepção de *ética do discurso* determinou-se plenamente no *diagnóstico de época de 1981*, que apontara claramente para a necessidade constitutiva de uma *Kommunikationsgemeinschaft* de todos os concernidos, a partir da qual todos os membros da *sociedade comunicativa* poderiam em uma situação ideal de fala expressar-se, bem como avaliar as pretensões de validade das normas, como forma de constituição de uma sociedade racional, na qual prevalecesse sempre o melhor argumento em detrimento dos interesses particulares.

Neste sentido, já se poderia apontar para a tese central deste trabalho, visto que há elementos suficientemente expostos para afirmar que a partir da obra *Theorie des Kommunikativen Handelns,* emergira no pensamento de Habermas uma *teoria neocontratualista,* tão sofisticada quanto complexa, com elevadíssimo grau de abstração, que adquiriu *função social dupla*: a) por um lado, buscara dissolver os fundamentos da *teoria social* que se opunha de forma mais vigorosa ao *projeto de modernidade* inaugurado pelo *modo de produção capitalista*, sustentado nos e pelos princípios universalistas do *livre mercado* e na *democracia liberal*; e, b) por outro lado, buscara revitalizar a *moral deontológica* liberal-burguesa, a partir de uma pretensa *ética do discurso*, como forma de justificar e legitimar o projeto de modernidade burguês, que no pós-guerra aparecera aos olhos do próprio *senso comum* enquanto expressão de crise social; e, que nos anos de 1970

assumira a forma de *crise estrutural do capital*. Seria justamente a partir desta dupla *função social*, que se poderia falar em um tipo particular de *neocontratualismo* voltado inteiramente para a dissimulação de uma *crise de sociabilidade*, posta aqui nos marcos da *regressão cultural*, como forma de se criar um tipo particular de convencimento em torno dos princípios universais basilares do projeto de modernidade liberal-burguês: o *livre mercado* e a *democracia liberal*.

Na esteira dessa *dupla função social*, fora que Habermas observara a necessidade de se estabelecer e elaborar dura crítica contra o pensamento pós-moderno. Tal empreendimento fora realizado com sucesso em *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, a partir da qual tentara atribuir racionalidade a um projeto civilizatório completamente esgotado e inteiramente voltado a produção de desrazão. Todavia, fora concebido enquanto obra fundamental e crítica ao pensamento irracional, de tal forma a manter o Ocidente nos trilhos da civilização e da racionalidade. As conclusões apressadas, que analisaram a obra pela obra, sem interligá-la a *teoria social* de Habermas, acabaram por elevar Habermas a bastião de defesa da racionalidade e da civilização Ocidental. Entretanto, tais conclusões foram incapazes de captar toda a problemática da *teoria da modernidade* de Habermas, bem como sua *função social* em um contexto de *crise de sociabilidade*, com vistas à *regressão cultural*.

O *neocontratualismo* habermasiano fundamentar-se-ia a partir de um tipo particular de constituição de uma *Kommunikationsgemeinschaft*, a partir do qual sua justificação e legitimação encontrar-se-iam justamente no assentimento de todos os concernidos, de tal forma a sustentar-se em uma *teoria do reconhecimento*, que garantiria a todos os membros da comunidade comunicativa, em uma situação ideal de fala, problematizar contrafactualmente o acordo estabelecido, visto que o reconhecimento racionalmente motivado poderia justificar e legitimar as pretensões de validade das normas. Tratar-se-ia da propositura de um sistema de direitos flexível, que poderia ser alterado de acordo com a problematização contrafactual de grupos sociais que se sentissem prejudicados. Ora, em um contexto de *crise de sociabilidade*, com vistas à *regressão cultural*, só seria possível garantir o mínimo de estabilidade social, a partir da flexibilização de um *sistema de direitos* rígido, que ao fim e ao cabo, fora e continua sendo responsável pela administração e organização de uma *sociedade de classes*, extremamente desigual. Justamente por isso que

a *ética do discurso* converte-se em *teoria da normatividade*, pois necessita efetuar a passagem dita racional do *direito formal burguês à moral universal política.* Neste cenário, não seria possível defender a tese de um direito puro, como fizera Hans Kelsen (1881-1973). Tratar-se-ia, portanto, de flexibilizar o *sistema de direitos* e submetê-lo as decisões políticas. Talvez, esteja neste ponto a principal discordância entre John Rawls e Jürgen Habermas.

Na *teoria do reconhecimento* de Habermas, emerge a idéia de que o reconhecimento racionalmente motivado da pretensão de validade das normas de ação fundamentar-se-ia em uma *ética do discurso*, que posicionaria todos os concernidos em uma situação de igual liberdade discursiva, a partir da qual prevaleceria a racionalidade e, portanto, o *princípio do melhor argumento*. Neste sentido, as normas instituídas seriam justificadas e legitimadas racionalmente, visto que o consenso instituído fora alcançado comunicativa e discursivamente por um processo argumentativo racional e, portanto, constitutivo de uma formação discursiva da *vontade racional* garantidora de princípios universalizáveis.

