

## Primeira parte

Para um conceito de política: trabalho, interação, estratégia

Fábio Wanderley Reis

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

REIS, FW. Para um conceito de política: trabalho, interação, estratégia. In: *Política e racionalidade: problemas de teoria e método de uma sociologia crítica da política* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, pp. 17-92. ISBN: 978-85-7982-028-1. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

---



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

## PRIMEIRA PARTE

### PARA UM CONCEITO DE POLÍTICA:

### TRABALHO, INTERAÇÃO, ESTRATÉGIA

## 1. H. Arendt: a “vida ativa” e a concepção aristotélica da política

Hannah Arendt, especialmente em *The Human Condition* e *Between Past and Future*,<sup>1</sup> expõe sua distinção, inspirada no pensamento grego da escola socrática e particularmente em Aristóteles, entre três dimensões consideradas fundamentais da *vita activa*, ou três atividades humanas básicas. No original em inglês de *A Condição Humana*, tais atividades são designadas como *labor*, *work* e *action*; prescindindo de qualquer querela que se poderia talvez criar em torno da forma apropriada de se traduzirem para o português as duas primeiras expressões, utilizarei simplesmente os termos labor, trabalho e ação para corresponder respectivamente a cada uma daquelas palavras inglesas. Eis como a própria autora nos introduz às três dimensões, logo nas primeiras páginas de *The Human Condition*:

O labor é a atividade correspondente ao processo biológico do corpo humano, cujo crescimento, metabolismo e decadência final, a se processarem espontaneamente, acham-se vinculados às necessidades vitais produzidas e introduzidas no processo vital pelo labor. A condição humana do labor é a própria vida.

O trabalho é a atividade correspondente ao caráter não natural da existência humana, que não se encontra imersa no ciclo vital sempre recorrente e cuja mortalidade não é por este compensada. O trabalho produz um mundo “artificial” de coisas, que se diferencia marcadamente de todo e qualquer meio natural. Cada vida individual é abrigada dentro das fronteiras desse mundo, embora ele esteja destinado a sobreviver e transcender a todos os indivíduos. A condição humana do trabalho é a “mundanidade” (*worldliness*).

A ação, a única atividade a ter lugar diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, correspondente à condição humana da pluralidade, ao fato de que são os homens, e não o Homem, que vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana estejam de alguma forma relacionados à política, tal pluralidade é especificamente a condição – não apenas

---

<sup>1</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958 (9ª impressão 1975); e Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nova Iorque, Viking Press, 1968 (tradução brasileira, *Entre o Passado e o Futuro*, São Paulo, Perspectiva, 1972).

a *conditio sine qua non*, mas também a *conditio per quam* – de toda vida política.<sup>2</sup>

A cada uma dessas dimensões, Arendt faz corresponder certa concepção do homem, descrito seja como *animal laborans*, como *homo faber* ou como *zoon politikon*. O primeiro estaria aprisionado à fatalidade das necessidades biológicas e ao caráter a um tempo cíclico e de resultados necessariamente fugazes da atividade destinada a atendê-las. É aqui, relativamente ao labor, que encontramos mais claramente a ideia do trabalho humano (tomada a expressão no amplo sentido corrente) como sujeição, condenação ou alienação, como algo de cujo jugo seria necessário ao homem em alguma medida escapar para que possa pretender ascender a uma vida propriamente humana, enquanto distinta da mera sobrevivência animal, e na qual os produtos de sua atividade não estejam destinados ao desaparecimento imediato através do consumo e de sua incorporação aos processos biológicos ligados à preservação física do indivíduo e da espécie.

Já com o *homo faber*, por seu turno, trata-se do homem como fabricante de objetos de qualquer natureza, os quais contrastam com os resultados da atividade do homem como *animal laborans* por sua capacidade de durar e conseqüentemente de constituir um mundo artificial e, como tal, propriamente humano. Estamos aqui, em princípio, diante de uma maneira de conceber o trabalho humano em geral em que ele se mostra antes como exteriorização e autoprojeção do que como alienação e sujeição – não obstante o potencial de alienação contido na reificação dos produtos da atividade humana que de certa forma define mesmo o trabalho do *homo faber*. O “fazer” do artesão ou do artista, que domina uma *techné* estabelecida e com as regras e medidas válidas nessa arte particular produz um objeto a ser utilizado ou desfrutado, constitui o exemplo por excelência.<sup>3</sup>

Finalmente, a esfera do *zoon politikon*, correspondendo à “condição humana da pluralidade”, é a esfera da ação (*praxis*) e da fala (*lexis*), por contraste com a esfera anterior, da fabricação e do fazer. Apesar de desdobramentos de certa complexidade na análise que faz a própria Hannah Arendt, sobretudo em *The Human Condition*, das relações entre categorias

tais como o público e o político, o social e o privado, trata-se aqui da atividade por excelência a caracterizar a esfera do político e a desenvolver-se em um domínio público onde os homens se mostram, vêem e são vistos, ouvem e são ouvidos.<sup>4</sup> Ademais, enquanto “o trabalho e seu produto, o artefato humano, lançam certa permanência e durabilidade sobre a futilidade da vida mortal e o caráter fugaz do tempo humano”, a ação, “na medida em que tem a ver com a fundação e a preservação de corpos políticos, cria as condições para a lembrança, isto é, para a história”.<sup>5</sup>

A distinção entre essas esferas e, em particular, o vínculo especial estabelecido entre a ação e a fala, de um lado, e a política, de outro, têm conseqüências da maior importância para a concepção arendtiana-aristotélica sobre a natureza da vida política. Na verdade, quando confrontada com as definições de política que são correntes em nossos dias a ponto de adquirirem a aparência de truísmos banais, tal concepção se revela surpreendente e até mesmo paradoxal.

Com efeito, certamente um dos pontos de maior interesse das análises de Arendt nos volumes em questão é o que surge em enunciados mais precisos no terceiro capítulo de *Entre o Passado e o Futuro*, dedicado ao tema da autoridade. Ele consiste em mostrar as dificuldades deparadas pelo pensamento clássico grego, e por Aristóteles em particular, ao pretender introduzir um ingrediente de poder ou autoridade no domínio público e na vida da *polis*, dificuldades estas correspondentes à incongruência fundamental que tal tentativa requer de Aristóteles. Pois a concepção aristotélica da *polis* (na qual, segundo Arendt, Aristóteles “não faz mais do que articular a opinião pública grega da época”)<sup>6</sup> assenta-se na distinção básica entre uma esfera pública (a própria *polis*) e a esfera privada ou “econômica” do lar (*oikía*). E o fundamento crucial dessa distinção reside em que a *polis* é a comunidade de homens iguais e livres precisamente por se constituir na reunião de patriarcas ou “tiranos” privados: “a diferença essencial entre a comunidade política (a *polis*) e uma casa privada (a *oikía*) está em constituir esta uma ‘monarquia’, o governo de um único homem, enquanto a *polis*, ao contrário, ‘é composta de muitos

<sup>2</sup> Arendt, *Human Condition*, pp.7-8.

<sup>3</sup> Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, p.152.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.146.

<sup>5</sup> *Human Condition*, pp.8-9.

<sup>6</sup> *Entre o Passado e o Futuro*, p.158.

governantes”<sup>7</sup>. Tais governantes, “os patriarcas que se estabelecem como ‘monarcas’ em casa antes de se juntarem para constituir o domínio público-político da cidade”,<sup>8</sup> têm em sua própria posição de monarcas privados o fundamento da liberdade que lhes garante o acesso aos negócios públicos e a dedicação a eles. Pois era a comunidade familiar, a *oikia* (cuja relação com a ideia de economia, como se sabe, está longe de ser acidental), que “se ocupava em manter-se viva como tal e enfrentar as necessidades físicas (...) inerentes à manutenção da vida individual e à garantia da sobrevivência da espécie”.<sup>9</sup> Por outras palavras, era aí, na comunidade familiar, onde se congregavam os escravos e os familiares controlados patriarcalmente, que se executavam o “labor” e o “trabalho” – e se criavam assim as condições para o domínio da necessidade e o acesso à liberdade por parte do cidadão da *polis*. Como sintetiza Arendt em passagem que merece ser transcrita pela maneira esclarecedora em que culmina no paradoxo acima destacado,

O domínio sobre a necessidade tem então como alvo controlar as necessidades da vida, que coagem os homens e os mantêm sob seu poder. Mas tal domínio só pode ser alcançado controlando os outros e exercendo violência sobre eles, que, como escravos, aliviam o homem livre de ser ele próprio coagido pela necessidade. O homem livre, o cidadão da *polis*, não é coagido pelas necessidades físicas da vida nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros. Não apenas não deve ser um escravo, como deve possuir e governar escravos. A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, *de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo*.<sup>10</sup>

Difícilmente se poderia exagerar o interesse dessa formulação, que encerra em poucas palavras o paradoxo da organização sociopolítica ateniense e o ponto de partida de inúmeras concepções influentes na história do pensamento político, incluídas algumas que nos estarão interessando de perto. O que tem de surpreendente, à luz dos manuais correntes de ciência política, a ideia de que as experiências de governar e ser governado são *pré-*

<sup>7</sup> Ibid., p.158.

<sup>8</sup> Ibid., p.158.

<sup>9</sup> Ibid., pp.158-9.

<sup>10</sup> Ibid., p. 159; grifos de FWR.

*condições* da política e *alheias* ao seu conteúdo mesmo é patente – e encerra uma singular dignificação da esfera política em que a ação desenvolvida em público através de um processo de comunicação livre entre iguais passa a ser constitutiva dela, ou seja, em que liberdade e igualdade passam a integrar a própria *definição* da política. Não é menos claro, porém, como esse lado brilhante da concepção aristotélica da *polis* se assenta numa desigualdade radical, supondo a violência e a sujeição dos escravos e da família e fazendo do reino da política, para recorrer ao conhecido paradoxo de Orwell, não exatamente o reino dos iguais, mas dos “mais iguais”, isto é, daqueles que reúnem, através da violência contra os demais, as condições para se isentarem das necessidades associadas ao labor e ao trabalho e para surgirem em público como aptos para a comunicação desimpedida e para a ação próprias desta esfera.

Naturalmente, constatado o paradoxo e a contradição inerentes à concepção, duas opções são possíveis. A primeira, que se querera “realista”, mas de um realismo cujos limites se evidenciarão adiante, corresponde talvez, em suas formulações mais banais, à perspectiva dos manuais de ciência política acima aludidos. Ela envolve a substituição da definição igualitária e libertária da esfera política que propõe Aristóteles por outra em que se reconhece e afirma com ênfase o papel exercido pelas relações de poder e dominação como constitutivas da política: política é antes de tudo poder, e portanto tem a ver com relações assimétricas ou de desigualdade. A segunda postura possível incorpora a denúncia da desigualdade e da violência em que se baseia a autoimagem libertária da democracia ateniense, sem, contudo, jogar fora, por assim dizer, a criança com a água do banho. Se critica a concepção aristotélica da *polis*, ela não deixa de enxergar seu lado brilhante, e a crítica se dirige à vigência restrita dos valores que a concepção afirma, dadas as condições que exigiam que a escravização de uns fosse o requisito para a liberdade de outros. Reconhecendo o ingrediente de poder e dominação contido na distinção aristotélica entre a esfera do público e a do privado, esta segunda perspectiva assinala nisso algo problemático e dispõe-se a explorar as conexões do problema aí deparado com a questão da emancipação do homem – da generalidade dos homens – face à necessidade e à sujeição correspondentes a sua condição biológica e às contingências da organização coletiva do labor e do trabalho, como substrato para o desenvolvimento da ação. Tratar-se-ia, enfim, de indagar sobre as condições para a expansão da

esfera política nos termos do próprio Aristóteles tal como lido por Arendt, ou seja, da esfera da liberdade e da igualdade, do acesso à fala, à ação e à história – à *participação*, na linguagem mais convencional de nossos dias.

## 2. J. Habermas: trabalho e interação. A crítica a Marx e a tipologia das ciências

Algumas das mesmas intuições básicas que vemos discutidas por Hannah Arendt com base na distinção entre as diferentes dimensões da vida activa vamos encontrar retomadas e reelaboradas em Jurgen Habermas. Na verdade, Habermas reconhece explicitamente seu débito para com *The Human Condition*, de Arendt, cujo estudo (juntamente com o de *Wahrheit und Methode*, de Hans-Georg Gadamer) teria sido responsável por atrair sua atenção “sobre a distinção aristotélica entre técnico e prático e sua importância capital”.<sup>11</sup> A essa distinção ele atribui mesmo o papel de “fio diretor” em suas reflexões, no plano da história do pensamento, sobre os problemas centrais de que se ocupa em *Teoria e Prática*<sup>12</sup> – e, poder-se-ia acrescentar, em sua obra em geral.

Abrindo mão do matiz introduzido e elaborado por Arendt com a distinção entre *labor* e *work*, Habermas estabelece, contudo, uma distinção fundamental que é perfeitamente paralela à distinção aristotélica recém-mencionada e à contraposição que se pode fazer, em Arendt, entre o plano da ação ou *praxis*, por um lado, e o do trabalho em geral, por outro. Tal distinção encontra-se formulada de maneira explícita em seu ensaio “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”<sup>13</sup>, onde é posta em termos de “trabalho” e “interação”. Nas palavras do próprio Habermas:

Entendo por “trabalho” ou ação racional-intencional (*purposive-rational action*) seja a ação instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação de ambas. A ação instrumental é governada por regras

<sup>11</sup> Jurgen Habermas, *Théorie et Pratique*, Paris, Payot, 1975, 1º. volume, p.105, nota 5.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p.34.

<sup>13</sup> Esse ensaio existe em tradução brasileira, feita por Zeljko Loparic, em W. Benjamin, M. Horkheimer, T. W. Adorno e J. Habermas, *Textos Escolhidos*, São Paulo, Abril Cultural, 1975. Também de fácil acesso é a versão em inglês, sob o título “Technology and Science as ‘Ideology’”, encontrada em *Toward a Rational Society*, Londres, Heinemann, 1971 (reimpressão em 1977). Essas duas versões apresentam algumas ligeiras diferenças, e tomaremos adiante sobretudo a versão inglesa.

técnicas baseadas no conhecimento empírico. Elas implicam, em cada caso, predições condicionais sobre eventos observáveis, físicos ou sociais, predições estas que podem se revelar corretas ou incorretas. O comportamento de escolha racional é governado por *estratégias* baseadas no conhecimento analítico. Elas implicam deduções com base em regras de preferência (sistemas de valores) e procedimentos de decisão, e as proposições correspondentes podem ser deduzidas de maneira correta ou incorreta. A ação racional-intencional realiza fins definidos em condições dadas. Mas, ao passo que a ação instrumental organiza meios que são apropriados ou inapropriados de acordo com o critério de um efetivo controle da realidade, a ação estratégica depende apenas da avaliação correta de possíveis escolhas alternativas, que resulta do cálculo ou dedução feita com o auxílio de valores e máximas.

Por “interação”, de outro lado, entendo *ação comunicativa*, interação simbólica. Ela é governada por *normas consensuais* revestidas de obrigatoriedade, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser entendidas e reconhecidas ao menos por dois sujeitos agentes. As normas sociais são impostas através de sanções. Seu significado é objetivado na comunicação que se dá através da linguagem corrente. Ao passo que a validade das regras técnicas e das estratégias depende da validade de proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, a validade das normas sociais se funda apenas na intersubjetividade da compreensão mútua das intenções e se garante pelo reconhecimento geral das obrigações. A violação de uma regra tem consequências diferentes conforme o tipo. O comportamento *incompetente*, que viola regras técnicas ou estratégias válidas, condena-se por si mesmo ao fracasso; a “punição” é, por assim dizer, inerente a sua rejeição pela realidade. O comportamento *divergente*, que viola normas consensuais, provoca sanções que se relacionam com as regras de maneira apenas externa, isto é, por convenção. A aprendizagem de regras de ação racional-intencional nos fornece *habilidades* ou *qualificações* (*skills*), ao passo que a interiorização de normas nos dota de *estruturas de personalidade*. As qualificações nos capacitam para resolver problemas; as motivações nos permitem seguir normas.<sup>14</sup>

Essa distinção encontra correspondência em certas formulações conhecidas de Marx, cuja inspiração aristotélica em diversos pontos de

<sup>14</sup> *Toward a Rational Society*, pp.91-2.

interesse para as questões que nos ocupam é destacada tanto por Arendt quanto por Habermas. Mas ela serve a Habermas, ao mesmo tempo, como ponto de referência para assinalar e criticar em Marx certa indecisão ou ambiguidade de consequências importantes e para fundar uma concepção “autorreflexiva” da teoria da sociedade que se pretende capaz de superar as dificuldades encontradas por Habermas no pensamento de Marx. Tais dificuldades têm a ver, em última análise, com a falta de convergência e ao mesmo tempo a interdependência (que Marx procurou em vão apreender, segundo Habermas, na dialética entre as forças produtivas e as condições de produção)<sup>15</sup> entre a expansão de um saber técnico e a ideia do acesso da espécie humana a uma consciência de si não distorcida pela ideologia. As análises mais explícitas de Habermas a respeito encontram-se provavelmente em *Conhecimento e Interesse*, particularmente no capítulo III.<sup>16</sup> Aí se evidencia (com recurso aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, à *Introdução à Crítica da Economia Política*, aos *Grundrisse* e mesmo ao *Capital*) como Marx oscila, ao tratar de apreender o processo de “autoconstituição da espécie humana na história da natureza”, entre duas posições. De um lado, um postulado “cientificista” que privilegia o ponto de vista da atividade instrumental, da produção e do trabalho, e que vê a autocriação da espécie como algo que se cumpre tão logo o sujeito social se emancipa do trabalho necessário e toma lugar como que “ao lado” do processo de produção ou como mero supervisor dele, o que se torna possível pelo caráter científico que essa produção adquire.<sup>17</sup> “A autoconstituição pelo trabalho social é concebida, *ao nível das categorias*, como processo de produção, e a atividade instrumental, o trabalho no sentido de atividade produtiva, designa a dimensão na qual se move a história da natureza”.<sup>18</sup> De outro lado, porém, encontra-se igualmente com clareza a concepção segundo a qual “a transformação da ciência em maquinaria não tem de maneira alguma *ipso facto* por consequência a liberação de um sujeito total consciente de si e em controle do processo de produção. Segundo esta outra versão, a autoconstituição da espécie não se cumpre somente no contexto da atividade instrumental do homem face à natureza, mas ao mesmo tempo na dimensão das relações de poder que

<sup>15</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Connaissance et Interêt*, Paris, Gallimard, 1976, p.89.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp.79 e seguintes.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.85; grifo de Habermas.

determinam as interações dos homens entre si”.<sup>19</sup> Assim, “*ao nível de suas pesquisas materiais*, (...) Marx sempre se apoia sobre uma prática social que compreende o trabalho e a interação (...)”.<sup>20</sup>

Por contraposição às ambiguidades de Marx, atribuíveis a seu empenho em estabelecer a ciência do homem em sociedade sobre o modelo das ciências da natureza e em fundar uma ciência *natural* do homem, Habermas – que vê aí uma tentativa “tingida de positivismo”<sup>21</sup> – busca vincular a teoria da sociedade a uma teoria do conhecimento que começa por distinguir decididamente entre o contexto técnico e o prático e associa a essa distinção uma teoria da “comunicação competente”. Esta, em conexão com a correspondência que vimos anteriormente estabelecer-se entre o contexto prático ou da interação e a ação comunicativa (referida à fala, à linguagem cotidiana), baseia-se na suposição de uma “situação ideal de discurso”, a qual, por sua vez, se caracterizaria por corresponder à “comunicação pura”, suspensos todos os constrangimentos da ação e envolvendo mesmo a ruptura com o contexto “normal” da própria interação (que, com seu caráter prático, incluiria necessariamente certa premência de decisões, ainda que fosse possível despojá-la inteiramente dos critérios ou ingredientes característicos do “fazer” ou do “técnico”). Ademais, a situação de comunicação pura envolveria, em grau extremo, algo que seria em princípio próprio do contexto da interação como tal, a saber, o fato de que os participantes do processo de comunicação se consideram mutuamente como *sujeitos*. Como formula Thomas McCarthy na introdução à edição americana de *A Crise de Legitimação*, de Habermas, essa suposição envolve a ideia de que cada participante presume, com respeito ao outro, “que ele sabe o que faz e porque o faz; (...) que ele mantém intencionalmente as opiniões que mantém e segue intencionalmente as normas que segue, e que é capaz de justificá-las discursivamente se necessário”.<sup>22</sup> Assim, a cada comunicação enunciada, quer se refira à existência de certo estado de coisas (o que teria a ver com o discurso teórico) ou à correção ou validade de certa norma (o que

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp.83-4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p.85; grifo de Habermas.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.79.