A crítica que Habermas fizera ao capitalismo assumira um caráter de crítica resignada, na medida em que a restringira a esfera das estruturas normativas, ou seja, limitara-se a esfera da *ética do discurso* e a idéia de aceitação de pretensões de validade de normas de ação universalizáveis. Diferentemente, de seus mentores da primeira geração da *Escola de Frnakfurt*, Habermas desenvolvera uma crítica à ideologia no âmbito da lógica, sem nenhuma relação com a realidade social. Assim, a emancipação encontrar-se-ia na esfera do *Auflärung*, do uso público da razão kantiano, todavia sem os fundamentos da *Dialektik.* Ou seja, há um reconhecimento por parte de Habermas de que o *capitalismo tardio* fundamentara-se em uma *sociedade de classes*, orientada e dinamizada por processos de *apropriação privada da riqueza social*, que se fundamentam em uma concepção de ação particular, de caráter eminentemente privada, portanto, impossível de se tornar universalizável, na medida em que bloqueou o processo constitutivo de uma *democracia efetiva*. Seria justamente neste sentido que se encontraria a contradição fundamental do *capitalismo tardio*: *democracia efetiva* x *capitalismo*.

A propositura do paradigma da *ética comunicativa* caminharia no sentido de superação desta contradição, na medida em que se orientaria por uma perspectiva de

estruturas normativas voltadas inteiramente a realização do potencial de democratização da formação pública e da vontade política, de tal forma a superar o processo de *despolitização das massas*, imposto por uma forma de dominação orientada para a garantia de interesses privados. Neste sentido, a *ética do discurso* assumiria a forma de uma *teoria da democratização*, como forma de superação do *capitalismo tardio* e a realização da *democracia efetiva*. De acordo com a *teoria da democratização* de Habermas, o processo de mudanças e transformações não passaria pelo processo de rupturas profundas – típicas de *revoluções sociais* –, mas se encontraria nos marcos da própria estrutura normativa, que a partir da realização do potencial de democratização de formação pública e da vontade política, desbloquearia os processos de democratização e se superaria as contradições do capitalismo. Como se pode observar a *teoria da democratização* de Habermas propugnara um tipo de revolução – *revolução política* –, que se restringiria e ocorreria nos limites das estruturas normativas institucionais. Extemporânea por natureza, a *teoria social* de Habermas propusera uma *teoria política* em um quadro social de profunda *crise de sociabilidade* e *regressão cultural*, que exigiria inapelavelmente uma *revolução social*.

Importante destacar que a contradição fundamental apontada por Habermas, entre *democracia efetiva* e *capitalismo*, encontrar-se-ia inscrita no *diagnóstico de época* de 1973, contexto em que se efetivara de forma definitiva uma profunda mudança no processo de acumulação do capital, que faria com que a cultura e os direitos sociais regredissem a condições próprias das formações econômicas pré-capitalistas, caracterizadas essencialmente por aspectos antidemocráticos e antipopulares. Pode-se dizer que este *diagnóstico de época de 1973*, talvez seja o que há de mais radical em sua *teoria social*, visto que apontou claramente para a impossibilidade de convivência entre *democracia efetiva* e *capitalismo*. Essa posição mais radical de Habermas se amainaria nos anos subseqüentes, na medida em que se constituía em sua *teoria social* uma *teoria da democracia* – que se poderia observar de maneira plena em sua obra *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskursteheorie des Rechits und des demokratische Rechitstaats*, de 1992. Em sua *teoria da democracia* a questão da superação do capitalismo desaparece, e o novo *diagnóstico de época de 1992* apontara para a convivência pacífica entre tais determinações sociais. Em um contexto de *hegemonia civil* plena das *classes dominantes* o discurso de superação do *capitalismo tardio* pela realização de uma *democracia efetiva*, dá

lugar a uma *teoria da democracia* conciliatória, inscrita nos marcos da administração e organização das desigualdades. No *diagnóstico de época* dos anos de 1990, a questão fundamental que caracteriza as *sociedades de classes* no *capitalismo tardio,* ou seja, a *apropriação privada da riqueza social* deixa de ser o centro das discussões acerca das transformações necessárias, de tal forma a focar a análise apenas no potencial de formação pública e da vontade política. Assim, a *democracia efetiva* – que fazia um elogio a ampliação da participação e deliberação popular, bem como a superação do capitalismo –, presente no *diagnóstico de época de 1973* dá lugar a uma *democracia puramente formal* no *diagnóstico de do tempo presente* de 1992.

Conclusão:

Este quadro-analítico da obra de Habermas tornou-se necessário, na medida em que expõe como as principais categorias e chaves-de-leitura da *teoria social* de Habermas foram forjadas, de tal forma a observar o diálogo e o debate que estabelece com os principais teóricos da modernidade e da contemporaneidade, ao mesmo tempo em que segue cronologicamente a evolução de suas categorias e sua movimentação político-intelectual no campo da realidade objetiva. Como fora apontado, com a maturidade, Habermas, se identificara cada vez mais com os princípios do *livre mercado* e com a *democracia liberal*. Na medida em que tais princípios se consolidam em sua *teoria social*, passa a ser reconhecido e a ocupar a posição destacada de principal *intelectual orgânico* das *classes dominantes*. Não por um acaso sua obra desfrutara e desfruta de grande vitalidade, pelo menos desde o lançamento de *Theorie des Kommunikativen Handelns*, em 1981. Com o passar dos anos e a chegada da maturidade, os aspectos e influencias críticas advindas de seus mentores da primeira geração da *Escola de Frankfurt*, passaram a dar lugar, progressivamente, a uma *teoria social* conservadora, que visara conciliar o ideário de *democracia efetiva* com os princípios do *capitalismo tardio*.

Conclusão

Buscou-se demonstrar ao longo deste trabalho que existe uma *teoria neocontratualista* na obra de Habermas. Pode-se dizer que a questão *neocontratualista* começa a ganhar contornos na medida em que sua obra transita da *centralidade da categoria trabalho* – elemento fundamental nas *teorias sociais* de Adorno e Horkheimer –, para a *centralidade da categoria política*. Este processo começara a apresentar seus rudimentos em *Student und Politik* de 1961 e foi se aprofundando ao longo de sua trajetória político-intelectual. Todavia, somente três décadas mais tarde é que se poderia afirmar a existência de um *neocontratualismo* em sua *teoria social*, na medida em que se completaria uma *teoria da modernidade* e da *dupla racionalização*, que estariam interligadas umbilicalmente ao princípio e fundamento constitutivos de uma *ação comunicativa* inteiramente voltada ao *entendimento* e a produção de *consensos*. Assim, a obra da maturidade de Habermas - *Theorie des Kommunikativen Handelns –*, caracterizar-se-ia pela completude de sua *teoria social*, bem como, pela inflexão de seu pensamento que abandonaria a dualidade presente em suas obras anteriores e incorporaria definitivamente os princípios universais do projeto de civilização burguês: *a) livre mercado;* e, *b) democracia liberal*. Seria, justamente, a incorporação desse núcleo que definiria e completaria o *neocontratualismo* de Habermas, como propositura de um *liberalismo renovado*. Na medida em que o *liberalismo renovado* se firma enquanto alternativa de completude do *projeto de modernidade* e de *racionalização*, pode-se dizer que se abre espaço a um tipo particular de *apologética burguesa* que encaminharia a *teoria social* do filósofo alemão ora em questão para a esfera da *regressão cultural*.

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

Referencias primária "a"

HABERMAS, Jürgen. *Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen.* Bewusstsein Frankfurter Studenten, Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag. 1961.

_____. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie", (Et. Alli)*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.

_____. "Die Scheinrevolution und ihre Kinder – Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend". In: ABENDROTH, W. & NEGT, O. *Die Linke antwortet Jürgen Habermas*. Frankfurt: Europäische Verlansanstalt., 1968.

_____. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1973.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns* (Bd. 1: *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*; Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. A Reply to my critics. *In: THOMPSON, J. e HELD, D.* (Org.). *Habermas: Critical Debates*. Londres, Macmillan Press: 1982.

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

_____. *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Frankfurt am Main, 1985.

_____. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. 3. ed. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, p. 120.

_____. *Teoria y Praxis: estúdios de filosofia social*. – Madrid: Tecnos, 1987a.

_____. *Logique des sciences socaliales et autres essais*. – Paris: Presses Universitaires de France, 1987b.

_____. *Le discours philosophique de la modernite*. – Paris: Grimaud, 1988a .

_____. Discusion con Niklas Luhmann: teoria sistêmica de la sociedad o teoria critica de la sociedad? *In. Logica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988b.

_____. *Teoría de la acción comunicativa, racionalidad de la acción social y racionalización social*. Madri: Taurus: 1988c.

_____. *Teoría de la acción comunicativa, crítica de la razón funcionalista*. Madri: Taurus: 1988d.

_____. *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*, Frankfurt am Main ,1990a.

_____. *Moral consciousness and comunicative action*. – Cambridge: The Mitt Press, 1990b.

_____. The Dialectics of rationalization. In: DEWS, P. (Org.). *Autonomy and Solidarity*: *interviews with Jürgen Habermas*. London - New York: Verso: 1992a.

_____. "Entgegnung" *in* HONNETH, A & JOAS, H. (orgs). *Kommunikatives Handeln*: *Beiträge zu J. Habermas « Théorie des kommunikativen Handelns ». Erweiterte und aktualisierte Ausgabe,* Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2003, pp. 327-405.

_____. *Justification and aplication: remarks on discourse ethics*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1993b.

_____. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge. The MIT Press, 1996.

_____. *Droit e morale*. Paris, Le Seuil, 1997.

_____. L'integration republicaine: essais de theorie politique. Paris, Fayard, 1998.

Referências primárias "b"

HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência enquanto ideologia. *In: Textos Escolhidos*. – São Paulo: Abril Cultural. (Col. Os Pensadores, vol.48). p.303-333, 1975.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. – São Paulo Brasiliense, 1976.