<sup>22</sup> Cf. Thomas McCarthy, “Translator’s Introduction”, em Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, Beacon Press, 1975, p.xiv.

corresponderia ao discurso prático), se aplicará sempre a expectativa de que venha a ser discursivamente justificada.

Mas como, através do discurso, saber se uma alegação efetivamente se justifica? Naturalmente, o acordo ou consenso é a única resposta possível, e, dado que existe a possibilidade de “falso” consenso (isto é, de consenso resultante seja de coerção ou de manipulação), a única saída para o dilema leva a buscar os critérios do “verdadeiro” consenso e da própria verdade na estrutura mesma de comunicação, de tal forma que possamos estar seguros de que a “força do melhor argumento” será a causa única do resultado da discussão, em vez de “constrangimentos acidentais ou sistemáticos” impostos a ela.<sup>23</sup> Nos termos de McCarthy,

a estrutura é isenta de constrangimentos quando existe, entre os participantes, uma distribuição simétrica de oportunidades para selecionar e empregar atos de discurso, quando existe efetiva igualdade de oportunidades para assumir papéis no diálogo. Em particular, todos os participantes devem ter igual oportunidade de iniciar e perpetuar o discurso, de manifestar-se, questionar e dar razões contra ou a favor de proposições, explicações, interpretações e justificações. Além disso, devem ter as mesmas oportunidades para expressar atitudes, sentimentos, intenções e assim por diante, bem como para ordenar, objetar, permitir, proibir etc. Essas exigências se referem diretamente à organização da interação, uma vez que libertar o discurso dos constrangimentos da ação só é possível no puro contexto da interação. Em outras palavras, as condições da situação ideal de discurso devem assegurar não apenas discussão ilimitada, mas também discussão livre de todo constrangimento resultante de dominação, quer sua fonte seja o comportamento estratégico consciente ou barreiras à comunicação enraizadas na ideologia e na neurose.<sup>24</sup>

É bastante claro o elemento ideal ou utópico presente em tais concepções, elemento este que o próprio Habermas reconhece no que designa como o caráter “contrafactual” do modelo da situação ideal de discurso ou da “ação comunicativa pura”. “Sabemos que as ações institucionalizadas não se ajustam normalmente a esse *modelo de ação comunicativa pura*, apesar de que não podemos evitar proceder

<sup>23</sup> Ibid., p.xvi.

<sup>24</sup> Ibid., p.xvii.

contrafactualmente como se os modelos correspondessem à realidade – nessa ficção inevitável se assenta o caráter humano do intercâmbio entre homens que ainda são homens”.<sup>25</sup> O modelo da situação ideal de discurso outra coisa não é senão o ideal da sociedade radicalmente transparente e democrática, ao qual se contrapõem, no plano das sociedades concretas e “institucionalizadas”, os mecanismos que asseguram a distorção sistemática do processo de comunicação e que correspondem às ideologias. Dá-se aqui um processo circular no qual a pretensão de que as normas podem ser justificadas se apoia em visões do mundo legitimadoras, a validade das quais, por sua vez, se sustenta numa estrutura de comunicação que exclui a formação de vontade através do efetivo intercâmbio discursivo. “[A]s barreiras à comunicação que transformam em ficção a imputação recíproca de capacidade de autojustificação (*accountability*) sustentam ao mesmo tempo a crença legitimadora em que se baseia a ficção e que a impede de ser desvendada. Essa é a proeza paradoxal das ideologias, cujo protótipo individual é a perturbação neurótica”.<sup>26</sup>

Assim se esclarece – ou surge, pelo menos, mais nitidamente como problemático – um ponto em que se tocou de passagem acima, quando vimos Habermas, ao tentar contrapor e aclarar em Marx respectivamente o papel da atividade instrumental e o da interação, aproximar esta última das relações de *poder*. De resto, a ambiguidade das relações entre interação (comunicação, linguagem) e poder é expressamente tomada e elaborada por Habermas em *Lógica das Ciências Sociais*, onde se distinguem “linguagem”, “trabalho” e “domínio” e se destaca que a linguagem é também um meio de domínio e de poder social, ou um instrumento ideológico.<sup>27</sup> Segundo interpretação proposta por Jean-René Ladmiral em “Le Programme Épistémologique de Jurgen Habermas”, o que temos é que, no plano conceitual, a interação e a linguagem tendem a se confundir, enquanto a referência à dominação, ao lado do trabalho e da linguagem, “não indica um terceiro quase-invariante, mas as condições de fato sócio-

<sup>25</sup> Jurgen Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz”, em J. Habermas, e N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt, 1971, p.120; citado conforme McCarthy, “Translator’s Introduction”, em Habermas, *Legitimation Crisis*, pp.xiv e xv.

<sup>26</sup> Ibid., p.120; citado conforme McCarthy, *ibid.*, p.xv.

<sup>27</sup> Veja-se Jurgen Habermas, *Logica delle Scienze Sociali*, Bologna, Società Editrice Il Mulino, 1970, especialmente pp.261-63.

históricas de uma restrição à atividade comunicacional que convém superar”.<sup>28</sup> É esse desígnio de superação das restrições ou distorções impostas à comunicação que Habermas vê como consistindo no interesse emancipatório a guiar as ciências críticas, a saber, o marxismo, entendido como crítica da ideologia, e a psicanálise – cuja aproximação com o primeiro (despojada também a psicanálise do que Habermas considera como a visão “cientificista” que teria o próprio Freud de seu trabalho)<sup>29</sup> é de importância decisiva para as concepções epistemológicas de Habermas e para o alcance crítico e político que a elas se associa.

Para elucidá-lo, tomemos a tipologia habermasiana das ciências. O primeiro caso é o das ciências empírico-analíticas, com relação às quais não parece haver qualquer problema quando referidas à distinção entre o técnico e o prático, entre trabalho e interação: sem pretender separar de maneira estrita diferentes campos concretos do conhecimento em termos das orientações metodológicas que têm a ver com essa distinção (pois dentro das próprias ciências sociais, por exemplo, como destacado por Habermas mesmo, podemos encontrar orientações diferentes nesses termos), tratar-se-ia aqui, em princípio, de disciplinas ou orientações movidas pelo interesse técnico e referidas ao modelo da atividade instrumental ou do trabalho. Ao marco de referência da interação, entretanto, correspondem dois tipos de ciências, as ciências histórico-hermenêuticas e as ciências críticas, o que acarreta ambiguidades e certa fluidez. Com efeito, as ciências histórico-hermenêuticas são “guiadas por um interesse que visa a manter e estender a intersubjetividade da compreensão entre indivíduos”, elas se encontram “voltadas para a possibilidade de consenso entre sujeitos que atuam no quadro de uma concepção de si que lhes vem da tradição”.<sup>30</sup> Como destaca Ladmiraal, “esse interesse – denominado ‘prático’ – corresponde sem dúvida

<sup>28</sup> Jean-René Ladmiraal, “Le Programme Épistemologique de Jurgen Habermas”, introdução a Habermas, *Connaissance et Interêt*, p.24.

<sup>29</sup> Veja-se *Connaissance et Interêt*, especialmente o capítulo 11, “La Mécompréhension Scientiste de la Métapsychologie par Elle-Même”.

<sup>30</sup> Jurgen Habermas, *La Technique et la Science comme “Ideologie”*, Paris, Gallimard, 1973-1975; citado conforme Ladmiraal, “Le Programme Épistemologique de Jurgen Habermas”, p.23. Vejam-se também, por exemplo, Jurgen Habermas, “Conhecimento e Interesse”, em Benjamin e outros, *Textos Escolhidos*; e Habermas, *Théorie et Pratique*, volume I, pp.39 e seguintes.

à racionalidade comunicacional da interação que se constitui no fundamento da ideia de prática (...) oposta à técnica”.<sup>31</sup>

Ora, no que concerne às ciências críticas, da mesma forma, o interesse que se acha em jogo busca realizar (mais precisamente, como observa Ladmiraal, restabelecer) a racionalidade comunicacional da interação. Isso se daria, na crítica da ideologia e na psicanálise, através da autorreflexão em que coincidem, num contexto eminentemente comunicacional e de diálogo, conhecimento e interesse – cuja unidade “se confirma numa dialética que, a partir das marcas históricas do diálogo reprimido, reconstrói aquilo que foi reprimido”.<sup>32</sup> Essa autorreflexão tem, por assim dizer, uma dupla dimensão: de um lado, a de uma retrospectiva reflexiva (expressão que utiliza Ladmiraal, para, no entanto, a meu ver equivocadamente, negar-lhe importância na autorreflexão habermasiana)<sup>33</sup> em que “se leva algo anteriormente inconsciente a se tornar consciente”,<sup>34</sup> através da reconstrução do reprimido; e, de outro lado, a da antecipação dos resultados de uma terapêutica bem sucedida ou de uma emancipação – “a autorreflexão, quando bem sucedida, resulta num conhecimento que satisfaz não apenas às condições de uma discussão que responde aos critérios de verdade (ou de exatidão), mas, além disso, às da exigência de autenticidade (...). Uma interpretação verdadeira garante ao mesmo tempo ao sujeito a autenticidade de formulações que até agora tinham sido ilusões (...). Os critérios de autenticidade não se deixam verificar senão nos contextos de ação. A comunicação por excelência, aquela em que as deformações das estruturas de comunicação podem ser superadas, é a única a permitir verificar ao mesmo tempo pela ‘discussão’ a pretensão à verdade e a pretensão à autenticidade (ou eliminá-la se ela é injustificada)”.<sup>35</sup>

Seria possível, assim, uma interpretação tal como a adotada por Ladmiraal, segundo a qual

...a oposição entre ciências histórico-hermenêuticas e ciências críticas não designaria senão dois aspectos das mesmas ciências humanas. A

<sup>31</sup> Ladmiraal, “Le Programme Épistemologique de Jurgen Habermas”, p.23.

<sup>32</sup> Habermas, *La Technique...*, citado conforme Ladmiraal, “Le Programme Épistemologique de Jurgen Habermas”, p.23.

<sup>33</sup> Ladmiraal, *ibid.*, p.23.

<sup>34</sup> Habermas, *Théorie et Pratique*, volume I, p.52.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.53.



tipologia epistemológica de J. Habermas, assim, não seria senão a título provisório uma classificação das ciências em três ramos. O lugar das *Geisteswissenschaften* nessa classificação não seria mais que residual, e elas deveriam ser retomadas numa perspectiva crítica. As ciências críticas designam, portanto, menos um terceiro grupo de ciências propriamente dito do que uma alternativa progressista às ciências humanas tradicionais.<sup>36</sup>

A verdadeira diferença entre ciências histórico-hermenêuticas e ciências críticas diria respeito então ao que denominamos a sobre-determinação política da epistemologia geral proposta por J. Habermas: aquelas estariam marcadas por um coeficiente de conservadorismo e estas ornadas de uma auréola revolucionária, ou ao menos progressista. A epistemologia das ciências humanas reproduziria a ambiguidade da ideia de prática, a um tempo depositária de uma herança tradicional e portadora de uma antecipação emancipatória.<sup>37</sup>

Contudo, essa interpretação não parece inteiramente consistente com certos enunciados de Habermas a serem encontrados na introdução à edição alemã de 1971 de *Teoria e Prática*. Tais enunciados, em confronto com a interpretação acima, introduzem matizes no pensamento de Habermas que se mostram relevantes face a certos pontos a serem considerados adiante. Com efeito, na introdução mencionada Habermas certamente mantém, por um lado, a concepção da “crítica” como caracterizada pelo fato de que ela “integra à consciência que tem de si mesma o interesse que comanda seu conhecimento, e isso sob a forma de um interesse emancipatório que supera o interesse de conhecimento técnico e o interesse prático”.<sup>38</sup> Mas, por outro lado, a discussão que aí se faz do estatuto das ciências empírico-analíticas e das ciências hermenêuticas não apenas aproxima esses dois campos de maneira que se mostra curiosa quando comparada com a oposição mais nítida entre eles a ser encontrada em outros textos,<sup>39</sup> mas também parece envolver – e isto é mais importante – uma avaliação do papel cumprido por aquelas ciências no processo de conhecimento do social em geral, bem como dos interesses a elas correspondentes, que proibiria a atribuição, nos

<sup>36</sup> Ladmiraal, “Le Programme Épistemologique de Jurgen Habermas”, pp.25-6.

<sup>37</sup> Ibid., p.24.

<sup>38</sup> Habermas, *Théorie et Pratique*, volume I, p.40.

<sup>39</sup> Veja-se, por exemplo, “Conhecimento e Interesse”, em Benjamin e outros, *Textos Escolhidos*, especialmente pp.295 e seguintes.

termos de Ladmiraal, de um caráter “residual” às ciências histórico-hermenêuticas, e permitiria ver pelo menos como simplificação a contraposição rígida entre as ciências críticas e as demais em termos de conservadorismo e progressismo.

Assim, observa Habermas, “os objetos das ciências empírico-analíticas e das ciências hermenêuticas têm por fundamento as objetivações da realidade que realizamos cotidianamente, seja do ponto de vista da manipulação técnica ou do ponto de vista da compreensão intersubjetiva”.<sup>40</sup> Os interesses correspondentes a esses dois domínios

...derivam (...) de imperativos socioculturais que têm a ver com a forma de vida e se ligam ao trabalho e à linguagem. Esta é a razão pela qual os interesses de conhecimento prático e técnico não são elementos diretores da cognição que seja necessário suprimir em nome da objetividade do conhecimento, mas definem, ao contrário, o aspecto sob o qual a realidade é objetivada e se torna por isso mesmo acessível ao conhecimento. Trata-se, para sujeitos que falam e atuam, das condições de possibilidade necessárias a toda experiência que se queira objetiva. A expressão “interesse” tem na verdade por objeto o de indicar a unidade do meio vital no qual se insere a cognição: formulações dotadas de valor de verdade se relacionam a uma realidade que é objetivada, isto é, *ao mesmo tempo* descoberta e constituída como realidade, em dois contextos de experiências ativas diferentes; o *interesse* que se encontra na base de tal objetivação instaura uma unidade entre esse contexto de constituição ao qual o conhecimento se liga de maneira reflexiva e a estrutura das utilizações possíveis do conhecimento.<sup>41</sup>

Habermas faz seguir essas proposições de uma seção dedicada, na oportunidade da nova edição da obra citada, à apresentação sintética da maneira pela qual sua postura metodológica pode ser delimitada relativamente a “quatro atitudes concorrentes”, a saber, o objetivismo das ciências do comportamento, o idealismo característico da hermenêutica das ciências sociais, o universalismo pretendido pela teoria global de sistemas e “a herança dogmática da filosofia da história”. Retomaremos, a propósito de diferentes aspectos de nossa discussão, alguns dos pontos destacados por Habermas nessa seção. Registre-se agora somente que as proposições acima

<sup>40</sup> Habermas, *Théorie et Pratique*, volume I, p.39.

<sup>41</sup> Ibid., p.40.

transcritas parecem claramente interpretáveis como um reconhecimento das ciências empírico-analíticas e hermenêuticas, ou das orientações que lhes correspondem, como momentos legítimos do processo pelo qual se torna eventualmente possível chegar a conhecer a realidade social e humana, reconhecimento este que não é senão a consequência de outro, isto é, o de que os interesses prático e técnico que se associam a elas são momentos necessários da constituição daquela realidade – e este, por sua vez, é um ponto de partida e um “fio diretor” das reflexões de Habermas.

### **3. O trabalho no contexto da interação. Os estudos de J. Piaget sobre o desenvolvimento intelectual e a “comunicação competente” de Habermas**

Duas linhas principais de desenvolvimento e de problemas se desdobram a partir da distinção básica entre trabalho e interação. A primeira, de que nos ocuparemos neste capítulo e no próximo, diz respeito às *conexões* entre trabalho e interação. Ela se ramifica em questões que podem analiticamente esclarecer-se quando tomadas separadamente sob o ponto de vista de “o trabalho no contexto da interação” e de “a interação no contexto do trabalho”. A outra linha principal, a ser tratada no capítulo 6, refere-se ao papel intermediário entre trabalho e interação que é cumprido pela ação *estratégica*. Tal papel não é destacado devidamente por Habermas na passagem de “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” de que me vali acima para introduzir as categorias básicas deste autor. Ele tem, porém, como se verá, implicações da maior relevância para os propósitos da presente discussão.

Tomemos, em primeiro lugar, a ideia de que o trabalho se desenvolve no contexto da interação. O próprio Habermas se refere, no posfácio escrito em 1973 para nova edição de *Conhecimento e Interesse*, a críticas feitas à distinção entre trabalho e interação que destacam a ideia de que “as ações instrumentais estão normalmente inseridas em relações de ação comunicacionais (as atividades produtivas estão em geral organizadas socialmente)”.<sup>42</sup> A ideia marxiana de *praxis*, segundo tais críticas, refere-se simultaneamente às duas dimensões e a sua articulação. A resposta de Habermas consiste em salientar que não vê por que se deveria renunciar a

<sup>42</sup> Habermas, *Connaissance et Intérêt*, p.344, nota 27.