_____. *Conhecimento e interesse*. – Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense: 1983.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *Dossiê Habermas: Novos estudos CEBRAP* n.18. São Paulo: 1987c.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

_____. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática. Trad. Márcio Suzuki. *In. Estudos Avançados*. São Paulo, vol.3, nº07, set./dez., pp.04-19, 1989b.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.

_____. Modernidade – Um Projeto Inacabado. In: Arantes, O. e Arantes, P. (Org.). *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Ed. Brasiliense: 1992b.

_____. *Passado como futuro*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Entrevistador: Michael Haller. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993a.

_____. Três modelos normativos de democracia. Trad. Gabriel Cohn e Alvaro de Vitta. *In. Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, nº36, pp. 39-53, 1995.

_____. Acerca da autocompreensão da modernidade. In: *A Constelação pósnacional*. São Paulo: Ed. Littera-Mundi: 2001a.

_____. *Textos e contextos*. Lisboa: Instituto Piaget: 2001b.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Ed. Martins Fontes: 2002.

_____. *A ética da discussão e a questão da verdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. – 2ªed. –. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume I. Trad. Fávio Beno Siebeneichler. – 2ªed. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2010.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume II. Trad. Fávio Beno Siebeneichler. – 2ªed. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011.

_____. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. Volume I. Trad. Paulo Astor Soethe. – São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Volume II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. – São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialetica do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida – Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ANDERSON, P. *As Origens da pós-modernidade.* Rio de Janeiro: Ed. Zahar: 1999.

_____. *Afinidades Seletivas.* Trad. Paulo César Castanheira. – São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. Balanço do neoliberalismo. *In. Pós-neoliberalismo*. Org. Emir Sader e Pablo Gentili. 8ªed. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

APEL, K. O. *L'Éthique à l'age de la sciense: L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondementes de l'éthiques*. Lille. Presses Universitaires de Lille, 1987.

_____. Is intentionality more basic than linguistic meaning? *In. Jonh Searle and his critics*. 1991, p.31-55.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Da revolução.* São Paulo: Ática, 1988.

ALTABLE, María Pilar González. Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien). *In: Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. n. 17-18. Madrid: Universidad de Alicante, 1995. p. 117-36.

AUDARD, Catherine. Introdução: John Rawls e o conceito do político. *In. RAWLS, John. Justiça e democracia*. Trad. Irene A. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

AUSTIN, J. L. *Linguagem e Ação: da filosofia analítica à lingüística pragmática*. – Lisboa: Materiais Críticos, 1983.

_____. *Quando dizer é fazer*. – Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AZEVEDO, Maria Carolina Meira Mattos Vicente de. *A escolha dos princípios de justiça na obra Uma Teoria da Justiça de John Rawls*. – Campinas-SP: [s. n.], 2007.

BARATTA, Giorgio. *As rosas e os Cadernos: o pensamento dialógico de Antonio Gramsci*. – Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

BENSAÏD, D. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo: 2008.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

_____. *As ideologias e o poder em crise*. Trad. João Ferreira. – Brasília: UnB, 1999.

_____. *Diário de um século: Autobiografia*. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. – Rio de Janeiro: Campus, 1998.

_____. *Direita e Esquerda*: razões e significados de uma distinção política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: UNESP, 1995.

_____. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad. Alfredo Fait. 4ªed. – Brasília: UnB, 1997.

_____. *Direito e Poder*. Trad. Nilson Moulin. – São Paulo: UNESP, 2008.

_____. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. Trad. Luis Sérgio Henrique e Carlos Nelson Coutinho. – São Paulo: UNESP; Brasiliense, 1989.

_____. *Liberalismo e Democracia*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 3ª ed. – São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. *Nem com Marx, nem contra Marx*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – São Paulo: UNESP, 2006.

_____. *O Futuro da Democracia*: uma defesa das regras do jogo. Trad. Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

_____. *O marxismo e o Estado*. Trad. Federica L Boccardo, Renée Levie. – Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *O problema da guerra e a vias da paz*. Trad. Álvaro Lorencini. – São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *Qual socialismo? Debate sobre uma alternativa*; Trad. Iza de Salles Freaza – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

_____. *Teoria da norma jurídica*. Trad. Fernando Pavan Baptista e Ariani Bueno Sudatti. 3ªED. – Bauru-SP: EDIPRO, 2005.

_____. *Teoria do Ordenamento Jurídico.* Trad. Maria Celeste C. J. Santos. 10ªed. – Brasília: UnB, 1999.

BOEIRA, Nelson. Sobre a deliberação em questões públicas. In Nythamar Fernandes de Oliveira e Draiton Gonzaga de Souza. **Justiça e Política.** Homenagem a Otfried Hoffe. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BORDIEU, Pierre. *A reprodução*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

_____. *Les Héritiers*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964.

_____. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1987.

_____. *Escritos de Educação.* Petrópolis: Vozes, 1998.

BRENNER, Robert. *O boom e a bolha.* Trad. Zaida Maldonado. – Rio de Janeiro: Record, 2003.

BURKE, Peter. *A escrita da história*. – São Paulo: UNESP, 1992.

CALLINICOS, *Contra o post-modernismo*. Compostela: Ed. Laiovento: 1995.

CERRONI, Umberto. *Teoria do partido político***.** São Paulo: Livraria Editora Ciências, 1982.

CHOMSKY, N.; SCHULZ, W.; BONASSO, M. *Terrorismo de Estado*. Txalaparta, Navarra, España, 1990.

CITTADINO**,** Gisele**.** Pluralismo, direito e justiça distributiva – elementos da filosofia constitucional contemporânea. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1999.

COLLIOT-THELÈNE, C. *Habermas, leitor de Marx e de Max Weber*. In: Revista Crítica Marxista n.12. São Paulo: Ed. Xamã, p.41-58: 2001.

CROZIER, Michel J.; HUNTINGTON, Samuel P. & WATANUKI, Joji. *The crisis of democracy: report on the governability of democracies to the Trilateral Comission*. Nova York, New York University Press, 1975.

COHN, Gabriel. Esclarecimento e ofuscação: Adorno e Horkheimer hoje. *In. Lua Nova. Revista de Cultura e Política*. São Paulo, nº43, pp. 05-24, 1998.

COLLINGWOOD, R. G. *A ideia da história*. Lisboa: Presença, 1986.

COUTINHO, Carlos Nelson. *A democracia como valor universal*. – São Paulo: Ciências Humanas, 1980.

_____. *Contra a corrente: ensaios sobre democracia e socialismo*. – 2ªed. – São Paulo: Cortez, 2008a.

_____. *Marxismo e Política: a dualidade de poderes e outros ensaios*. 3ªed. – São Paulo: Cortez, 2008b.

_____. *O estruturalismo e a miséria da razão*. – 2ªed. – São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

DA HORA PEREIRA, Leonardo Jorge. A noção de capitalismo tardio na obra de Jürgen Habermas: em torno da tensão entre capitalismo e democracia. - Campinas, SP : [s. n.], 2012.

DAHL, Robert A. A critique of the ruling elite model. *In. American Political Science Review*, 52 (2). 1958, pp. 463-469.

_____. *Who governs? Democracy and power in an American city*. New Haven, Yale University Press, 1961.

_____. *Polyarchy: participation and opposition*. New Haven, Yale University Press, 1971.

_____. *Um prefácio à teoria democrática*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989a.

_____. *Democracy and its critics*. New Haven: Yale University Press, 1989b.

_____. *Um prefácio à democracia econômica*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

_____. A democratic paradox? *In. Political Science Quaterly*, 115 (1), 2000, pp. 35 40.

_____. *Poliarquia: participação e oposição*. Trad. Celso Mauro Paciornik. –São Paulo: EDUSP, 1997.

DESCARTES, René. Meditações. In. *Col. Os Pensadores.* Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. – São Paulo: Abril, 1973.

DEL ROIO, Marcos. *O império universal e seus antípodas.* – São Paulo: Ícone, 1998.

_____. O Movimento Socialista do Século XXI: A experiência italiana de Refundação Comunista. *In* GALVÂO, Maria & OTAL, Andréa. *Marxismo e socialismo no século XXI*. – São Paulo: Xamã, 2005, p.71-81.

_____. *Os prismas de Gramsci*. – São Paulo: Xamã, 2005.

DWORKIN, Ronal. Los derechos en serio. Traducción de Marta Gustavino. 2. ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1989. (Ariel Derecho).

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. – São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

_____. *Da Divisão do Trabalho Social*. – São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

EAGLETON, T. *As Ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar: 1998.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos.* Trad. Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. *O processo civilizador: Uma História dos Costumes*. Trad. Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização.* Trad. Ruy Jungmann. – Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. *Sobre o Tempo*. Trad. Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

_____. *Sociedade de Corte.* Trad. – Rio de Janeiro, Zahar, 2008.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. B. A. Schumann. – São Paulo: Boitempo, 2008.

EVANGELISTA, J. E. *Teoria social pós-moderna: introdução crítica*. Porto Alegre: Ed. Sulina: 2007.

FELIPE, Sônia T. (Organização, introdução). Justiça como eqüidade – fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas). Anais do Simpósio Internacional sobre Justiça. Florianópolis: Insular, 1998.

_____. The Original position. In: DANIELS, Norman (editor). Reading Rawls – critical studies of A Theory of Justice. New York: Basic Books, 1973. p. 16-52.

FIORI, José Luís. Globalização, Hegemonia e Império. In. TAVARES, M. C. e FIORI, José Luis (Org.). *Poder e Dinheiro: uma economia política da globalização*. – São Paulo: Vozes, 1997.