“analisar de maneira apropriada um complexo, isto é, a decompô-lo em seus elementos”, e que com a insistência retórica sobre a unidade da produção ou da *praxis* se trataria antes de marcar posições do que de esclarecer os problemas.<sup>43</sup>

Habermas tem certamente razão nessa resposta: diante da realidade histórica complexa e multifacetada, a tarefa do conhecimento impõe que se analise e distinga. Contudo, no que diz respeito especificamente às relações entre trabalho e interação, tanto a crítica tal como apresentada na passagem em questão do posfácio de Habermas quanto a resposta deste situam-se em certo nível que não esgota o alcance do problema. Com efeito, trata-se aí da constatação de que as sociedades históricas organizam socialmente suas atividades produtivas, de que estas se desenvolvem sempre em determinado quadro institucional. Para retomar as expressões utilizadas na abertura do parágrafo anterior, a ideia seria propriamente a de que a dimensão comunicacional ou de interação propicia o *contexto*, dentro do qual o trabalho, a atividade estritamente instrumental capaz de eficácia “técnica”, se desenvolve.

Mas a mesma crítica pode ser lida, ou formulada, em sentido mais profundo (e mais analítico, precisamente). Neste sentido, o que a crítica propõe me parece quase totalmente ausente do campo de visão de Habermas, apesar de ter ramificações ou consequências da maior importância para o papel por ele atribuído à distinção entre trabalho e interação e para as ligações entre teoria do conhecimento e teoria da sociedade. Refiro-me ao problema de até que ponto as próprias características *intrínsecas* do trabalho enquanto atividade instrumental, “racional” e capaz de eficácia técnica são dependentes do caráter ou aspecto social e comunicacional das ações humanas, ou (para evitar a sugestão de determinismo em certa direção) vinculam-se inextricavelmente com esse aspecto.

Seria possível, sem dúvida, fazer certa leitura do problema, mesmo formulado nesses termos, que o diluiria numa proposição genérica algo banal se apreciada do ponto de vista em que nos situamos no momento: a de que, para dizê-lo de maneira remanescente de Rousseau, tudo o que é especificamente humano é social, caráter social este que teríamos

<sup>43</sup> *Ibid.*, p.344, nota 27.

fatalmente de encontrar, *a fortiori*, naquelas atividades do homem carregadas da marca de “nobreza” que se associa a qualificativos tais como “eficiente” e “racional” (ainda que se trate de uma racionalidade que alguém – um Habermas – se disponha a considerar como “meramente” técnica). Veremos adiante que essa proposição, na verdade, contém implicações que a tornam de suma importância em outro contexto. Mas o que se pretende sugerir a esta altura são alguns pontos bem mais específicos e precisos, que têm a ver com os estudos de Piaget mencionados anteriormente.

Com efeito, os trabalhos de Piaget no campo da epistemologia genética e da psicossociologia da inteligência têm como verificação central a do estrito paralelismo existente entre o processo de desenvolvimento intelectual e o processo de socialização gradual do indivíduo. O estabelecimento da relevância de tal paralelismo para a proposição que aqui se sustenta relativamente aos vínculos entre trabalho e interação supõe, naturalmente, que aquilo que Piaget trata em termos de desenvolvimento intelectual corresponde ao que Habermas tem em mente quando se refere ao trabalho e à ação instrumental. Ora, a eficácia técnica associada à noção habermasiana de trabalho e de instrumentalidade da ação envolve expressamente certa concepção de racionalidade que é o que fornece a Habermas a justificação para colocar aquela noção em correspondência com as ciências empírico-analíticas, e outra não é essa racionalidade senão a própria lógica formal aplicada ao mundo empírico (veja-se a caracterização de trabalho ou de ação “racional-intencional” anteriormente transcrita). Pois bem: Piaget vê nas operações lógicas a culminação de um processo de desenvolvimento que pode ser descrito como envolvendo duas características básicas: (1) a transposição para o plano simbólico de operações que são em primeiro lugar operações concretas; (2) essa transposição contém como requisito ou contrapartida indissociável, e que concorre mesmo para defini-la, o fato de que, por assim dizer, tais operações se “coletivizam” e surgem propriamente como o resultado de um processo de “co-operação”.

Se se adota provisória e artificialmente um ponto de vista estritamente individual (como o faz o próprio Piaget em “As Operações

Lógicas e a Vida Social”, por exemplo),<sup>44</sup> pode-se dizer resumidamente, com Piaget, que “a lógica é um sistema de operações, isto é, de ações tornadas ao mesmo tempo compostas e reversíveis. Raciocinar é, com efeito, reunir ou dissociar, segundo encaixes simples (adição ou subtração) ou múltiplos (multiplicação ou divisão), trate-se de classes (reunião de objetos segundo suas semelhanças), de relações assimétricas (seriação de objetos segundo suas diferenças ordenadas) ou de números (semelhanças e diferenças generalizadas). É, pois, efetuar sobre os objetos as ações mais gerais possíveis, material ou mentalmente, e ‘agrupando’ estas ações segundo um princípio de composição reversível”<sup>45</sup>. Piaget mostra como o estágio correspondente às operações lógicas propriamente ditas é precedido por toda uma série de etapas regularmente percorridas no desenvolvimento do indivíduo.

Tais etapas começam com as funções sensório-motrizas iniciais, em que, antes mesmo de qualquer linguagem, as estruturas perceptivas e motrizas são suficientes para levar a “descobrir os esquemas do objeto prático permanente, da organização espacial dos deslocamentos próximos (com idas e vindas), da causalidade e do tempo elementares”,<sup>46</sup> esquemas estes cuja organização, sem ser estruturalmente comparável ao pensamento conceitual posterior, “o anuncia entretanto do ponto de vista funcional e constitui assim uma espécie de lógica dos movimentos e das percepções”.<sup>47</sup> Em seguida, entre os dois e os sete anos, “as ações efetivas do período precedente se duplicam de ações executadas mentalmente, isto é, de ações imaginadas, dirigindo-se às representações das coisas e não mais somente aos objetos materiais mesmos”.<sup>48</sup> A forma superior deste pensamento representativo ou figurativo é o que Piaget denomina pensamento “intuitivo”, “que consegue, aos 4-5 e 7-8 anos, evocar configurações de conjunto relativamente precisas (seriações, correspondências, etc.), mas unicamente a título de figuras e sem reversibilidade operatória”.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Jean Piaget, “As Operações Lógicas e a Vida Social”, em Jean Piaget, *Estudos Sociológicos*, Rio de Janeiro, Forense, 1973.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp.172-3.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.173.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p.174.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p.174; introduziu-se ligeira modificação na tradução.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.174.

Piaget destaca o fato de que, como é característico da transição que ocorre de qualquer das etapas a outra, a passagem da “inteligência” sensório-motriz ao pensamento figurativo ou intuitivo significa a passagem de uma forma de equilíbrio inferior das ações a uma forma superior. Assim, o pensamento intuitivo, por contraste com a inteligência sensório-motriz, ao invés de deter-se no que é dado atualmente à percepção e ao movimento, “ultrapassa o atual por meio de antecipações e de reconstituições representativas”.<sup>50</sup> Mas, comparado ao equilíbrio próprio da fase seguinte, o equilíbrio realizado pelo pensamento intuitivo permanece instável e incompleto, pois carece de reversibilidade: “é assim que a criança de 5-6 anos poderá fazer corresponder seis fichas vermelhas a seis fichas azuis e considerar estas coleções como iguais quando estão sob a vista, mas não crê mais na sua equivalência desde que se afastem os elementos de uma das fileiras: não há, pois, conservação do todo, por falta desta reversibilidade elementar que faria compreender ao sujeito a volta à configuração inicial por uma operação inversa à do afastamento das fichas”.<sup>51</sup>

Aos 7-8 anos, pelo contrário, as ações efetuadas mentalmente, que são os julgamentos “intuitivos”, alcançam um equilíbrio estável, definido pela reversibilidade e constituindo assim o começo das operações lógicas mesmas. Reunir ou dissociar, seriar num sentido ou noutro, fazer corresponder, etc., adquirem, pois, a posição destas ações componíveis e reversíveis que permitem a antecipação e a reconstituição, não mais somente pela imagem ou intuição, mas pela dedução necessária. Donde a grande descoberta que marca, na criança, o começo do pensamento operatório: a conservação de um todo (de um conjunto de elementos ou de uma quantidade de líquido, de massa para modelar, etc.) quaisquer que sejam as transformações internas efetuadas sobre as partes.<sup>52</sup>

Mas as operações não são ainda compreendidas, entre 7 e 11 anos, a não ser no terreno concreto, isto é, quando a dedução se acompanha de manipulações efetivas ou imaginadas. As operações constituem efetivamente, vê-se, a forma de equilíbrio terminal do pensamento intuitivo, pois se apoiam ainda, elas mesmas, em movimentos reais ou possíveis. Aos 11-12 anos, em compensação, sua simbolização

termina, no sentido de que podem ser efetuadas pelo sujeito no plano das simples hipóteses verbais: a lógica das proposições sucede finalmente à lógica das operações concretas.<sup>53</sup>

Piaget conclui salientando que, mesmo na forma de lógica das proposições, em que se trata de operações hipotético-dedutivas referidas a puras implicações enunciadas na qualidade de supostos, a lógica permanece, em sua essência psicológica, um sistema de ações virtuais. “Ou a linguagem não é senão puro psitacismo, ou anuncia uma transformação possível do real, e é o sistema dessas transformações, compostas, reversíveis e associativas, que anuncia toda a lógica e toda a matemática elementar”.<sup>54</sup> O desenvolvimento da lógica é, assim, “uma passagem progressiva da ação efetiva e irreversível à operação ou ação virtual e reversível. Pode-se, pois, interpretar a lógica como a forma de equilíbrio terminal das ações, forma de equilíbrio para a qual tende toda a evolução sensório-motriz e mental, porque não há equilíbrio senão na reversibilidade”.<sup>55</sup> As condições desse equilíbrio estão dadas com precisão na estrutura do “agrupamento” lógico, de que Piaget se ocupa em diversos textos. Elas são, segundo Piaget, quatro no caso dos “grupos” de natureza matemática e cinco no dos “agrupamentos” qualitativos, e vale talvez a pena apresentar aqui a formulação sintética que delas faz Piaget em *Psicologia da Inteligência*:

1ª. Dois elementos quaisquer de um agrupamento podem compor-se entre si e engendram de tal maneira um novo elemento do mesmo agrupamento; duas classes distintas podem ser reunidas em uma classe de conjunto que as engloba; duas relações  $A < B$  e  $B < C$  podem unir-se em uma relação  $A < C$  que as contém, etc. (...)

2ª. Toda transformação é reversível. Assim, as duas classes ou as duas relações recém-reunidas podem ser novamente dissociadas e, no pensamento matemático, cada operação direta de um grupo implica uma operação inversa (subtração e adição, divisão e multiplicação, etc.) (...)

3ª. A composição das operações é “associativa” (no sentido lógico do termo), vale dizer, o pensamento continua sendo livre para dar voltas,

<sup>50</sup> Ibid., p.174.

<sup>51</sup> Ibid., p.174-5.

<sup>52</sup> Ibid., p.175.

<sup>53</sup> Ibid., p.177.

<sup>54</sup> Ibid., p.177.

<sup>55</sup> Ibid., pp.177-8.

e um resultado obtido por dois caminhos diferentes continua sendo nos dois casos o mesmo.(...)

4<sup>a</sup>. Uma operação combinada com sua inversa fica anulada (por exemplo,  $+1 -1 = 0$  ou  $x5 \div 5 = x1$ ) (...)

5<sup>a</sup>. No domínio dos números, uma unidade agregada a si mesma dá lugar a um novo número (...): há iteração. Ao contrário, um elemento qualitativo repetido não se transforma: há então “tautologia”:  $A+A=A$ .<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> Jean Piaget, *Psicología de la Inteligencia*, Buenos Aires, Editorial Psique, 1960, pp.61-3. No mesmo texto, Piaget exrime essas cinco condições num esquema logístico: 1<sup>a</sup>. Composição:  $x + x' = y$ ;  $y + y' = z$ ; etc. 2<sup>a</sup>. Reversibilidade:  $y - x = x'$  ou  $y - x' = x$ . 3<sup>a</sup>. Associatividade:  $(x + x') + y = x + (x' + y')$  = z. 4<sup>a</sup>. Operação idêntica geral:  $x - x = 0$ ;  $y - y = 0$ ; etc. 5<sup>a</sup>. Tautologia ou idênticos especiais:  $x + x = x$ ;  $y + y = y$ ; etc. (Pp.63-4.) Igualmente esclarecedora é a caracterização do conceito de “grupo” encontrada em Jean Piaget, *Structuralism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971, pp.19-20:

“...o conceito de grupo, ou a propriedade correspondente, é obtido (...) por meio de um modo de pensamento característico da matemática e da lógica modernas – a ‘abstração reflexiva’ –, a qual não deriva propriedades das *coisas*, mas de nossas maneiras de *agir sobre as coisas*, as operações que realizamos com elas; ou antes, talvez, de várias maneiras fundamentais de *coordenar* tais atos ou operações – ‘reunir’, ‘ordenar’, ‘colocar em correspondência de um a um’ e assim por diante. Assim, quando analisamos o conceito de grupo, deparamos as seguintes coordenações muito gerais entre operações:

1. a condição de que um ‘retorno ao ponto de partida’ seja sempre possível (através da ‘operação inversa’);

2. a condição de que o mesmo ‘objetivo’ ou ‘termo’ possa ser alcançado por rotas alternativas e sem que o itinerário afete o ponto de chegada (‘associatividade’).

Devido a essas duas condições restritivas, a estrutura de grupo assegura uma certa coerência – o que quer que esteja dotado dessa estrutura é governado por uma lógica interna, é um sistema auto-regulador. Essa auto-regulação é, na verdade, a aplicação continuada de três dos princípios básicos do racionalismo: o princípio de não-contradição, que está contido na reversibilidade das transformações; o princípio de identidade, que é garantido pela permanência do elemento de identidade; e o princípio – menos frequentemente citado mas igualmente fundamental – segundo o qual o resultado final é independente do caminho adotado. Para ilustrar o último ponto, considere-se o conjunto dos deslocamentos no espaço. Ele constitui um grupo (dado que quaisquer dois deslocamentos sucessivos produzem novo deslocamento, um determinado deslocamento pode sempre ser ‘cancelado’ por um deslocamento inverso ou ‘retorno’, etc.). Vê-se o que tem de absolutamente essencial a associatividade do grupo dos deslocamentos espaciais (equivalente a nossa noção intuitiva de usar um desvio) tão logo se reconhece que, se os pontos de chegada variassem com as vias percorridas para alcançá-los, o espaço perderia sua coerência e seria conseqüentemente destruído; o que teríamos seria antes uma espécie de fluxo perpétuo à maneira de Heráclito”.

Ora, estabelecida a natureza da lógica como forma terminal de equilíbrio reversível das ações tornadas simbólicas ou virtuais ao cabo de um processo de desenvolvimento individual, o ponto crucial para o presente argumento é o caráter definitivamente social, co-operativo e “interacional” que corresponde a essa natureza e que Piaget mostra afirmar-se com nitidez crescente à medida que o indivíduo chega às operações lógicas como tal.

Assim, nos estádios iniciais do desenvolvimento a criança se encontra “centrada” em si mesma, condição esta designada como “egocentrismo” por Piaget e caracterizada pelo fato de que não há diferenciação sistemática entre as realidades subjetivas e exteriores: nem o objeto se acha constituído como tal, nem o indivíduo tem consciência de si próprio como sujeito. Dessa forma, “o universo se achará centrado na ação mesma, permanecendo o sujeito tanto mais dominado por essa perspectiva egocêntrica quanto mais se mantenha seu eu inconsciente de si mesmo”.<sup>57</sup> Note-se que a construção de uma estrutura de agrupamento – característica, em sua forma mais realizada, das operações lógicas – supõe precisamente a noção de objeto e a “descentração” dos movimentos pela correção do egocentrismo inicial. Claro está, diz Piaget, que “a reversibilidade própria do grupo supõe a noção de objeto, e vice-versa”: fornecendo exemplos do nível sensorio-motor e dos rudimentos de agrupamento que aí se vão formando, pela organização progressiva dos movimentos que tendem à estrutura de “grupo”, Piaget assinala como “encontrar de novo um objeto é defrontar a possibilidade de um retorno (por deslocamento, seja do objeto mesmo ou do próprio corpo): o objeto não é outra coisa senão o invariante devido à composição reversível do grupo”.<sup>58</sup> A própria noção de deslocamento, por outro lado, como nota Piaget citando Poincaré, supõe, como tal, “a diferenciação possível entre as mudanças de estado sem retorno e as mudanças de posição caracterizadas precisamente por sua reversibilidade (ou por sua correção possível, graças aos movimentos do próprio corpo). É evidente, pois, que sem a conservação dos objetos não poderia existir ‘grupo’, já que tudo apareceria como ‘mudança de estado’: o objeto e o grupo dos deslocamentos são, pois, indissociáveis, constituindo um o aspecto estático e o outro o aspecto dinâmico da mesma realidade”.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Psicología de la Inteligencia*, p.153.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.152.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp.152-3.

Não obstante, o egocentrismo marca não apenas as fases sensório-motriz anteriores à linguagem (onde não há qualquer socialização da inteligência, e a respeito das quais Piaget recorre à formulação paradoxal de que “é mesmo durante este período inicial que se pode falar de inteligência puramente individual”).<sup>60</sup> Também o período que vai do aparecimento da linguagem até os 7 ou 8 anos de idade, ou seja, a fase do pensamento figurativo ou intuitivo, ainda que a criança seja aí capaz de intercâmbio interindividual e que haja um começo significativo de socialização de certo tipo, apresenta-se caracterizado por um egocentrismo “que permanece a meio caminho do individual e do social e que se pode definir por uma indiferenciação relativa do ponto de vista próprio e do ponto de vista do outro. É assim que a criança fala tanto por si quanto pelos outros, que não sabe discutir, nem expor seu pensamento segundo uma ordem sistemática, etc. Nos jogos coletivos dos pequenos, vê-se cada um jogar por si, sem coordenação de conjunto”.<sup>61</sup> Como no caso da etapa anterior, também no nível do pensamento intuitivo temos que qualquer relação percebida ou admitida “se acha sempre vinculada à ação do sujeito e não descentrada num sistema objetivo. Reciprocamente, e pelo próprio fato de que o pensamento intuitivo se acha ‘centrado’ a cada instante sobre uma relação dada, esse pensamento é fenomenista e só toma do real sua aparência perceptiva; ele se acha, pois, à mercê das sugestões da experiência imediata, as quais, ao invés de corrigir, copia e imita”.<sup>62</sup> Daí que, no plano mais estritamente social, como consequência da indiferenciação entre o *ego* e o *alter*, “o apogeu do egocentrismo coincide, no desenvolvimento, com o da pressão dos exemplos e opiniões do meio, e é tão explicável a mescla de assimilação ao eu e de adaptação aos modelos ambientes quanto a de egocentrismo e fenomenismo próprios da intuição inicial das relações físicas”.<sup>63</sup>

Assim, em ambos os níveis, o egocentrismo intelectual não constitui “nada mais (...) que um defeito de coordenação, nada mais que uma ausência de ‘agrupação’ das relações com os outros indivíduos e com as coisas”.<sup>64</sup> E um ponto crucial é o de que, na ausência de “agrupação”, as

<sup>60</sup> “As Operações Lógicas e a Vida Social”, p.178.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.179.