FREITAG, B. *Teoria crítica ontem e hoje.* São Paulo: Brasiliense: 2004.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. *Uma arqueologia das ciências humanas*. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. Qu´est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. *Bulletin de la Societé Française de Philosophie*, Année 84, nº. 2, Avril-Juin, 1990.

FOUCAULT, M. Un Cours Inédit. *Magazine Littéraire*, nº 207, mai 1984. Texto republicado em *Dits et Écrits*, vol. V. Paris: Gallimard, 1994.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Trad. Auly de Soares Rodrigues. – Rio de janeiro: Rocco, 1992.

GIDDENS, A. Razón sin revolución? In: *Habermas y la modernidad*. Madrid: Ed. Cátedra: 1988.

GOUNET, T. *Fordismo e toyotismo na civilização do automóvel*. São Paulo: Boitempo: 1999.

GUESS, R. *Habermas e a escola de Frankfurt*. Campinas: Ed. Papirus: 1988.

GUILLARME, Bertrand. Rawls et le libéralisme politique. In: Revue Française de Science Politique. Volume 46: Pluralisme, Justice, Égalité – de lémpirique au philosophique dans l´étude de la démocratie, n. 2, abr. 1996. p. 321-43.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Ed. Loyola: 2008a.

_____. *O neoliberalismo*. Trad. Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. – São Paulo: Loyola, 2008b.

HAYEK, Friedrich. *O caminho da servidão*. Porto Alegre: Globo, 1977.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEGEL, George Wilhelm Friedrich. A Sociedade Civil. In. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº06. Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2003.

_____. Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio (1830) (vol. III). Trad. Paulo Meneses. – São Paulo: Loyola, 1995.

_____. Fenomenologia do espírito (I e II). Trad. Paulo Meneses. – Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.

_____. Introdução à Filosofia do Direito. In. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº10. Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2005.

_____. O Direito Abstrato. In. Col. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução, nº05. Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 2003.

_____. O Estado. In. Col. Textos Didáticos, nº32. Trad. Marcos Lutz Müller. – Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 1998.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 6ªed. – São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos Extremos* Trad. Marcos Santarrita. – São Paulo: Companhia Letras, 1995.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. – São Paulo: Editora 34, 2003.

HORKHEIMER, M. *Théorie Traditionnelle et Théorie Critique*, Paris : Gallimard, 1996

GRAMSCI, Antonio. *Os cadernos do cárcere. Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce.* (vol.1); 3ªed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____. *Os cadernos do cárcere. Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. (vol.2); Trad. Carlos Nelson Coutinho. 3ªed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

_____.*Os cadernos do cárcere. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política*. (vol.3); Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique, Marco Aurélio Nogueira. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. *Os cadernos do cárcere. Temas da Cultura. Ação Católica. Americanismo e fordismo.* (vol.4) Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

_____. *Os cadernos do cárcere. Risorgimento. Notas sobre a história da Itália.* (vol.5) Trad. Luiz Sérgio Henrique. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

_____. *Os cadernos do cárcere. Literatura. Folclore. Gramática.* (vol.6) Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

JAMESON, F. *Pós-modernismo: A lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ed. Ática: 2007.

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

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Mourão. – Lisboa: Ed.70, 2008. (p.129-185).

_____ *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.

_____. Crítica da razão pura. In. *Col. Os Pensadores.* Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. – São Paulo: Abril, 1999.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Antonio Pinto de Carvalho. – São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. *Introdução ao estudo do direito: doutrina do direito*. Trad. Edson Bini. – Bauru-SP: Edipro, 2007.

_____. *Metafísica dos Costumes.* 2ªed. Trad. Edson Bini. – Bauru-SP: Edipro, 2008.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado*. Trad. Luís Carlos Borges. 3ª ed. –São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KIRCHHEIMER, Otto. The Transformation of Western European Party Systems. *In: LAPALOMBARA, Joseph; WEINER, Myrar. Political Parties and Political Development*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

KOFLER, L. *Contribución a la historia de la sociedad burguesa.* Buenos Aires: Amorrortu editores: s/d.

_____. A passagem do idealismo subjetivo ao idealismo objetivo. In: *História e dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: 2010.

LENIN, Vladimir Ilich. *Que fazer?* São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LEONTIEV, A. N. *Atividade, Consciência e Personalidade*. Trad. Maria Silvia Cintra Martins. 1978.

_____. *O desenvolvimento do psiquismo*. – Lisboa: Livros Horizonte, 1978.

LOCKE, John. Ensaio acerca do entendimento humano. Trad. Anoar Aiex. *In. Col. Os Pensadores* – São Paulo: Abril, 1999.

LOSURDO, Domenico. *Democracia ou Bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. – Rio de Janeiro: UFRJ/São Paulo: UNESP, 2004.

LIPSET, Seymour Martin. *Political man: the social bases of politics*. Reedição. Garden City, Anchor Books, 1963.

LOPARIC, Zeljko. *A semântica transcendental de Kant*. – Campinas: Unicamp/Coleção CLE, 2000.

_____. "Heurística kantiana", In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. v. 5. 1983, pp. 73-89.

_____. "Sobre a interpretação de Rawls do fato da razão**".** In: Filipe (Org.): *Justiça como eqüidade. Fundamentação e interlocuções polêmicas (Kant, Rawls, Habermas).* – Florianópolis: Insular, 1998, pp. 73-85.

LÖWY, M. *Habermas e Weber*. In: Revista Crítica Marxista n.9, São Paulo: Ed. Xamã: p.69-86: 1999.

LUKÁCS, György. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Grijalbo: 1963.

_____. *El asalto a la razon: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. Wenceslao Roces. – Barcelona-México: Grijalbo, 1972.

_____. *Ontologia do Ser Social:* A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel. São Paulo: Ed. Ciências Humanas: 1979.

_____. O jovem Hegel. Os novos problemas da pesquisa hegeliana. In: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ: 2007.

_____. *História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. – 2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Marxismo e Teoria da Literatura.* Trad. Carlos Nelson Coutinho. – Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

_____. *Socialismo e democratização: escritos políticos 1956-1971*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Neto. –Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio: 2002.

MANDEL, E. *A crise do capital: os fatos e sua interpretação marxista*. São Paulo: Ed. Ensaio: 1990.

_____. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril cultural: 1982.

MANNHEIN, Karl. *Ideologia e Utopia.* Rio de Janeiro: Globo, 1956.

_____. *Liberdade, poder e planificação democrática.* São Paulo: Mestre Jou, 1972.

MANIN, Bernard. *The principles of representative government*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

MARSHALL, Thomas Humprey. *Citizenship and social class and other essays.* Cambridge: CUP, 1950.

MARX, KARL. Glosas críticas marginais ao artigo: O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano. *In. Revista Práxis p.68-91*. – Belo Horizonte-MG: Práxis, 1995.

_____. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle; Nélio Schneider; e, Luciano Cavini Martorano. – São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *A questão judaica*. Trad. Silvio Donizete Chagas. 4ªed. – São Paulo: Centauro, 2002a.

_____. *Manuscritos econômicos filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. – São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. – São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O 18 brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. *A guerra civil na França*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *Grundrisse*. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2011c.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *O Capital*. Trad. Rubens Enderle. – São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. – São Paulo: Boitempo, 1998.

_____. A sagrada família. Trad. Marcelo Backes. – São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *Lutas de Classes na Alemanha*. Trad. Nelio Schneider. – São Paulo: Boitempo, 2010.

MAZZEO, Antonio Carlos. *O vôo de Minerva: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no Ocidente Antigo*. – São Paulo: Boitempo; UNESP, 2009.

MEADE, J. E. *Liberty, equality and efficiency*. Nova York: New York University Press, 1993.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Trad. Ester Vaisman. – São Paulo: Boitempo, 2008.

MICHELS, Robert. *Os Partidos Políticos*. – Trad. Hamilton Trevisan. São Paulo: Senzala, [19-].

MILIBAND, Ralph. *O Estado na sociedade capitalista*. – Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MILLS, C. Wright. *A elite do poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MORAES, Reginaldo C. A democracia mal-comportada: a teoria política do neoliberalismo econômico. *In. Universidade e Sociedade*. Ano VI, nº11, jun.1996, pp.121-129.

_____. *Neoliberalismo.* – São Paulo: SENAC, 2001.

MOSCA, Gaetano. Elementi di Scienza Política. Torino, Unione Tipográfico-editrice torinense, 1982.

MÜHL, Eldo Henrique. Crítica à racionalidade Instrumental. In. *CENCI Ângelo (org). Ética, Racionalidade e modernidade.* – Passo Fundo: EDIPUPF, 1996, p. 61-118

NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis. In: *Revista Serviço Social e Sociedade*. n.44. São Paulo: Cortez: 1994.

_____. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. São Paulo: Ed. Cortez: 1995.

_____. G. Lukács: um exílio na pós-modernidade. In: *Marxismo impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. Ed: Cortez: 2004.

_____. Posfácio. In: *O estruturalismo e a miséria da razão*. São Paulo: Ed. expressão popular: 2010.

NETTO, J. P.; BRAZ, M. *Economia Política: uma introdução crítica*. São Paulo: Ed. Cortez: 2006.

NOBRE, M. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34: 2003.

NOBRE, M. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

_____., *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____., "Max Horkheimer: A teoria crítica entre o Nazismo e o Capitalismo Tardio". I*n Curso Livre de Teoria Crítica.* Campinas: Papirus, 2008.

NOBRE, M., & WERLE, D., "Apresentação ao Dossiê Tolerância" *in Revista Novos Estudos*, n. 84, São Paulo: CEBRAP, 2009, pp. 5-12.

O'DONNELL, Guillermo. Democracia delegativa? *In. Novos Estudos Cebrap*, 31, 1991, pp. 25-40.

OLIVEIRA, M. A. *A filosofia na crise da modernidade*. São Paulo: Ed. Loyola: 1989.