<sup>62</sup> *Psicología de la Inteligencia*, p.210.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p.212.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p.211.

pressões do meio próprias das fases egocêntricas “não bastariam para engendrar uma lógica no espírito da criança mesmo se as verdades impostas por tais pressões fossem racionais em seu conteúdo (...). Ao contrário, para aprender dos outros a raciocinar logicamente é indispensável que entre eles e a criança se estabeleçam essas relações de diferenciação e reciprocidade simultâneas que caracterizam a coordenação dos pontos de vista”.<sup>65</sup>

Em poucas palavras, quando se trata dos níveis pré-operatórios que se estendem desde a aparição da linguagem até os 7-8 anos aproximadamente, as estruturas próprias do pensamento nascente excluem a formação das relações de cooperação, as únicas que determinariam a constituição de uma lógica: oscilando entre o egocentrismo deformante e a passiva aceitação das pressões intelectuais, a criança não experimenta ainda o processo de uma socialização da inteligência que possa modificar profundamente seu conteúdo.<sup>66</sup>

Tais relações de cooperação, precisamente, se tornam possíveis a partir dos 7 ou 8 anos – e, em correspondência com ela, a coordenação, no plano das ações concretas ou das operações simbólicas, dos pontos de vista. A criança “se torna capaz de discussão – e desta discussão interiorizada, e conduzida consigo mesmo, que é a reflexão –, de colaboração, de exposições ordenadas e compreensíveis para o interlocutor. Seus jogos coletivos testemunham regras comuns. Sua compreensão das relações de reciprocidade (por exemplo, a inversão da esquerda e da direita sobre um indivíduo colocado diante de si, a coordenação das perspectivas espaciais, etc.) mostra a generalidade destas novas atitudes e sua conexão com o pensamento mesmo”.<sup>67</sup> Da mesma forma que há estreita ligação entre o egocentrismo e a inteligência sensório-motriz ou o pensamento intuitivo, há também íntima conexão entre a capacidade de cooperação e as características do pensamento lógico. Como se viu, um “agrupamento” operatório é “um sistema de operações com composições isentas de contradição, reversíveis e conduzindo à conservação das totalidades”.<sup>68</sup> Ora, o intercâmbio com os outros é precisamente o que permite a descentração necessária à realização dessas condições. É bastante claro como o

<sup>65</sup> *Ibid.*, p.212.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp.212-3.

<sup>67</sup> “As Operações Lógicas e a Vida Social”, p.180.

<sup>68</sup> *Ibid.* p.181-2.

pensamento em comum, como observa Piaget, favorece a não-contradição: é muito mais fácil nos contradizermos “quando pensamos por nós somente (o egocentrismo) do que quando os parceiros estão lá para lembrar o que dissemos anteriormente e as proposições que já admitimos. A reversibilidade e a conservação, por outro lado, são contrárias à aparência das coisas e só se tornam rigorosas com a condição de substituir os objetos por sinais, isto é, por um sistema de expressões coletivas”.<sup>69</sup> De maneira mais geral, o agrupamento é, em seu princípio mesmo, “uma coordenação dos pontos de vista, e isso significa, na realidade, uma coordenação entre observadores, vale dizer, uma cooperação de vários indivíduos”.<sup>70</sup> Essa conexão entre o lógico e o social ressalta com tal força das investigações de Piaget que ele não hesita, em passagem sugestiva, em descrever em termos de “sociedade” a agrupação de seus próprios diferentes pontos de vista que viesse a ser capaz de realizar um indivíduo que hipoteticamente os mudasse constantemente – agrupação esta que é precisamente a que se dá nas formas superiores de raciocínio, quando conduzido pelo indivíduo isolado:

Suponhamos, porém, com o sentido comum, que um indivíduo superior, ao mudar indefinidamente de pontos de vista, consiga por si mesmo coordená-los todos de maneira que possa assegurar sua agrupação. Mas como um indivíduo só, embora dotado de uma experiência suficientemente ampla, poderia recordar-se de seus pontos de vista anteriores, isto é, do conjunto das relações que percebeu, mas já não percebe? Se fosse capaz disso, teria logrado constituir uma espécie de intercâmbio entre seus estados sucessivos e diversos, ou seja, dotar-se, mediante convenções contínuas consigo mesmo, de um sistema de notações suscetível de consolidar suas lembranças e de traduzi-las numa linguagem representativa: teria realizado, pois, uma “sociedade” entre seus diferentes “eu”!<sup>71</sup>

Assim, um pensamento lógico é necessariamente social. E “dizer que um indivíduo não chega à lógica a não ser graças à cooperação vem a ser como supor simplesmente que o equilíbrio de suas operações se acha subordinado a uma capacidade indefinida de intercâmbio com o próximo, isto é, a uma reciprocidade total”.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Ibid., p.181.

<sup>70</sup> *Psicología de la Inteligencia*, p.215.

<sup>71</sup> Ibid., pp.215-6.

<sup>72</sup> Ibid., pp.216-7.

Essa singela leitura das condições que Piaget associa ao pensamento lógico terá sido suficiente, por diversos aspectos, para que o leitor note o íntimo paralelismo existente entre tais condições e as características atribuídas por Habermas ao modelo da situação ideal de discurso ou de comunicação pura. Tal paralelismo, que se evidencia com mais clareza quando se têm em vista outros desdobramentos explícitos das análises de Piaget, dá margem a várias considerações do maior interesse.

1. Em primeiro lugar, o paralelismo entre as duas concepções ocorre não obstante o fato de que a situação de comunicação pura de Habermas corresponde como que ao caso limite da “interação”, enquanto Piaget se ocupa de algo que não se pode pretender dissociar das condições de eficácia da ação instrumental ou do trabalho e cuja origem nas manipulações concretas do objeto ele próprio destaca incessantemente. De fato, um dos pontos de grande interesse das verificações de Piaget consiste em que – de maneira inteiramente surpreendente à luz de certas concepções vulgares sobre a natureza do pensamento formal e de suas relações com o chamado “pensamento dialético” – elas mostram a lógica como a um tempo o resultado e um ingrediente de um processo de natureza eminentemente dialética, que é descrito como tal pelo próprio Piaget.<sup>73</sup> No caráter dialético desse processo destacam-se: (a) a dimensão “histórica” e genética da constituição do pensamento lógico como consequência de um processo de estruturação progressiva, no qual, ademais, a integração ou estrutura própria de cada fase, apesar da “vecção” ou direção que orienta o processo como um todo rumo ao equilíbrio reversível, é sempre passível de se tornar o objeto de nova integração em formas superiores de equilíbrio ou estruturação;<sup>74</sup> e (b) o reconhecimento – que é crucial para o ponto que aqui se salienta – não só do papel do sujeito, contra o positivismo ou empirismo lógico, mas das formas complexas de se relacionarem e interagirem sujeito e objeto ao longo do processo. Assinale-se, em relação com essa complexidade, precisamente o alcance da constatação do que o sujeito que se relaciona com o objeto, superadas apenas as etapas mais primitivas da

<sup>73</sup> Veja-se, por exemplo, Jean Piaget, “Les Méthodes de l’Épistémologie”, em Jean Piaget (dir.), *Logique et Connaissance Scientifique*, Paris, Gallimard, 1967; veja-se igualmente o capítulo VII de Piaget, *Structuralism*.

<sup>74</sup> Veja-se, por exemplo, *Structuralism*, capítulo IV (especialmente seção 12, “Structure and the Genesis of Intelligence”), bem como a conclusão geral do volume. Igualmente relevante é Jean Piaget, *A Equilíbrio das Estruturas Cognitivas*, Rio de Janeiro, Zahar, 1976.

inteligência sensório-motriz, é antes de tudo um sujeito *plural* – e de que esse caráter plural, o fato de que se trata de sujeitos e não de sujeito, é *condição* para o relacionamento *eficaz* com o objeto, ou seja, para as operações descentradas da razão e para o pensamento lógico.

2. Note-se, em segundo lugar, o papel crucial que desempenha, na convergência entre a ação comunicativa de Habermas e o caráter social da lógica apontado por Piaget, a concepção da autonomia radical dos participantes no processo de interação, ou dos sujeitos do processo de conhecimento. Com efeito, em Habermas, como vimos, a situação ideal de discurso ou de comunicação pura se define mesmo pelo fato de que os participantes surgem reciprocamente como sujeitos aos olhos uns dos outros. E a estrutura da comunicação se caracteriza por garantir a autonomia de cada um a tal ponto que a unanimidade isenta de qualquer forma de manipulação ou coerção se torna o único resultado válido do intercâmbio que se processa, enquanto o interesse emancipatório que distingue e orienta a ciência crítica consiste precisamente na superação das restrições à comunicação que advêm de relações de dominação.

Ora, em Piaget, por sua vez, a superação do egocentrismo é também a superação da heteronomia que é sua contraface indissociável, e as fases maduras do processo de desenvolvimento intelectual pressupõem o estabelecimento da identidade estável do indivíduo e, assim, seu surgimento como sujeito autônomo. Isso não é tudo, porém. O pensamento lógico não somente pressupõe autonomia de parte de qualquer indivíduo que se queira tomar como ponto de referência, mas, ao incluir requisitos tais como a capacidade de reconhecer a pluralidade e a reciprocidade dos pontos de vista e ao se efetivar em operações distinguidas por reversibilidade e conservação intersubjetivas, pressupõe também a existência e a autonomia radical *dos outros*. Na verdade, ao examinar, em “As Operações Lógicas e a Vida Social”, as condições do equilíbrio próprio do “agrupamento” lógico e estabelecer sua íntima correspondência com a cooperação social (condições que se estudam aí através de uma análise formal dos mecanismos do intercâmbio intelectual), Piaget mostra não apenas os fatores de desequilíbrio que se prendem ao egocentrismo, mas também, o que é de especial interesse no presente contexto, o desequilíbrio devido à *coerção*. Tal desequilíbrio ocorrerá, ainda que o intercâmbio possa desenvolver-se em condições em que exista uma escala comum de valores (no caso, por

exemplo, em que se trate da coerção exercida pela opinião dos mais velhos ou dos ancestrais), em decorrência precisamente da falta de reciprocidade e de suas consequências para a estabilidade na conservação dos valores, ou da validade das proposições admitidas. Essa estabilidade, sendo determinada pelo fator exterior da coerção, só durará enquanto um dos participantes esteja submetido ao outro, e ao equilíbrio resultante (que não se constituirá em equilíbrio interno estável mesmo que a estrutura da coletividade seja capaz de assegurar-lhe duração indefinida) Piaget aplica a designação de “falso equilíbrio”, de maneira perfeitamente análoga ao “falso consenso” de que fala Habermas para referir-se ao consenso resultante de manipulação ou coerção – e pelas mesmas razões.<sup>75</sup>

3. Ao anterior se associa um desdobramento da maior importância no contexto de nossa discussão, desdobramento este que é também elaborado explicitamente por Piaget. Refiro-me ao paralelismo desvendado pelos estudos de epistemologia genética entre o desenvolvimento das normas morais e o das normas intelectuais. Ele se revela, por exemplo, no fato de que aos 7-8 anos, quando se desenvolvem “relações novas de reciprocidade (no sentido lógico do termo), em conexão com a formação das operações reversíveis”, é que se constata “um enfraquecimento dos efeitos do superego e da autoridade em proveito dos sentimentos de justiça e de outros aspectos da reciprocidade moral ou afetiva”; da mesma forma, relações semelhantes entre as transformações ocorridas nos dois planos se dão no nível da adolescência, quando da inserção do indivíduo na vida social dos adultos.<sup>76</sup> Na possibilidade de situar o estudo desse paralelismo reside mesmo, como diz Piaget explicitamente em *Sabedoria e Ilusões da Filosofia* em resposta a objeções formuladas por R. Schaerer, parte importante do interesse de se utilizarem termos como autonomia e reciprocidade a propósito de fenômenos cognitivos.<sup>77</sup> Do exame do

---

<sup>75</sup> “As Operações Lógicas e a Vida Social”, pp.181 e seguintes.

<sup>76</sup> Veja-se Jean Piaget, “Inconsciente Afetivo e Inconsciente Cognitivo”, capítulo II de Jean Piaget, *Problemas de Psicologia Genética*, São Paulo, Abril Cultural, 1978 (incluído no volume dedicado a Piaget da série “Os Pensadores”); citações da p.234.

<sup>77</sup> Jean Piaget, *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*, São Paulo, Abril Cultural, 1978 (volume dedicado a Piaget da série “Os Pensadores”), especialmente p.195. Também de particular interesse a respeito são dois textos incluídos em Piaget, *Estudos Sociológicos*, a saber, “Ensaio sobre a Teoria dos Valores Qualitativos em Sociologia” e “As Relações entre a



paralelismo em questão ressalta algo que pode, com algum artifício, ser formulado em termos de duas constatações intimamente relacionadas. Em primeiro lugar, a de que a lógica, considerada do ponto de vista *psicológico*, na medida em que não é apenas um sistema de operações livres, mas se traduz por um conjunto de estados de consciência e de condutas caracterizados por certas obrigações nas quais não se pode deixar de reconhecer um caráter social, “implica regras ou normas comuns” e é “uma moral do pensamento, imposta e sancionada pelos outros. Assim é que a obrigação de não contradizer-se não constitui simplesmente uma necessidade condicional (um ‘imperativo hipotético’) para quem quer ater-se às exigências das regras do jogo operatório: é também um imperativo moral (‘categórico’), desde que exigida pelo intercâmbio intelectual e pela cooperação”.<sup>78</sup> Em segundo lugar, e como uma espécie de reverso da medalha, as condições logísticas da decisão e da ação moral não apenas “não excluem em nada a utilização de operações reversíveis”,<sup>79</sup> mas na verdade as incluem por sua natureza mesma, como demonstra Piaget ao examinar a significação do universal moral kantiano e a exigência de reciprocidade que ele implica.<sup>80</sup> Assim, “o equilíbrio móvel dos sistemas de noções ou de valores [caracteriza] ao mesmo tempo os mecanismos cognitivos e os da vontade, e (...) apresenta para o sujeito uma significação normativa e não somente instrumental”.<sup>81</sup> É certamente ocioso procurar salientar, em conexão com tais proposições, a maneira pela qual elas nos colocam em cheio no terreno da “interação” habermasiana, onde se trata de comunicação e de “normas consensuais vinculantes”, bem como a ponte que elas assim lançam entre a interação e a ação instrumental ou o trabalho. As condições para a ação racional, pode-se dizer em síntese, se superpõem em grande medida não apenas às condições para a ação autônoma, mas também para a comunicação, a colaboração, a ação solidária e moral – tudo isso sem que a ação racional deixe de ter como substrato último a experiência da operação (da co-operação) concreta, da atividade instrumental ou do “trabalho”.

---

Moral e o Direito”, onde Piaget explora analiticamente vários aspectos das conexões entre fenômenos intelectuais e morais.

<sup>78</sup> *Psicología de la Inteligencia*, p.214.

<sup>79</sup> *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*, p.196.

<sup>80</sup> “As Relações entre a Moral e o Direito”, *Estudos Sociológicos*, especialmente pp.227-8.

<sup>81</sup> *Sabedoria e Ilusões da Filosofia*, p.196.

\* \* \*

Antes de nos dedicarmos à exploração do segundo aspecto das conexões entre trabalho e interação anteriormente anunciado, destaquemos ainda, de passagem, dois pontos importantes para o que vem a seguir e cuja menção se torna oportuna face ao que acabamos de ver. O primeiro deles diz respeito a certas formulações de Habermas sobre problemas metodológicos das ciências sociais, a serem encontradas na introdução acima mencionada à edição alemã de 1971 de *Teoria e Prática*. Tratando, em particular, de delimitar seu próprio esforço perante o que chama “o objetivismo das ciências do comportamento sob sua forma mais estrita”, Habermas destaca que “a sociologia crítica se proíbe reduzir o ato intencional ao comportamento” e que, quando o domínio tomado como objeto é constituído de estruturas simbólicas produzidas sobre a base de sistemas normativos, faz-se necessária uma forma de acesso aos dados “que permita compreender-lhes o sentido”.<sup>82</sup> Habermas coloca esse recurso à tradicional prescrição metodológica da “compreensão” em seu quadro de referência de interação ou “comunicacional”, e escreve:

Em lugar de uma observação controlada, garantida pelo anonimato do sujeito que observa (isto é, pela sua substituição possível por outro sujeito) e igualmente pela possibilidade de reproduzir a observação, intervém a participação do sujeito que compreende em decorrência de sua relação com um parceiro (um alter ego). O paradigma não é mais a observação, mas o questionamento ou, por outras palavras, uma comunicação na qual o sujeito que compreende deve introduzir elementos de sua subjetividade que sejam de uma forma ou de outra controláveis para poder reunir-se a seu parceiro sobre o terreno intersubjetivo de uma possível compreensão.<sup>83</sup>

Habermas tem em mente aqui o intercâmbio psicanalítico, ao qual se refere de maneira explícita imediatamente em seguida e cuja importância para sua concepção de uma ciência crítica já se assinalou anteriormente. Teremos adiante algumas oportunidades para tentar avaliar sucintamente o alcance do recurso ao modelo psicanalítico de mais de um ponto de vista. À

---

<sup>82</sup> Habermas, *Théorie et Pratique*, volume I, p.41.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp.41-2.

luz da discussão precedente sobre a maneira complexa de se relacionarem, na maturação das formas avançadas do pensamento, o “operatório” ou instrumental, o subjetivo e o intersubjetivo, registre-se apenas, a este ponto, o caráter equívoco que adquire a proposta metodológica contida nas proposições em questão de Habermas. De fato, não se vê facilmente como acomodar a prescrição da busca de uma compreensão intersubjetiva a um tempo com a exigência de que ela se processe através da introdução controlada de “elementos da subjetividade” do sujeito que compreende, por um lado, e com a proibição, por outro lado, do recurso à observação controlada e, como tal, passível em princípio de ser reproduzida por outros sujeitos. Pareceria antes que garantir a intersubjetividade da compreensão alcançada (ou que se julga ter alcançado) e a forma controlada da introdução de elementos subjetivos necessariamente acarreta o recurso a todos os ingredientes da forma lógica de que se valem as ciências empírico-analíticas e que, como a discussão anterior terá provavelmente contribuído para esclarecer e como espero mostrar com mais nitidez adiante, não tem porque ser vista como comprometida, no plano das ciências sociais, com um “behaviorismo” estreito e com o negligenciamento do caráter intencional das ações.