OSTROGORSKI, Moisei. *Democracy and the Organization of Political Parties*. vol I. England. New Jersey: Transaction Publisher, 1982.

_____. *Democracy and the Organization of Political Parties*. vol.II: the United States. New Jersey: Transaction publisher, 2009.

PARETO, Vilfredo. Trattato di Sociologia Generale. Firenze, Barbera, 1916, 2 vol.

_____. Manual de Economia Política. Tradução de João Guilherme Vargas Netto. 2ª ed., São Paulo, Nova Cultural, 1987.

PIAGET, J. *L'épistemologie genétiqué*. – Paris: Presses, Universitaire de France. 1970.

POLLOCK, F. State Capitalism: Its Possibilities ans Limitations. *In* ARATO, A., *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford:Blackwell, 1978.

POULANTZAS, Nicos. *Pouvoir politique et classes sociales*. Petite collection v.01 e 02. – Paris: François Maspero, 1972.

PRZEWORSKI, Adam. A falácia neoliberal. *In. Lua Nova.* Nº28-9, 1993, pp.209-225.

_____. *Capitalismo e social-democracia*. Trad. Laura Teixeira Motta. – São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachussetts: Harvard University Press, 1971.

_____. *Liberalismo político.* México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____. *Uma teoria da justiça.* – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ROUANET, Luiz P. "O debate Habermas-Rawls de 1995: uma apresentação", *In: Reflexão*, ano XXV, 78 (2000), p. 111-117.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. – São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SCHUMACHER, Aluísio Almeida. *Comunicação e Democracia: fundamentos pragmático-formais e implicações jurídico-políticas da teoria da ação comunicativa*. – Campinas-SP: [s.n.], 2000.

SCHUMPETER, *Joseph. Capitalismo, Socialismo e Democracia*. Trad. Sérgio Góes de Paula. – Rio de Janeiro: Zahar, 1984.

SEARLE, J. R. *Speech acts*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

_____. *The phifosophy of language*. – London: Oxford University Press, 1971.

_____. Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts. *In. John Searle and his Critics*. 1991 pp. 81-102.

SILVA, Marcelo Lira. *O neocontratualismo de Norberto Bobbio e John Rawls em um contexto de neoliberalismo e crise estrutural do capital*. Araraquara-SP: UNESP, 2010. http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bar/33004030017P7/2010/silva_ml_me_arafcl.pdf Acessado em 10/11/2013.

_____. Ética e Política em Hegel: as formas determinativas do Estado Democrático De Direito. *In. Aurora*. Marília, v.04, n.2, p.117-143, Jan./Jun. 2011a.

_____. Os Fundamentos do Liberalismo Clássico: A relação entre estado, direito e democracia. *In. Aurora*. Marília, v.05, n.1, p.121-147, Jul./Dez. 2011b.

_____. Ética e moral reificada: uma análise da teoria da justiça ralwsiana. *In. ORG & DEMO*. Marília, v. 13, n. 2, p. 93-118, Jul./Dez., 2012a.

_____. A moral deontológica como síntese da alma e das formas do estado liberal. *In. Aurora*. Marília, v.05, n.2, p.11-40, Jul./Dez. 2012b.

_____. A natureza e os fundamentos do neoliberalismo. *In. ORG & DEMO*. Marília, v. 14, n. 2, pp.127-154, Jul./Dez., 2013a.

_____. Ética e Política em Rousseau: a natureza e os fundamentos das instituições políticas públicas. *In. Novos Rumos*. Marília, v.50, n.01, pp.01-30, Jan./Jun. 2013b.

_____. Teoria da justiça, ética e moral deontológica: os fundamentos do contratualismo de Kant. *In. Poliética. Revista de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, v.01, n.2, p.145-71, Jul./Dez. 2014.

THÉRET, Bruno. O neoliberalismo como retórica econômica e modo de ação política. *In. Revista Brasileira de Ciências Sociais.* Ano IX, nº24, fev.1994, pp.49-65.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito e Política*. Trad. Cristina Murachco. – 2ªed. – São Paulo: EDUSP, 2002.

VYGOTSKY, Lev. *Pensamento e linguagem***. –** 3ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 1991.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota; 3ªed. – São Paulo: Cultrix, 1968.

_____. *Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída: uma contribuição à crítica política do funcionalismo e da política partidária.* Trad. Maurício Tragtenberg. Col. Os Pensadores. – São Paulo: Abril, 1974.

WHITE, Hayden. *Tópicos do discurso. Ensaios sobre a crítica da cultura*. – São Paulo: EDUSP, 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical investigations*. Oxfor Blackwell, 1953.

WOOD, Ellen M. The Separation of the Economic and the Political in Capitalism. *In*: *New Left Review I127*, May-June 1981.

_____. *Democracia Contra Capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

ZUIN, J. C. S. A crise da modernidade no início do século XX. In: Revista *Estudos de Sociologia*, v.6, n.11. São Paulo: Ed. UNESP: 2001.