O outro ponto tem a ver com um aspecto particular da questão do condicionamento social do desenvolvimento intelectual e moral. Este aspecto tem ramificações importantes se avaliado do ponto de vista das afinidades acima destacadas entre as condições associadas por Piaget à fase madura do pensamento lógico e as características atribuídas por Habermas à situação ideal de discurso – e sobretudo se se tem em mente a relevância do modelo da situação ideal de discurso ou de comunicação pura para a motivação política e crítica de Habermas, ou para o interesse emancipatório da ciência social crítica. Refiro-me ao fato (mencionado de passagem há pouco, a propósito da análise de Piaget quanto aos efeitos da coerção sobre as condições de equilíbrio no intercâmbio intelectual) de que parte decisiva do contexto social em que tem lugar o processo de desenvolvimento intelectual e moral é constituído por relações de natureza intergeracional. A importância crucial desse fato se prende a várias razões.

Assim, se se evoca o papel cumprido pelas relações de poder ou dominação como fatores de restrição à atividade comunicacional que cumpriria superar (de acordo com o interesse emancipatório que Habermas

destaca), teríamos notoriamente como que um resíduo irremovível de dominação no processo pelo qual cada geração molda em ampla medida a geração seguinte e estabelece com ela relações de assimetria e ascendência. Por um aspecto não teríamos aí maiores problemas, pois Habermas reconhece explicitamente o caráter “contrafactual” do modelo da situação ideal de discurso. Mas o que tem de especial a dimensão intergeracional se deve a que aqui não se trata de um obstáculo entre outros à comunicação pura, mas de algo que acarreta importante ambiguidade no próprio plano das categorias básicas em jogo.

Na ótica do tipo de conexão entre trabalho e interação que tomamos em primeiro lugar (isto é, a ideia de que o trabalho se desenvolve no contexto da interação), seria possível destacar aqui a dificuldade introduzida pela constatação da colaboração prestada por relações marcadas por dominação – como o são as relações intergeracionais – ao pleno florescimento da lógica, em que caberia ver a forma por excelência da racionalidade pelo menos no plano da ação instrumental ou do trabalho (adiemos os problemas envolvidos na sugestão contida no “pelo menos”). É-se tentado a pôr de lado essa dificuldade, já que se pode sustentar que a dominação ou ascendência intergeracional não é, como tal, fator de encaminhamento do desenvolvimento intelectual no rumo dos genuínos equilíbrios reversíveis que caracterizam o pensamento lógico, o qual se deveria antes ao fato em si mesmo de que o indivíduo se torne social e adquira no processo o sentido de autonomia e reciprocidade. As coisas se tornam mais complicadas, porém, quando nos damos conta de que a definição da identidade, e conseqüentemente a possibilidade de acesso à própria ideia de autonomia, envolve também aspectos afetivos e morais, bem como a necessidade de assunção, ainda que eventualmente lúcida e seletiva, de ingredientes *dados* da biografia individual – e de que em tudo isso a opacidade das relações intergeracionais enquanto tal é de importância decisiva. Por outras palavras, não só a sociedade cabalmente transparente seria necessariamente uma sociedade a-histórica (“instantânea”, “unigeneracional”), mas a ideia de autonomia, por si mesma, envolve, quer no plano individual ou no coletivo, *identidade* e

*memória*.<sup>84</sup> Donde as consequências de que a tradição não é algo a ser objeto apenas de um interesse de emancipação, mas também de *preservação* (a ligação estabelecida por Hannah Arendt entre a ação e o acesso à lembrança e à história é aqui iluminadora), e de que o próprio interesse emancipatório seria destituído de significação se não estivesse associado a um interesse de preservação e afirmação (autônoma) de uma identidade existente (e em larga medida *pré-existente*). Sem dúvida, é a presença simultânea desses ingredientes aparentemente antagônicos no processo de autorreflexão característico do pensamento crítico tal como Habermas o concebe que permite a este último, como vimos antes, falar de critérios de *autenticidade*, ao lado de critérios de verdade, como relevantes na apreciação dos resultados da comunicação estabelecida entre psicanalista e paciente.<sup>85</sup> Da mesma forma, a complexidade dos meandros que assim se evidenciam na articulação das diversas facetas do problema geral está subjacente à fluidez e ambiguidade anteriormente apontadas das proposições de Habermas em certos pontos, tais como o fato de ao marco de referência da interação se vincularem tanto as ciências críticas quanto as hermenêuticas (estas últimas reportando-se à possibilidade de intersubjetividade que advém da história e da tradição), ou o de depararmos o poder ou a dominação vistos como ingrediente a um tempo genuíno e espúrio do contexto da interação.

#### **4. A interação no contexto do trabalho. Atividade instrumental e emancipação, Arendt, Habermas e Marx**

Mas não apenas o trabalho se desenvolve no contexto da interação, como também a interação se desenvolve no contexto do trabalho. Essa proposição pode ser lida tanto no sentido de que a atividade produtiva (entendida como abrangendo o “labor” e o “trabalho” nas acepções propostas por Hannah Arendt) fornece o substrato necessário sobre o qual se assentam as relações sociais consideradas de maneira estrita – o que, em nível mais abstrato, poderia ser formulado em termos de que a interação é, em medida importante, “co-operação” – quanto no sentido de que a

<sup>84</sup> Veja-se a respeito Karl W. Deutsch, *The Nerves of Government*, Nova Iorque, Free Press, 1966, capítulos 6 e 8. Veja-se também Fábio W. Reis, “Academia, Democracia e Dependência”, *Dados - Revista de Ciências Sociais*, vol. 23, n. 1, 1980, pp.59-77.

<sup>85</sup> Veja-se, por exemplo, Habermas, *Théorie et Pratique*, volume I, p.53.

interação se desenvolve num mundo artificial de artefatos de toda natureza, de “trabalho” (o *work* de Arendt) objetivado e cristalizado. Alguns dos problemas que surgem em conexão com o tema geral do trabalho, de qualquer forma, podem ser apreciados se tomamos a maneira pela qual Habermas e Arendt avaliam as posições de Marx sobre o assunto.

Assim, como vimos antes, encontramos em Habermas a ideia de que Marx confunde, em alguma medida, o plano do “prático”, que tem a ver com comunicação e interação (a ação de Arendt), e o plano do “técnico”, ou seja, da atividade instrumental e do trabalho. Já Arendt, que destaca e elabora longamente a distinção entre “labor” e “trabalho”, detecta em Marx antes uma confusão entre esses dois aspectos da atividade humana.<sup>86</sup> Dessa confusão resultaria, de acordo com Arendt, a grande ambiguidade que se manifesta no pensamento de Marx com respeito ao tema do trabalho, apresentado ora como sujeição ou alienação a ser suprimida com o pleno desenvolvimento das forças produtivas e com a organização racional da sociedade comunista, ora como fator de exteriorização e autorrealização humana (e condição mesmo da apropriação gradativa da natureza pelo homem que se traduzirá no desenvolvimento das forças produtivas). Como quer que seja, a concepção do homem como *animal laborans* seria suficientemente importante no pensamento de Marx, ainda segundo Arendt, para condicionar o lugar aí ocupado pelo que ela vê como “o único elemento estritamente utópico dos ensinamentos de Marx”, a saber, o objetivo de emancipação do homem perante o labor. O caráter utópico desse elemento derivaria de que “emancipação perante o labor, nos termos do próprio Marx, é emancipação perante a necessidade, e isso significaria em última instância emancipação também perante o consumo, ou seja, perante o metabolismo com a natureza que é a condição mesma da vida humana”.<sup>87</sup>

Num ponto, porém, concorrem Habermas e Arendt quanto à questão geral: a ideia de que a falta de clareza de Marx a respeito das relações entre as diversas dimensões da atividade humana resulta em certa depreciação (vista de maneira distinta nos dois casos) da dimensão correspondente à interação ou ação – vale dizer, da dimensão da política. No caso de Habermas, já vimos a que essa leitura do pensamento de Marx se associa: a

<sup>86</sup> Arendt, *Human Condition*, especialmente capítulos III e IV.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pp.130-1.

tentativa de corrigir o laivo cientificista de Marx por meio da ênfase no aspecto emancipatório de um processo de autorreflexão e de comunicação potencialmente desimpedida e isenta de distorções neuróticas ou ideológicas – tentativa esta que, nos trabalhos mais “aplicados” de Habermas, tem tradução mais convencionalmente política na análise do tecnocratismo e de suas ligações com o problema da legitimidade da dominação nas sociedades de capitalismo avançado, por exemplo. Arendt, por seu turno, pretende estabelecer uma conexão algo tortuosa entre diversos ingredientes do pensamento de Marx, e o exame dessa pretensão permitirá situar certos pontos de interesse.

Assim, a sociedade futura que Marx projeta e pela qual anseia inclui, com a abolição do estado, o que Arendt designa como o desaparecimento da esfera pública (“the ‘withering away’ of the whole public realm”). Arendt vê nisso um ponto de contato entre o pensamento de Marx e a tradição cristã, a qual, contra o espírito característico da *polis* grega, promove o recolhimento à esfera privada e aponta na responsabilidade política e no envolvimento em assuntos públicos algo a ser, no melhor dos casos, suportado por alguns no interesse do bem-estar e da salvação dos demais, liberados para a contemplação e os assuntos da alma.<sup>88</sup> Em Marx, a expectativa do desaparecimento da esfera pública se prende à utopia da emancipação do homem como *animal laborans*, o qual, liberado da necessidade através da abundância, se veria transformado num ser produtivo capaz de dedicar-se a formas mais “altas” de atividade.<sup>89</sup> Arendt compartilha – ou mais propriamente, como se indicou antes, contribui para inspirar – a visão parcialmente crítica que Habermas manifesta relativamente a Marx quanto aos ingredientes do modelo de atividade produtiva para o qual o homem seria assim liberado, modelo este (o da atividade propriamente instrumental, técnica) ao qual se refere, em passagens diversas, por meio de expressões como “a ilusão de uma filosofia mecanicística” ou “a instrumentalização que implica a degradação de todas as coisas em meios”.<sup>90</sup> Mas o ponto crucial de sua insatisfação com a visão marxiana do processo de emancipação é outro, apesar de relacionado com

---

<sup>88</sup> Ibid., p.60.

<sup>89</sup> Ibid., p.133.

<sup>90</sup> Ibid., pp.133 e 156. Na verdade, Arendt vê nisso um dos fatores de “inversões” entre as diversas dimensões da “vida ativa” a ocorrerem na época moderna, as quais são discutidas no último capítulo de *Human Condition*.

isso. Trata-se de que, na interpretação de Arendt, a concepção que tem Marx do processo de emancipação resulta em que “os ‘homens socializados’ utilizariam sua liberdade face ao labor para dedicar-se àquelas atividades estritamente privadas e essencialmente alheias ao mundo (*worldless*) que atualmente chamamos *hobbies*”.<sup>91</sup> Tal interpretação se baseia em conhecida passagem de *A Ideologia Alemã*, que é tomada por Arendt para apoiar a afirmação de que

Na sociedade comunista ou socialista, todas as profissões se transformariam, por assim dizer, em *hobbies*: não haveria pintores, mas apenas pessoas que, entre outras coisas, gastam seu tempo também pintando; pessoas, vale dizer, que “fazem isto hoje e aquilo amanhã, que caçam de manhã, pescam de tarde, dedicam-se à criação de gado ao cair da noite, fazem crítica depois do jantar, como melhor lhes apraz, sem por isso se tornarem jamais caçadores, pescadores, pastores ou críticos”.<sup>92</sup>

Note-se primeiro, de parte de Arendt, a inconsistência envolvida em tratar como alheias ao mundo ou “não-mundanas” atividades que correspondem ao “trabalho” (*work*) do *homo faber*: como se viu anteriormente, segundo ela própria “a condição humana do trabalho é a mundanidade”,<sup>93</sup> e é do trabalho nessa acepção que resulta a construção de um mundo humano objetivado. A valorização negativa do *work* que resulta da leitura feita por Arendt da antevisão marxiana da sociedade comunista deriva, claramente, do contraste com a especial dignidade por ela atribuída à esfera política concebida como a esfera da ação e da fala, a qual não receberia o reconhecimento adequado na utopia de Marx. Isso transparece bastante nitidamente em afirmações em que, procurando estabelecer as relações entre as diversas dimensões da “vida ativa”, a relevância do trabalho “instrumental” para a esfera pública é vista em termos que o despojam, precisamente, de seu aspecto mais marcadamente instrumental: “Se o *animal laborans* necessita a ajuda do *homo faber* para facilitar seu labor e mitigar sua dor, e se os mortais a necessitam para erigir um lar na Terra, os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua faculdade mais alta, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e

---

<sup>91</sup> Ibid., pp.117-8.

<sup>92</sup> Ibid., p.118, nota 65.

<sup>93</sup> Ibid., p.7.

historiadores, dos construtores de monumentos e dos escritores, pois sem estes o único produto de sua atividade, a história que eles protagonizam e relatam, estaria inteiramente impossibilitada de sobreviver”.<sup>94</sup>

Parece claramente possível sustentar, no entanto, que o que Marx antevê e aquilo por que anseia nas formulações em que Arendt destaca a apologia da esfera privada tem a ver antes com a superação do elemento de dominação nas relações humanas, numa visão que, corretamente entendida, envolveria precisamente a realização da política no sentido nobre e grego que Arendt favorece. A própria Arendt, aliás, afirma, referindo-se aos ideais da sociedade sem classes e sem estado, que “esses ideais foram obviamente concebidos pelo próprio Marx segundo o modelo da democracia ateniense, salvo que na sociedade comunista os privilégios dos cidadãos livres deveriam ser estendidos a todos” – afirmação esta na qual ela pretende mesmo apoiar a tese de que, ao contrário do que ocorre com o anseio de emancipação face ao labor, a ideia de Marx da sociedade sem classes e sem estado não seria utópica.<sup>95</sup> Apesar da ambiguidade introduzida por fórmulas como a da substituição do governo dos homens pela administração das coisas, tomada de Saint-Simon, a aproximação entre a democracia ateniense e o ideal do desaparecimento do estado em Marx parece congruente com a caracterização que faz Arendt mesma da visão aristotélica da *polis*: na medida em que esta aparece aí como o conjunto dos “monarcas” ou patriarcas privados, o que temos – com as restrições relativas aos que se encontram sujeitos ao domínio de tais patriarcas – é uma espécie de superposição total entre “estado” e “sociedade” (a sociedade que conta), a qual se traduziria, no caso da eliminação das restrições mencionadas, na eliminação cabal das barreiras entre o público e o privado, antes que na promoção da esfera privada como tal. As proposições de Marx em que Arendt vê com repulsa as profissões transformadas em *hobbies* têm, porém, um alcance ou desdobramento especial do ponto de vista do aspecto de desaparecimento das *classes*, alcance este que parece escapar inteiramente à análise daquela autora.

Trata-se do fato simples de que uma sociedade em que os indivíduos estejam rigidamente vinculados cada um a determinada profissão dificilmente poderá ser concebida como correspondendo à sociedade sem

classes. Sem entrar em tecnicismos a respeito da definição precisa do conceito de classes sociais, é certo que a intuição fundamental contida na concepção de uma sociedade sem classes envolve a ideia de eliminação daquilo que a literatura sociológica contemporânea de língua inglesa tem designado pelo termo *ascription*, frequentemente traduzido por “adscrição” para o português (de maneira conveniente, embora talvez discutível do ponto de vista das acepções vernáculas da palavra). Com efeito, as classes sociais, no sentido amplo em que o conceito é pertinente neste contexto, são o fator ou a expressão por excelência da adscrição, entendida esta como a predeterminação das chances vitais dos indivíduos por condições que escapam ao seu próprio controle. É precisamente na medida em que as condições de vida diferenciais dos indivíduos podem ser referidas ao fato de eles pertencerem a categorias sociais distintas e que não são objeto de escolha que se dá a dominação de uma categoria por outra, e a eliminação da dominação corresponde à eliminação daquilo que torna o indivíduo “adscrito” a determinada categoria. Por certo, há toda uma gama de matizes e uma grande distância a se interporem entre as características intensamente adscrições que distinguem uma sociedade de castas, por exemplo, e uma sociedade em que, embora os indivíduos se dediquem mais ou menos estavelmente a diferentes profissões, exista um grau apreciável de possibilidade de livre escolha da profissão por parte de cada um deles. Não obstante, a proposição crucial reside em que a eliminação da dominação e da adscrição são processos paralelos e correspondentes, e o ponto-limite desses processos consiste na condição em que se eliminaria mesmo o resíduo de adscrição contido na designação estável dos indivíduos a diferentes profissões ou ocupações e em que eles seriam deixados “soltos” e livres para buscar a realização de suas potencialidades ou anseios de qualquer tipo. É essa condição-limite que Marx visualiza – coerentemente, embora talvez de maneira inapelavelmente utópica em sua versão extrema – na passagem da *Ideologia Alemã* que Arendt destaca, e a formulação extremada aí encontrada contém pelo menos a advertência implícita, em conexão com seu utopismo mesmo, da tendência a novas cristalizações e à introdução de novos fatores de adscrição, com o conseqüente estabelecimento de relações de dominação, que estaria sempre presente em qualquer distribuição estável dos indivíduos por categorias ocupacionais distintas – isto é, na divisão social do trabalho.

<sup>94</sup> Ibid., p.173.

<sup>95</sup> Ibid., p.131, nota 82.

Por outras palavras, a crítica de Marx à sociedade de classes e a concepção da sociedade sem classes redundam, nesse sentido, num individualismo exacerbado. Pois, em primeiro lugar, seria inconsistente pretender eliminar a assimilação dos indivíduos a classes sociais distintas para vê-la substituída por sua assimilação a vínculos involuntários e permanentes de qualquer outro tipo; e, em segundo lugar, esta segunda forma de vinculação adscritiva envolveria sempre o risco imediato de transformar-se em relações de dominação e sujeição e de reverter, em suma, a novas formas de relações de *classes*. É esclarecedor, neste contexto, observar que Habermas, precisamente no texto em que formula e elabora a distinção básica entre trabalho e interação que transcrevemos anteriormente, designa o processo de racionalização correspondente à esfera da interação (no qual teríamos a expansão da comunicação isenta de dominação, por contraste com o crescimento das forças produtivas, que seria a forma assumida pela racionalização na esfera do trabalho ou da ação instrumental) como um processo de *individuação*.<sup>96</sup> Seria, naturalmente, impróprio pretender conceber esse individualismo exacerbado em termos em que ele viesse pura e simplesmente a identificar-se com um *ethos* próprio do capitalismo, e a referência à experiência da *polis* clássica como provável inspiração da concepção marxiana da sociedade futura, como pretende Arendt, é relevante ao sugerir um substrato alternativo para o ideal de comunicação sem domínio que aquela concepção, na leitura de Habermas, consagra. Contudo, é crucial ter em conta que esse processo de individuação, com o individualismo resultante, preserva inequivocamente a política no estágio final, ao ver nele a coexistência de uma multiplicidade de projetos de autorrealização individual que necessariamente interferirão uns com os outros, constituindo-se em focos potenciais de conflito e colaboração entre os indivíduos. Quer se pretenda buscar em Habermas a inspiração para ver tal sociedade como de alguma forma próxima do ideal de um processo transparente de comunicação irrestrita; quer se sustente, diferentemente, que se trataria antes de um processo ininterrupto de luta contra os fatores de opacidade e adscrição e os desígnios de dominação sempre renovados, é bastante claro que o que teríamos seria algo radicalmente distinto da visão de uma sociedade orgânica e despolitizada contida na fórmula da “administração das coisas”.

---

<sup>96</sup> Habermas, *Toward a Rational Society*, p.93; Benjamin e outros, *Textos Escolhidos*, p.312.

Um ponto adicional parece impor-se. Assim como encontramos antes nas relações intergeracionais um resíduo irremovível de dominação em relações que pertenceriam ao contexto da interação, no contexto do trabalho temos também, mesmo se supomos a racionalização técnica ou o desenvolvimento das forças produtivas levado ao ponto em que propicie a emancipação do homem face ao “labor”, um resíduo irremovível de ambiguidade em que à dimensão de exteriorização e autorrealização própria do “trabalho” (*work*) do *homo faber*, que é condição para a construção de um mundo dotado de permanência além dos limites permitidos pela simples tradição oral, associa-se um fator inerente de opacidade e alienação a manifestar-se em facetas diversas. Ele surge, em primeiro lugar, como destacado por Arendt, no simples caráter objetivo e reificado que adquire, nos produtos da atividade instrumental, o mundo social – donde a consequência de que muito do mundo artificial assim criado apareça aos olhos de parcelas da coletividade como um mundo estranho e eventualmente hostil. Ele se mostra ainda no fato de que, quanto maior for o êxito do processo de racionalização técnica e desenvolvimento das forças produtivas, tanto maior será a cristalização de conhecimento técnico especializado envolvida na operação eficiente de diferentes setores desse mundo artificial, donde não apenas a “estranheza”, no sentido recém-indicado, que este virá a adquirir, mas também a intensificação provável dos elementos de rigidez e adscrição na assignação social dos indivíduos a diferentes ocupações, com as consequências acima esboçadas – que se orientariam em direção precisamente oposta à “individuação” e à riqueza de escolha antevista por Marx. Nesta ramificação de nosso tema, ele se liga com o tema habermasiano da tecnocracia, sendo de notar, como algo que contém implicações para questões a serem tratadas adiante, a maneira pela qual o tema se associa em Habermas com o do uso ideológico do saber técnico, o que redundava em destacar certas formas em que condições prevaletentes no plano do trabalho interferem com as condições em que se desenvolve a interação, moldando de maneira peculiar a transformação do elemento de comunicação em relações estratégicas e de domínio. Observemos ainda, aqui, apenas a reviravolta sugestiva que caracteriza, quanto a certos aspectos relevantes para a avaliação das ambiguidades da atividade instrumental do *homo faber*, o pensamento de Hannah Arendt: para ela, o triunfo do *homo faber* na época moderna, com o desenvolvimento das atividades produtivas, associa-se com a abundância e

com um ideal de felicidade a ser alcançado através do consumo, o que termina por submeter a atividade social aos ritmos próprios do *animal laborans* e por transformar a sociedade dominada pelo modelo da fabricação numa sociedade de *laborers*.<sup>97</sup>

## 5. Intermédio: a dimensão institucional e questões epistemológicas

Detenhamo-nos por um momento para considerar uma das consequências que decorrem dos dois últimos capítulos. Trata-se de que, independentemente de certos aspectos fundamentais do condicionamento social exercido sobre a natureza íntima daquilo que aparece à primeira vista como pura atividade instrumental (condicionamento este desvendado pelas verificações principais de estudos como os de Piaget), o exame das conexões entre trabalho e interação depara certos ingredientes irredutíveis de poder, dominação e opacidade que parecem opor-se de maneira inapelável à plena vigência da concepção da esfera política como a esfera da comunicação igualitária que Arendt extrai de Aristóteles e que encontra tradução elaborada e depurada no modelo da situação de comunicação pura de Habermas. Quer consideremos o resíduo de opacidade inerente à sucessão das gerações e à historicidade da vida social, com as ambiguidades que daí decorrem para o próprio ideal de autonomia; quer consideremos o trabalho em sua condição de substrato necessário da vida social ou de provedor do cenário humano e durável dela, com as tensões que resultam igualmente seja entre os aspectos de reificação alienante e de autoprojeção nos produtos da atividade humana, seja nos elementos de dominação que se inscrevem na organização coletiva da atividade produtiva; estamos sempre, de qualquer forma, postos diante da evidência de que o modelo da situação de comunicação pura de Habermas é, com efeito, contrafactual – e de que, para usar a expressão que o próprio Habermas utiliza a propósito dessa característica de seu modelo, qualquer sociedade real e histórica é “institucionalizada”.

De fato, os problemas recém-considerados nos põem em contato com toda a extensa temática das relações entre institucionalização e poder no processo sociopolítico. Não empreenderei aqui a discussão minuciosa dessa

<sup>97</sup> *Human Condition*, especialmente capítulo VI, “The *Vita Activa* and the Modern Age”.

temática, que requereria o tratamento detido do problema da ideologia e uma sociologia do conhecimento capaz de ir além de certas banalidades associadas à vulgarização dessa disciplina em sua forma mais mannheimiana, sobretudo à premissa da correspondência entre o conhecimento em todas as suas formas e as condições sociais em que vivem os que produzem tal conhecimento. Excelente análise das questões que se apresentam a uma sociologia do conhecimento em perspectiva fecunda já pode ser encontrada, em minha opinião, em *A Construção Social da Realidade*, de Peter Berger e Tomas Luckmann.<sup>98</sup> Destaquemos apenas, a propósito das complexas ramificações dos problemas acima, as intuições contidas no que pode ser descrito como o tema fundamental e o paradoxo de Rousseau (a sociedade coage e corrompe os homens, mas tudo o que é especificamente humano é social, donde a consequência de que a coerção apareça como condição da própria liberdade)<sup>99</sup> ou na noção althusseriana da ideologia como eterna.<sup>100</sup> E apreciemos, em conexão com tais intuições, a formulação sintética que fazem Berger e Luckmann, no volume mencionado, de alguns dos pontos essenciais de suas análises:

Um mundo institucional, por conseguinte, é experimentado como realidade objetiva. Tem uma história que antecede o nascimento do indivíduo e não é acessível à sua lembrança biográfica. (...) As instituições (...) têm um poder coercitivo sobre ele, tanto por si mesmas, pela pura força de sua facticidade, quanto pelos mecanismos de controle geralmente ligados às mais importantes delas. (...) Existindo as instituições como realidade exterior, o indivíduo não as pode entender por introspecção. Tem de “sair de si” e apreender o que elas são, assim como tem de apreender o que diz respeito à natureza. Isto é verdade mesmo se o mundo social, como realidade produzida pelos homens, é potencialmente compreensível de um modo que não é possível no caso do mundo natural.

[Mas] a objetividade do mundo institucional, por mais maciça que apareça ao indivíduo, é uma objetividade produzida e construída pelo homem. O processo pelo qual os produtos exteriorizados da atividade humana adquirem o caráter de objetividade é a objetivação. (...) a

<sup>98</sup> Peter Berger e Thomas Luckmann, *A Construção Social da Realidade: Tratado de Sociologia do Conhecimento*, Petrópolis, Vozes, 1973.

<sup>99</sup> Veja-se Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, Chicago University Press, 1953.

<sup>100</sup> Louis Althusser, “Idéologie et Appareils Idéologiques d’État”, *La Pensée*, no. 151, junho de 1970.

relação entre o homem, o produtor, e o mundo social, produto dele, é e permanece sendo uma relação dialética, isto é, o homem (evidentemente não o homem isolado, mas em coletividade) e seu mundo social atuam reciprocamente um sobre o outro. O produto reage sobre o produtor. A exteriorização e a objetivação são momentos de um processo contínuo. O terceiro momento deste processo (...) é a interiorização (pela qual o mundo social objetivado é reintroduzido na consciência no curso da socialização (...)). Cada um [desses três momentos] corresponde a uma caracterização essencial do mundo social. *A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objetiva. O homem é um produto social.* (...) qualquer análise do mundo social que deixe de lado algum desses três momentos será uma análise distorcida.<sup>101</sup>

Seria possível pretender colocar os três momentos assim distinguidos por Berger e Luckmann em correspondência com as abordagens empírico-analítica, hermenêutica e crítica à ciência social de que fala Habermas. E um problema de grande interesse emerge, sugerido tanto pela imbricação recíproca de tais momentos que a passagem citada ressalta como pela complexidade das relações entre os planos do trabalho e da interação revelada por nossa discussão anterior: o de até que ponto o estudo adequado dos fenômenos pertinentes não imporá o reconhecimento da comunalidade fundamental de atributos compartilhados por métodos que, em sua aparente diversidade, são o produto de uma vida em sociedade em que se vinculam de maneira rica e matizada, mas dificilmente dissociável, as dimensões interacional e intersubjetiva, de um lado, e operatória e objetivante, de outro.

Especificamente, percebe-se que é a tornar transparente aos olhos dos próprios agentes o caráter da sociedade como um produto humano que se dirige o interesse emancipatório associado por Habermas à ciência social crítica. Como vimos, é a interação entre psicanalista e paciente que serve a Habermas como modelo da forma de comunicação capaz de realizar tal interesse. Reservemos para um momento posterior desta discussão o exame de certos importantes problemas na tentativa feita por Habermas de aplicar tal modelo ao âmbito de relações mais comumente percebidas como políticas, tais como as que dizem respeito a um movimento político, problemas aos quais não é alheia a dificuldade de dissociar a mescla de

<sup>101</sup> Berger e Luckmann, *A Construção Social da Realidade*, pp.86-7-8.

aspectos correspondentes às dimensões acima mencionadas. Mesmo no nível estrito de relações psicanalíticas, porém, bastaria lembrar as discussões epistemológicas suscitadas pela psicanálise para justificar importantes reservas quanto à expectativa de que o potencial de emancipação que se quer ligado ao intercâmbio psicanalítico possa pretender fundar-se em um método de conhecimento verdadeiramente peculiar.

Assim, como observa P. Gréco em texto incluído em *Logique et Connassaince Scientifique*, “é com efeito uma dualidade do sujeito e do objeto que constitui a pedra angular da epistemologia psicanalítica. Eu sou aquele que sou (S), mas é o analista P que sabe aquele que é. O epistemólogo E vai indagar então como ele o sabe. E já as perspectivas divergem”.<sup>102</sup> Gréco mostra como se opõem a respeito os que pretendem que o sentido, bem como a estratégia terapêutica, “devem poder ser inferidos na lógica da teoria”, incluindo o próprio Freud; os que, diferentemente, como Theodor Reik, destacam que o analista tem também um inconsciente, o que lhe faculta compreender identificando-se com o doente; ou os que, de acordo com a tendência atual, procuram rejeitar o debate como não estando em conformidade com a situação psicanalítica concreta: “...a psicanálise é *praxis, action-research*, como se diz, e não se pode fazer a epistemologia nocional dela. Ela prova o movimento caminhando. Mas ela não o explica”.<sup>103</sup> Gréco acrescenta que, embora seja normal que o clínico se contente com isso, a reflexão do psicanalista não poderia deter-se aí. E mostra como Jacques Lacan, por exemplo, não obstante destacar que o sentido é veiculado no intercâmbio discursivo característico da interação psicanalítica,

não deixa de construir ou de descrever “estruturas” – e estruturas formalizadas, note-se (...). Pois o discurso tem suas regras, e esta é a razão pela qual a pesquisa de Lacan se orientou notadamente para as ciências da linguagem. Se os significantes de S não são mais que metáforas, metonímias..., o analista P não pode ele próprio ter acesso aos significados senão mediante o recurso a uma teoria não metafórica da metáfora. No plano mesmo da *praxis*, Lacan mostra a

<sup>102</sup> Pierre Gréco, “Épistémologie de la Psychologie”, em Piaget, *Logique et Connassaince Scientifique*, p.943.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.943.



decadência de uma psicanálise que se contenta com a magia empírico-metafórica: “Não há limite para o desgaste da técnica como decorrência da recusa à conceitualização (*par sa déconceptualisation*)” (...).<sup>104</sup>

Isso não é tudo, porém, e Gréco destaca ainda a possibilidade, para o epistemólogo, de abordar a psicanálise por outra via.

Com efeito, o freudismo fornece uma teoria genética da afetividade, e até da conduta em geral, da qual se pode mesmo dizer que ela justifica ou “explica” a possibilidade de uma lógica do sentido. Estamos aqui no plano das causas, ou, de maneira mais prudente, no plano do modelo da causalidade. A hipótese do inconsciente é, neste plano, inseparável de um princípio de conservação da libido (o “princípio de constância” que Freud toma de Fechner) e de uma teoria muito menos clara das fases através das quais se cumpre normalmente a aventura da libido e dos mecanismos que explicam essa aventura e seus ocasionais dissabores. Muito menos clara, dizemos, de vez que essas fases têm ora o estatuto de estádios, biologicamente determinados (e, nas perspectivas “neofreudianas”, sobredeterminados pelo contexto sociocultural), que indicam as regiões ou os objetos para os quais devem se dirigir os investimentos da libido – e ora o estatuto de estruturas, já que a cada estádio corresponde uma organização típica da personalidade (...). Neste segundo caso, a teoria deveria estar capacitada para descrever tanto essas estruturas quanto seus elos de filiação interna, vale dizer, para construir um modelo estrutural – e ei-la então frente a frente com os problemas do “construtivismo”(…). Já no primeiro caso, ou se remetem as explicações causais à própria biologia, e eis-nos de cheio no reducionismo que a psicanálise recusa em princípio; ou se trata de dar da dinâmica propriamente psicológica uma representação distinta da representação metafórica (“o exército em marcha” de Freud, o “objeto substitutivo”, etc.), o que redundaria em definir leis de transformação – e eis-nos transportados uma vez mais à estrutura (o conjunto dessas leis) e ao construtivismo (a elaboração do modelo que assegura sua coerência e inteligibilidade). Esta é, por exemplo, a direção dos trabalhos de D. Rapaport, que empreende decidida crítica da energética freudiana (...) e se inclina para uma interpretação, se

não cognitivista, ao menos paralela, para não dizer isomorfa, aos modelos de uma psicologia cognitiva (...).<sup>105</sup>

Ademais, trabalhos de pesquisadores associados a Piaget, como ele mesmo indica em textos como “Inconsciente Afetivo e Inconsciente Cognitivo”, permitem mostrar tanto o paralelismo entre o desenvolvimento cognitivo e o afetivo quanto a correspondência de certos mecanismos básicos próprios de cada dimensão.<sup>106</sup>

Pelo menos algumas dessas questões seriam, provavelmente, assimiladas por Habermas à leitura cientificista que, segundo ele, Freud fazia de sua própria obra.<sup>107</sup> É duvidoso, porém, que, levada ao extremo de suas consequências, tal tese não acabe por expor-se merecidamente à ironia que Gréco dirige, não à psicanálise, mas à psicologia fenomenológica à maneira de Sartre e Merleau-Ponty: “*À courir après l’authentique, on n’attrape que le confus*”.<sup>108</sup>

Naturalmente, não se pode pretender que todos os problemas genuínos estejam resolvidos, e as polêmicas relativas à “ciência do sujeito” continuam a prosperar no âmbito da psicologia entendida amplamente. Por outro lado, se nos voltamos para o caso das ciências hermenêuticas e tomamos a historiografia como o exemplo por excelência, questões análogas, em certos aspectos fundamentais, nos envolvem na inesgotável polêmica sobre as relações entre “estrutura” e “evento”, o nomológico e o fortuito, a causa e o sentido – questões sobre as quais o próprio Habermas se detém longamente em *Lógica das Ciências Sociais*. Não tomarei aqui essas questões com referência à história como disciplina, exceto para propor de passagem, ainda uma vez com apoio em Piaget, que, ao invés de a história propiciar uma forma privilegiada de explicação, como se pretende com frequência, o recurso à história é necessário, de certa maneira, precisamente pelo que ela tem de “não-explicativo” – vale dizer, por nos permitir abrir espaço para o fortuito e o (ainda?) desestruturado. Para formular o problema em termos paradoxais, a história só seria plenamente explicativa justamente se a realidade social fosse a-histórica, expressando uma lógica rigorosa. O privilégio usualmente concedido à explicação

<sup>104</sup> Ibid., p.944.

<sup>105</sup> Ibid., pp.944-5.

<sup>106</sup> Veja-se *Problemas de Psicologia Genética*.

<sup>107</sup> Veja-se no 29 acima.

<sup>108</sup> *Logique et Connaissance Scientifique*, p.956.

histórica (nos termos de Piaget, à dimensão genética e diacrônica) empreende, sem se dar conta com clareza dos problemas envolvidos, a fusão desses dois aspectos, transpondo a lógica (a dimensão sincrônica) para o plano diacrônico. Isso não é somente legítimo: é necessário e inevitável. Mas é também certamente incompatível com as vulgares confusões em que a explicação “meramente formal” é frequentemente contraposta à verdadeira e cabal explicação histórica, “histórico-estrutural”, “dialética”.<sup>109</sup>

Como quer que seja, a atenção para o aspecto fatalmente institucionalizado do mundo sociopolítico (ainda que se trate necessariamente de uma institucionalização que se faz e refaz continuamente) cumpre algumas funções importantes no andamento de nossa discussão. Em primeiro lugar, ela sensibiliza para a relevância que adquire, de um ponto de vista *prático*, o desafio – visto afirmativamente – representado pelo plano institucional da convivência política. Com efeito, se a institucionalização, no sentido de Berger e Luckmann (ou no sentido em que Habermas a opõe ao modelo da comunicação pura), é um ingrediente necessário e constitutivo da vida em sociedade, o plano institucional não pode ser apenas alvo de um anseio que se *contrapõe* a ele na expectativa ilusória de dissolvê-lo numa transparência a um tempo impossível e anti-humana (pois a-histórica e desmemoriada), mas terá que ser *também* o objeto de um zelo construtivo, por assim dizer, já que mesmo o avanço do interesse emancipatório se dará por força num quadro de instituições que, ainda destruindo-se e renovando-se, se afirmam enquanto instituições. Essa relevância prática tem, naturalmente, consequência para a importância revestida pelo plano institucional como objeto de conhecimento e tema de estudo, diversamente do que tem caracterizado as disposições mais comumente encontradas entre os que pretendem filiar-se a uma tradição crítica.

Em segundo lugar, a atenção para o aspecto institucionalizado permite colocar em perspectiva mais matizada a questão do realismo e do

---

<sup>109</sup> Veja-se Jean Piaget, *Introduction à l'Épistémologie Génétique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, volume III, especialmente o capítulo “La Pensée Sociologique”. Esse capítulo pode ser encontrado, sob o título “A Explicação em Sociologia”, em Piaget, *Estudos Sociológicos*; veja-se especialmente parágrafo 3, “A Explicação em Sociologia. A. O Sincrônico e o Diacrônico”, pp.44 e seguintes.

alcance de modelos baseados na contraposição demasiado cortante dos contextos do trabalho e da interação, na terminologia de Habermas. Tendo explorado certas formas de vinculação entre tais categorias nas quais elas são tomadas mais estritamente nos termos tendencialmente polarizados em que Habermas as elabora, deter-nos-emos em seguida sobre uma forma especial de articulação entre elas que tem grande importância para nosso problema geral e que, tendo sido mencionada de passagem anteriormente, foi até aqui posta de lado, apesar de que a discussão anterior nos será útil na apreciação dela. Refiro-me ao que Habermas designa como “ação estratégica”.

## **6. A ação estratégica como intermediária entre trabalho e interação e a concepção de política: crítica a Arendt e Habermas. Instrumentalidade, comunicação e luta política. Autorreflexão, psicanálise e o papel do partido em Habermas**

Vimos antes, ao considerarmos a distinção habermasiana básica entre trabalho e interação formulada em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, que Habermas justapõe, no contexto do trabalho ou da ação “racional-intencional”, dois tipos de ação cujas relações não ficam de todo claras na passagem correspondente: a ação instrumental e a “escolha racional”. Enquanto a primeira é referida à observância de “regras técnicas baseadas no saber empírico”, implicando “prognósticos condicionais sobre acontecimentos observáveis, físicos ou sociais”, a escolha racional é vista como regida por “estratégias baseadas no saber analítico”, implicando “derivações a partir de regras de preferência (sistemas de valores) e de máximas de decisões”. Em ambos os casos se trataria de realizar “objetivos definidos em condições dadas”; mas, “ao passo que a ação instrumental organiza os meios adequados ou inadequados segundo o critério de um controle eficaz da realidade, a ação estratégica só depende da avaliação correta das possíveis escolhas alternativas, que resulta do cálculo feito com o auxílio de valores e máximas”.<sup>110</sup>

A primeira impressão que se extrai das indicações aí dadas é a de que o ponto fundamental da distinção consistiria no caráter de alguma forma “material” da ação instrumental, que corresponderia de maneira mais estrita

---

<sup>110</sup> *Toward a Rational Society*, pp.91-2.

à ideia de “fazer” ou “fabricar”, enquanto a ação estratégica envolveria decisões que, embora orientadas por objetivos a serem realizados e seguidas de consequências relativamente a tais objetivos, não envolveriam a manipulação “real” ou “material” de objetos. O que parece haver de nítido nesse critério de separação se dilui, porém, quando se observa que Habermas inclui acontecimentos *sociais* como objetos possíveis da ação instrumental, afastando assim esta noção do sentido estrito de “fabricação” ao sugerir que o mundo social também pode ser alvo ou objeto de “manipulação” técnica. Há, por outro lado, a contraposição entre o “empírico” e o “analítico”, mas esta tampouco parece resistir a exame mais atento como critério satisfatório de distinção. Assim, não se vê, em primeiro lugar, como o estabelecimento e a aplicação de “regras técnicas baseadas no saber empírico” poderiam prescindir dos procedimentos de cálculo e dedução próprios do pensamento analítico; ademais, sobretudo se a “manipulação” metafórica do meio social se qualifica como ação instrumental, é impossível deixar de ter presente o conteúdo *empírico* da definição, pelo agente, da situação em que uma decisão estratégica guiada por máximas se desdobrará em consequências – qualquer que seja o afastamento dessa ação com respeito à manipulação direta de instrumentos “materiais”.

O ponto que escapa a Habermas nessa passagem, e que redundava em tais dificuldades, tem a ver com algo que ele próprio reconhece e afirma alhures (*Lógica das Ciências Sociais*), sendo um ponto de interesse crucial na presente discussão. Trata-se de que, embora seja possível conceber um tipo de ação *individual* que seja instrumental ou orientado por critérios de eficácia (buscando realizar “objetivos definidos em condições dadas”), a ação estratégica é a ação instrumental enquanto exercida no contexto social como tal – e é, portanto, simultaneamente também *interação*. Deixemos de lado a questão – que pareceria merecer decidida resposta negativa à luz da discussão anterior dos trabalhos de Piaget – de saber se o indivíduo isolado poderia aceder à racionalidade que a ação instrumental implica: é claro que o indivíduo *socializado* pode agir eficaz ou instrumentalmente em isolamento, caso em que, a menos que ampliemos o conceito de ação de maneira a incluir a contemplação inteiramente passiva, a ação necessariamente envolverá algum elemento de “fazer”, correspondendo mais estritamente à ideia do “trabalho” individual e requerendo quando nada certos deslocamentos do corpo. É igualmente óbvio, por outro lado,

que uma pluralidade de agentes podem aplicar-se conjuntamente a atuar sobre determinado objeto material ou conjunto de objetos materiais para realizar determinado fim compartilhado, caso em que estaríamos inequivocamente no terreno da “co-operação”, que corresponde a formas anteriormente examinadas de articulação entre trabalho e interação.

O que tem de peculiar a ação estratégica, porém, é o fato de que, sendo ação “racional-intencional”, como o trabalho, é também interação e comunicação direta e imediatamente. Por outras palavras, assim como podemos ter uma pluralidade de agentes interagindo ao atuarem sobre determinado objeto material (e tendo o fim de sua ação ou cooperação no estado buscado relativamente àquele objeto), assim também, simetricamente, temos, na ação estratégica, que o fim visado por determinado agente, ainda que ele se valha de objetos materiais como meios em sua ação, diz respeito a um estado a ser alcançado relativamente a *outro agente* (ou *outros agentes*). Assim, diferindo do modelo do “puro” trabalho por ser eminentemente social, a ação ou interação estratégica difere do modelo da “pura” interação ou comunicação pelo fato de que, enquanto nesta última os participantes são todos *sujeitos*, naquela os participantes se tratam uns aos outros como *objetos* – sendo, porém, condição para a eficácia buscada na ação de cada um, enquanto ação instrumental que ela é, que ele seja capaz, num jogo de reciprocidades, de colocar-se no lugar do outro e de reconhecer neste precisamente sua condição de sujeito, bem como de ver-se a si próprio como objeto possível das “manipulações” do outro.

Podemos, sem dúvida, encontrar usos da ideia de ação estratégica que prescindem desse critério de distinção e tornam simplesmente “ação estratégica” sinônimo de “ação orientada por critérios de eficácia” – ou de ação instrumental. Contudo, isso é inaceitável no contexto de um exame das categorias de Habermas, em primeiro lugar, pela razão muito simples de que ele, bem ou mal, busca precisamente distinguir a ação instrumental e a ação estratégica (ademais de opô-las ambas à interação). Além disso, o critério sugerido parece claramente subjacente aos aspectos que Habermas destaca em sua tentativa de distinção na passagem citada. Assim, o exercício de algum tipo de operação “concreta” ou “material” (o que de mais forte ressalta da tentativa de caracterização da ação instrumental) é, como vimos, algo que estará necessariamente presente na ação (trabalho) do

indivíduo isolado. Por contraste, justamente quando o fim visado é algo que tem a ver com um estado de coisas a ser alcançado numa relação com outrem é que surge a possibilidade de eficácia *sem* o recurso a qualquer forma mais laboriosa de operação concreta: tomada a decisão, a simples *fala* pode ser instrumental – ou, em dados casos, o puro silêncio, com a comunicação que pode ocorrer através dele. Observemos de passagem que certamente não é casual, neste contexto, a correspondência que se pode apontar entre, de um lado, a conexão estabelecida por Habermas entre a ação estratégica e o cálculo ou a dedução meramente analítica, por contraste com o “saber empírico” da ação instrumental, e, de outro lado, a ideia piagetiana da lógica como transposição de operações concretas para um plano virtual ou simbólico caracterizado por *reciprocidade*.

O fato de que Habermas se mostre, na passagem examinada, pouco sensível à diferença aqui destacada e empenhado em assimilar ação estratégica e ação instrumental conjuntamente ao puro contexto do trabalho poderia ser avaliado como tendo psicologicamente a ver com a preocupação, no texto onde essa passagem ocorre, de analisar criticamente o problema da tecnocracia. Nessa análise, cumpre papel fundamental a contraposição entre um marco institucional referido inequivocamente à esfera da comunicação, de um lado, e sistemas de ação eficaz, de outro, e a coerência mesma da análise e da denúncia nela contida pareceria requerer que o contexto da ação eficaz não se visse, por assim dizer, “contaminado” de comunicação. Em outros textos, particularmente em *Teoria e Prática e Lógica das Ciências Sociais*, Habermas volta a ocupar-se da ação estratégica, e neste último, como se indicou acima, ele a considera expressamente como um caso especial ou limite de ação comunicacional.<sup>111</sup> Contudo, não extrai tampouco desses outros textos (que examinaremos adiante) as consequências que parecem decorrer para a perspectiva a se adotar no esforço analítico a que se dedica, e não há dúvida de que a categoria da ação estratégica recebe, em geral, atenção muito menor do que mereceria. Isso tem certamente raízes profundas nas características gerais da abordagem proposta por Habermas, das quais a análise do tecnocratismo que se encontra em “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’” aparece como manifestação ou aplicação, embora coubesse também ver ingredientes importantes dela como estando presentes já na motivação inicial do esforço

<sup>111</sup> As referências apropriadas serão fornecidas adiante.

de Habermas. Apesar de que se possa questionar o acerto de suas ênfases e omissões do ponto de vista de uma avaliação correta das consequências para o estudo concreto de questões como o papel da ciência e da técnica na sociedade contemporânea, as dificuldades indicadas nas relações que Habermas estabelece entre trabalho, interação e estratégia e na minimização do papel desta última têm a ver com: (a) as conexões por ele pretendidas entre teoria do conhecimento e teoria da sociedade; (b) a crítica do “cientificismo” e a tentativa de substituir a correspondente concepção de racionalidade por outra supostamente mais ampla e mais adequada à perspectiva crítica e emancipatória; e (c) como consequência, no plano “substantivo” de uma sociologia da mudança, a substituição de um conceito weberiano (ou “marxista-cientificista”) de racionalização (afim à dominação tecnocrática) por outro em que a ideia de legitimação cumpre função importante, entendida em correspondência com a extensão da comunicação isenta de domínio. O ponto crucial reside, assim, na noção mesma de racionalidade, sendo decisivo para Habermas poder contrapor à concepção de racionalidade em termos de relações entre meios e fins (a concepção “técnica” de racionalidade) uma concepção “prática” de racionalidade capaz de servir ao contexto da interação. Ora, a ação estratégica é uma forma de ação orientada por relações entre meios e fins (ainda que eventualmente, em determinados casos, ela pudesse ser descrita como consistindo na mera escolha, analiticamente fundada, entre opções dadas). Daí não se ajustar aos desígnios de Habermas; daí também sua assimilação ao contexto do trabalho e a tendência a minimizar seu conteúdo de comunicação.

Habermas não se dedica em parte alguma, que eu saiba, a um confronto preciso entre a noção “técnica” e a noção “prática” de racionalidade em termos do conteúdo ou da natureza das “operações” do sujeito (ou dos sujeitos) do conhecimento que distinguiriam uma e outra. Talvez ele pretendesse que a formulação da questão nesses termos já revelaria, por si mesma, um postulado “cientificista” que traria implícita a concepção técnica de racionalidade – e que a única resposta adequada à exigência acima consistiria em contrapor o conteúdo operatório e técnico da primeira concepção ao *contexto* de comunicação em linguagem comum ou coloquial, de reciprocidade e transparência crescente da própria estrutura de comunicação que caracterizaria a segunda. Não se vê, porém, como tal argumento poderia prevalecer diante da constatação, com Piaget, de que a

característica de ser a um tempo operatória e comunicacional, intersubjetiva, “recíproca” e mesmo normativa é essencial para a constituição da lógica – a qual, além de ser o instrumento por excelência da racionalidade técnica e analítica, é também (precisamente por suas características de intersubjetividade, reciprocidade e normatividade relativamente à conservação dos enunciados e valores) a condição para qualquer comunicação efetiva que vá além dos níveis mais rudimentares – se se quiser, para qualquer comunicação “competente”.<sup>112</sup>

Apesar das infundáveis contorções intelectuais de Habermas, como quer que seja, disponho-me a sustentar que se damos o devido relevo à categoria da ação estratégica, com o que tem de peculiar como categoria intermediária entre as de trabalho e interação, torna-se possível apreciar sob luz nova e mais esclarecedora o núcleo dos principais problemas metodológicos e substantivos a que sua análise se dirige, bem como a articulação entre esses dois níveis de problemas – e alcançar, ademais, uma concepção do processo político a um tempo realista e compatível com a preservação de uma orientação crítica.

A proposição central da perspectiva que aqui se sustenta envolve simplesmente o reconhecimento de que Habermas *não* tem êxito na tentativa de propor uma concepção alternativa de racionalidade. É indicativo, aliás, que ele não procure de maneira expressa estabelecer uma nova concepção propriamente de *racionalidade*, apesar de pretender apresentar concepções diversas do processo de “racionalização” nas esferas do trabalho e da interação e de falar de um “saber” prático. De qualquer forma, proponho inequivocamente que não dispomos senão de *um* conceito

---

<sup>112</sup> Na verdade, em *Lógica das Ciências Sociais*, pode-se encontrar, tomada de Gadamer, uma especificação de aspectos particulares do saber prático que Aristóteles distingue da ciência e da técnica, alguns dos quais já deparamos em nossas discussões anteriores. Assim, o saber prático tem a forma “reflexiva”, é um “saber-se”, razão pela qual “experimentamos sobre nós mesmos os erros no campo do saber prático”; em segundo lugar, ele é “interiorizado”, associando-se com impulsos e paixões, por contraste com o caráter “exterior” do saber técnico; finalmente, o saber prático é “global”, não se referindo a fins particulares que possam ser determinados “independentemente dos meios de realização”: ao contrário, “os fins que orientam a ação são (...) momentos da própria forma vital”, a qual “é continuamente a forma social de vida que se configura mediante a ação comunicativa”. (Veja-se Habermas, *Logica delle Scienze Sociali*, pp.246-7.) Contudo, o que isso tem de insatisfatório, tomado em si mesmo, como resposta ao argumento baseado em Piaget e exposto no texto parece bastante claro.

de racionalidade, e que este conceito tem a ver, em última análise, com relações entre meios e fins. Por outras palavras, a ideia de racionalidade tem necessariamente um conteúdo operatório, envolvendo sempre a ideia de ação orientada por considerações de eficácia, ou seja, a ideia de um sujeito (ou de sujeitos) que se propõe(m) fins e trata(m) de realizá-los através da “manipulação” das condições de seu ambiente. E isso vale – para registrá-lo expressamente e com clareza – também para o campo “prático” da “interação”, de Habermas, ou da “ação”, de Arendt: não apenas a interação é o contexto último da ação racional, mas não há razão para que não se veja a própria comunicação como ação orientada por fins e em relação à qual se coloca, portanto, um problema de eficácia – ainda que, naturalmente, ela seja, por aspectos relevantes, *distinta* da ação de fabricação que se exerce sobre um objeto material qualquer.

É bastante claro, ademais, que é precisamente o problema da eficácia da ação (ou interação) comunicativa que está envolvido, em última análise, na teoria da comunicação *competente* (note-se que se trata do mesmo termo usado para o comportamento referido a regras *técnicas*) de Habermas, e que supostamente teria solução na estrutura da “situação ideal de discurso” que este visualiza, caracterizada por ser isenta de poder, ideologia ou neurose – isto é, de fatores conscientes ou inconscientes que interfiram com a igualdade, a reciprocidade e o equilíbrio do intercâmbio intelectual. Lembremos, por um lado, que isso constitui como que uma definição da lógica mesma (essa “moral do pensamento”, na expressão de Piaget, que naturalmente se associa à possibilidade de uma moral *tout court*). Por outro lado, torna-se oportuno realçar um aspecto grandemente sugestivo do contraste entre Habermas e Piaget quanto à questão do equilíbrio comunicacional e de possíveis concepções distintas de racionalidade.

Com efeito, Habermas pretende buscar a garantia dos requisitos da situação ideal de discurso num afastamento com respeito à ação (especialmente a ação “técnica”, naturalmente) e no refúgio no puro reino da interação. Ora, o contexto da interação (e esta é a razão da ambiguidade que leva Habermas a ver aí também domínio, além de comunicação) é aquele onde se dá diretamente a presença dos possíveis agentes de dominação e manipulação ideológica, bem como das fontes por excelência de perturbações neuróticas – a saber, os outros. Por contraste, Piaget vê a principal garantia de equilíbrio e reciprocidade com respeito ao intercâmbio

intelectual característico do pensamento lógico (e das operações “descentradas” da razão) precisamente em seu caráter operatório – vale dizer, no fato de que sujeitos distintos possam chegar a coordenar seus pontos de vista com relação aos *objetos* de qualquer natureza que são alvo de suas operações reais ou virtuais. Isso aponta, naturalmente, para a afinidade que existe, afinal de contas, entre “intersubjetividade” e “objetividade”; e suscita reservas quanto à adesão sem qualificação à denúncia feita por Habermas – mesmo que se reconheça o ingrediente válido aí contido – da suposta autocompreensão erroneamente cientificista de um Marx ou um Freud, na medida em que tal denúncia envolve o convite a resistir à ideologia, por assim dizer, no próprio terreno da ideologia.<sup>113</sup>

---

<sup>113</sup> Especialmente interessante neste contexto é a discussão que faz Piaget do pensamento “sociocêntrico”, tomado como o equivalente coletivo do egocentrismo individual, em “A Explicação em Sociologia” (*Estudos Sociológicos*, pp.78 e seguintes.). Veja-se, por exemplo, a seguinte passagem, a propósito da maneira como se relacionam em Comte, Durkheim e Marx a ciência e a ideologia: “Estes três autores concordam quanto ao caráter sociocêntrico das ideologias, mas, enquanto Comte e Durkheim veem na ciência o prolongamento natural do pensamento sociomórfico, uma sociologia operatória como a de Marx reúne, pelo contrário, a ciência às técnicas e fornece, quanto às ideologias, um notável instrumento crítico que permite descobrir o elemento sociocêntrico até nos produtos mais refinados do pensamento metafísico contemporâneo: subordina assim a objetividade perseguida pelo pensamento científico a uma condição preliminar e necessária, que é a descentração dos conceitos em relação às ideologias superestruturais e seu relacionamento com as ações concretas sobre as quais repousa a vida social”. (P.80; tradução ligeiramente reformulada por FWR.)

Vê-se que tal formulação sem dúvida sofreria objeções de Habermas, pois dá expressão inequívoca ao que este assinala como o ingrediente “cientificista” do pensamento de Marx, vinculando a própria possibilidade da *crítica da ideologia* ao componente “técnico” da atividade de conhecimento e à correspondência entre a ciência e as técnicas. Embora se possa pretender que Piaget formula a questão de maneira extremada, é bem claro o sentido em que a concepção envolvida representa, no fundamental, uma correção necessária a Habermas através da ligação estabelecida entre sociocentrismo e egocentrismo e do contraste de ambos com a “objetividade” das operações “descentradas” da razão: “... o trabalho coletivo que conduz à constituição das noções racionais e das regras lógicas é uma ação executada em comum antes de ser um pensamento comum: a razão não é somente comunicação, discurso e conjunto de conceitos; ela é primeiramente sistema de operações, e é a colaboração na ação que conduz à generalização operatória”. Por outro lado, trata-se aí de um processo “heterogêneo em relação à opressão ideológica das tradições. (...) Não se poderia assimilar o ‘universal’ ao coletivo senão por referência a uma cooperação no trabalho material ou mental, isto é, a um fator de objetividade e de reciprocidade que implica a autonomia dos parceiros e permanece estranho à coação intelectual das representações

De qualquer forma, a atenção para a ação estratégica e suas relações com as categorias de trabalho e interação se articula de maneira importante com a noção de racionalidade entendida nos termos propostos, segundo os quais esta tem sempre a ver com fins e meios de sujeitos que agem. Pois pode-se perceber então que a questão decisiva para a análise sócio-política reside em que aquilo que é meio ou fim, aquilo que, *excluídos* os objetos materiais, será tomado como objeto ou sujeito, ou parcialmente como objeto e sujeito, não está dado socialmente a não ser como resultado provisório de um processo concreto e complexo de interação – que em qualquer momento envolve trabalho vivo e reificado, envolve tradição (com a ambiguidade anteriormente destacada), envolve luta e estratégia e envolve também ação “crítica” e emancipatória e comunicação no sentido estrito que a expressão adquire em Habermas. Isso contém, certamente, uma variedade de aspectos substantivos e metodológicos importantes, nos quais se esboça já com nitidez propriamente uma teoria da política. Explicitemos alguns desses aspectos.

1. Em primeiro lugar, a observação óbvia de que existe a possibilidade de se falar de *cadeias* de fins e meios, ou do que já se chamou de fins “autotélicos” e “heterotélicos”. Essa observação, por óbvia que seja, é relevante na medida em que permite salientar que a adesão a uma concepção de racionalidade em que se destaque sua característica “operatória” ou “instrumental” não restringe de qualquer forma o alcance que se queira dar à discussão do processo de transformação social em termos de *racionalização*. Tomada no sentido da instauração de um processo de comunicação isento de domínio, em que seja possível a manifestação autêntica de identidades individuais por meio da assunção lúcida e livre de sua articulação tornada não alienante ou deformante com uma ou outra identidade coletiva em sua profundidade multigeracional ou histórica, a racionalização supõe, naturalmente, além das condições sócio-psicológicas que permitam a esse ideal surgir como aspiração real de determinados sujeitos sociais, também aquelas condições estratégicas que assegurem viabilidade aos interesses correspondentes em sua confrontação com interesses de *dominação* existentes, sem falar das condições materiais que sirvam de substrato tanto a um quanto a outro desses dois conjuntos de

---

sociomórficas impostas pelo grupo inteiro ou por algumas de suas classes sociais”. (P.82; tradução reformulada e corrigida em alguns pontos por FWR.).

condições. Há, assim, sem dúvida, problemas *instrumentais* em sentido estrito e problemas *estratégicos* envolvidos na atualização de qualquer processo concreto que tenha como *objetivo* a implantação de algo que se assemelhe em algum grau a um estado de comunicação desimpedida. De outro lado, descrever em termos de “racionalização” um processo de tal natureza supõe, por sua vez, a possibilidade de se estabelecer a conexão “instrumental” entre o estado de comunicação desimpedida buscado e objetivos mais “altos” (digamos, os que se expressam na ideia de “individuação” e de realização individual plena) aos quais serve esse estado. Pois nada impede que se concebam objetivos distintos para o processo de desenvolvimento sócio-político (por exemplo, o objetivo de uma sociedade plenamente solidária e orgânica em que tivéssemos a pura “administração das coisas”) que não se ajustariam bem a um estado de comunicação que garanta irredutivelmente a autonomia radical de cada um, e a implantação desse estado não poderia ser descrita como “racionalização” à luz de tais objetivos. Visto o problema do ângulo oposto, de certa forma, disso decorre com bastante clareza que a mera vigência de um ideal de racionalidade em termos de fins e meios não é suficiente para fundar a denúncia de uma sociedade tecnocrática ou de ideologia tecnocrática, pois tal ideal não impede por si mesmo e em princípio a discussão dos fins da organização da atividade instrumental. O que não é incompatível com o reconhecimento da possibilidade de ocorrência empírica da síndrome em que a mentalidade “tecnocrática” concorra a compor uma ideologia “funcional” para certas formas de dominação.

2. Em segundo, lugar, temos o problema absolutamente crucial da definição do sujeito (ou dos sujeitos) cuja ação se trata de examinar e avaliar, envolvendo tanto a autodefinição por parte dos agentes no processo político quanto sua apreensão pelo estudioso. A concepção da ação instrumental ou do trabalho envolve a ideia de que o sujeito exerce sua atividade sobre a “natureza”, enquanto a comunicação própria do contexto da interação se distingue, em última análise, pelo fato de que o sujeito se relaciona aí com outros sujeitos como tal. Ora, ocorre que outros sujeitos podem se apresentar como “natureza” aos olhos de determinado agente diante de tal ou qual objetivo por ele visado, e teríamos aí precisamente o reino por excelência da ação estratégica. Naturalmente, temos aqui lugar para toda uma gama de matizes. Estes iriam desde a total “objetificação” do outro, em situações caracterizadas pelo puro emprego da força bruta ou da

violência em circunstâncias, por exemplo, de tal assimetria ou desigualdade de recursos que caberia vê-las como destituídas de qualquer ingrediente de interação mesmo estratégica; incluiriam situações intermediárias que iriam da *luta* mais ou menos rude até situações que se aproximam da forma de um *jogo* disciplinado por regras, com a presença, em graus variados, dos ingredientes de comunicação correspondentes à ação estratégica;<sup>114</sup> passariam por situações ou aspectos em que considerações de ordem *estratégica* podem condicionar a busca de solidariedades e alianças, isto é, de *comunicação*; e chegariam, finalmente, a situações ou aspectos de pura comunicação, em que os “outros” relevantes são todos tomados como sujeitos, ou mesmo a casos de identificação plena com outros sujeitos e de amplo compartilhamento de fins ou objetivos. O que tem de absolutamente crucial este problema, e que se perde ou se dilui na contraposição simples de trabalho e interação e na assimilação da ação estratégica ao contexto do trabalho, reside no fato de que parte decisiva do drama sociopolítico se desenrola precisamente, em qualquer situação dada, em torno da mescla ou do balanço que se obtém de ingredientes de identificação e comunicação, de interação estratégica em sentido estrito e de violência e “objetificação”. Por outras palavras, no seu aspecto sociopolítico ou “interacional” (enquanto distinto das relações propriamente com a natureza ou os objetos materiais), o drama gira precisamente em torno dos condicionamentos exercidos sobre com quem determinado sujeito individual irá se identificar ou se “comunicar” e diante de quem agirá “instrumentalmente” (com o reconhecimento de que ocorrem aqui variações em função de circunstâncias diversas ou de aspectos diversos dos objetivos ou intenções do sujeito); e de como, em conexão com isso, se constituirão sujeitos *coletivos* de natureza variada, a respeito dos quais defrontaremos de novo o mesmo tipo de questões quanto ao seu relacionamento entre si e com os próprios indivíduos tomados como tal. Destaque-se ainda que, na medida em que se coloque a questão de uma participação *consciente* de qualquer sujeito individual ou social no processo sociopolítico, o problema que se apresentará a ele como sujeito é um problema que cabe descrever com muita propriedade como um problema de decisão *estratégica*: ele se traduziria em termos de como – em decorrência de um esforço por situar-se

---

<sup>114</sup> Thomas C. Schelling, *The Strategy of Conflict* (Nova Iorque, Oxford University Press, 1963) é certamente um dos estudos que merecem menção a esse respeito, pela exploração de aspectos diversos de casos que representam exemplos especiais de tais situações.

seletiva e criticamente (autorreflexivamente) diante de condicionamentos biográficos ou históricos que lhe foram impostos e que concorrem para definir-lhe a identidade e um correspondente ideal de autonomia – estabelecer fins para sua ação na situação que lhe toca viver, na multiplicidade de aspectos desta, com a consequente definição de seus parceiros e adversários, isto é, daqueles *em conjunto com os quais* procurará exercer poder (agir eficazmente) sobre o ambiente, incluindo a natureza, e daqueles *sobre os quais* procurará exercer poder, integrando-os de alguma forma à “natureza”.

3. Essa maneira de focalizar os problemas tem o grande mérito de permitir a síntese de perspectivas distintas e mesmo aparentemente antagônicas a respeito do fenômeno político, as quais, não obstante sua diversidade ou aparente antagonismo, com frequência apresentam, cada uma de per si, inegável plausibilidade. Considerem-se de novo, por exemplo, a concepção aristotélica-arendtiana da esfera política, com seus ingredientes igualitários e a ênfase nos aspectos de comunicação que Habermas retoma, e o contraste que esta concepção representa perante as definições da esfera política a serem encontradas nos manuais convencionais de ciência política de que falamos anteriormente, onde os aspectos salientados são precisamente os de poder e desigualdade. Ou tome-se, para observar o mesmo contraste, em vez da definição dos manuais contemporâneos, a clássica concepção da política formulada por Carl Schmitt, para quem “a específica distinção política, à qual é possível referir as ações e os motivos políticos, é a distinção entre *amigo e inimigo*”,<sup>115</sup> no conceito de inimigo entrando “a eventualidade, em termos reais, de uma luta”.<sup>116</sup> Na verdade, segundo Schmitt, a guerra aberta, se bem que não seja o escopo e meta ou o conteúdo da política, é “o pressuposto sempre presente como possibilidade, que determina de modo particular o pensamento e a ação do homem e provoca assim um específico comportamento político”.<sup>117</sup> “De fato, só na luta real se manifesta a consequência extrema do agrupamento político de amigo e inimigo. É desta

<sup>115</sup> Carl Schmitt, *Le Categorie del “Politico”*, Bolonha, Società Editrice Il Mulino, 1972, p.108.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.115.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.117.

possibilidade extrema que a vida do homem adquire a sua tensão especificamente política”.<sup>118</sup>

Aparentemente estamos aqui bastante longe da esfera da fala e da comunicação entre iguais, tão enfaticamente destacadas como características da esfera política nos textos de Hannah Arendt que examinamos anteriormente. Contudo, será este realmente o caso? Sim, sem dúvida, por certos aspectos importantes, e o contraste destacado no parágrafo anterior é bem real. Mas o que tem de escorregadio o terreno de que tratamos se torna patente, corroborando o interesse da síntese indicada, quando nos damos conta da ambivalência que caracteriza, sobre pontos tão essenciais, o pensamento da própria Arendt, bem como suas fontes gregas de inspiração.

Com efeito, a esfera da política é, para Arendt, não apenas a esfera da fala, mas também da *ação* – expressão esta que encerra aspectos percebidos como tão importantes que é mesmo a escolhida, em vez de “fala” ou “comunicação”, para designar a dimensão correspondente da “vida ativa”, por contraposição ao labor e ao trabalho. A simples escolha dessa expressão, por si só, já torna difícil evitar associações em que a esfera política surge marcada por elementos de natureza “estratégica” afins aos que se salientam na ênfase de Schmitt nas relações amigo-inimigo e no pressuposto da guerra ou luta real como possibilidade sempre presente. Arendt, contudo, por um lado nega expressa e reiteradamente que os aspectos de violência obviamente contidos em tais elementos estejam presentes na esfera da ação e da fala, vendo-os antes como próprios das atividades do fazer e do fabricar. Além da passagem antes citada, em que mando e sujeição aparecem como “pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo”,<sup>119</sup> deparamos, nesse sentido, afirmações como as seguintes: “é da maior importância em nosso contexto (...) o fato de um elemento de violência ser inevitavelmente inerente a todas as atividades do fazer, do fabricar e do produzir, isto é, a todas as atividades pelas quais os homens se confrontam diretamente com a natureza, em contraste com atividades como a ação e a fala, as quais se dirigem basicamente para seres humanos”;<sup>120</sup> ou: “ser

<sup>118</sup> *Ibid.*, p.118.

<sup>119</sup> Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*, p.159.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p.151.



político, viver numa *polis*, significava que tudo era decidido através das palavras e da persuasão e não através da força e da violência. Na autocompreensão grega, forçar as pessoas pela violência, comandar em vez de persuadir, eram formas pré-políticas de lidar com elas, características da vida alheia à *polis* (...).<sup>121</sup> Por outro lado, no entanto, o grande homem, aquele que se destaca na esfera pública e política, é (recorrendo a uma expressão de Homero na *Ilíada*, na versão inglesa que lhe dá Arendt) não apenas “the speaker of great words”, mas também “the doer of great deeds”.<sup>122</sup> Se houvesse margem para dúvidas sobre se esses “grandes feitos” incluíam ou não ações guerreiras, bastaria ver o comentário que Arendt mesma faz à passagem mencionada da *Ilíada*, após esclarecer o lugar exato em que ela ocorre: “Ela se refere claramente à educação para a guerra e a *agora*, a praça pública, onde os homens podem se distinguir”.<sup>123</sup> E, apesar de Arendt salientar que, na experiência da *polis*, “a ação e a fala se separaram e se tornaram cada vez mais atividades independentes” (o que, para começar, não impede que ela própria dê preferência a “ação” para designar a esfera da política), é ela mesma quem afirma, no mesmo trecho, que, “relativamente tarde na antiguidade, as artes da guerra e da fala (a *retórica*) surgiram como os dois principais temas políticos da educação”.<sup>124</sup>

Assim, a esfera da ação, o âmbito próprio da política, é a esfera da fala, sem dúvida – mas é também, em maior ou menor grau, a esfera da guerra, e a política *como tal* se mostra também, na própria Arendt apegada à concepção idealizada da *polis* grega, a esfera da violência contra outros homens, ainda que de maneira residual, e conseqüentemente também da ação “instrumental” dirigida a um objeto humano, ou seja, da ação estratégica. Mas talvez se pudesse pretender que esse contraste de perspectivas igualmente plausíveis, que se revela mesmo como uma inconsistência interna do pensamento de Arendt quando examinado de perto, não seria, no caso de Arendt, senão precisamente mera inconsistência, produto de deficiências de ordem intelectual que nada teria a ver com a realidade mesma. E que o pensamento de Habermas, por exemplo (que, para começar, não contrapõe “ação” e “trabalho”, mas

<sup>121</sup> Arendt, *Human Condition*, pp.26-7.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p.25, nota 7.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p.26.

denomina “ação” tanto a atividade instrumental quanto a comunicativa), estaria talvez isento de contradições e ambigüidades análogas. Seria isso sustentável à luz dos textos de Habermas?

Duas passagens de *Teoria e Prática* são especialmente relevantes neste contexto, ambas referidas, de forma mais ou menos explícita, ao problema da interação estratégica e suas relações com a dimensão comunicacional. Na primeira delas Habermas se dedica a examinar criticamente “a crítica da ideologia praticada pelo positivismo” e o conceito de “racionalidade tecnológica” ou técnica, o qual (assentando-se numa “decisão”, contrariamente à “pretensa neutralidade perante sistemas de valores arbitrários” que caracterizaria o positivismo) implicaria toda uma organização da sociedade em termos tecnocráticos.<sup>125</sup> Habermas propõe distinguir quatro estádios no processo de racionalização assim entendido, e o terceiro dos estádios propostos tem a ver com “situações estratégicas em que se calcula um comportamento racional em oposição a adversários que se comportam de maneira igualmente racional”.<sup>126</sup> Nas palavras de Habermas, que merecem ser citadas extensamente pelo que tem de crucial este aspecto,

As duas partes perseguem interesses concorrentes; no caso de uma situação fortemente competitiva, elas avaliam as mesmas conseqüências segundo ordens de preferências opostas, quer seus sistemas de valores concordem ou não. Tal situação requer uma racionalização mais avançada. Aquele que age não pretende apenas dispor de um poder técnico sobre uma categoria de eventos determinados através de previsões científicas; ele quer dispor do mesmo controle sobre situações indeterminadas do ponto de vista racional. Ele não pode, formulando hipóteses empíricas, informar-se sobre o comportamento do adversário da mesma maneira que se se tratasse de processos naturais; ele permanece incompletamente informado, e não se trata aqui de uma questão de grau de informação, mas de uma questão de princípio, pois o adversário é ele próprio capaz de escolher entre alternativas técnicas e portanto de ter reações que não podem ser determinadas sem ambigüidade. O que nos interessa, contudo, não é a dissolução do problema em proveito de uma teoria dos jogos, mas a coerção particular que este gênero de

<sup>125</sup> Habermas, *Théorie et Pratique*, volume II, p.101.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p.104.

situações estratégicas exerce sobre os sistemas de valores. Na tarefa mesma da técnica intervém, ademais, um valor de base: o êxito da afirmação de si face ao adversário e a garantia de sobreviver. Este valor estratégico, que orienta o jogo ou o combate enquanto tais, torna relativos os valores investidos de início, isto é, os sistemas de valores dos quais não se ocupa inicialmente senão a teoria da decisão.

A partir do momento em que a determinação de situações estratégicas por uma teoria dos jogos se generaliza a todas as situações de decisão torna-se possível analisar todos os processos de decisão em função de pressupostos políticos – o termo “político” sendo compreendido no sentido existencial de uma afirmação de si, tal como se impôs de Hobbes a Carl Schmitt. Basta então reduzir os sistemas de valores a um valor de base que se pode considerar biológico e colocar o problema da decisão sob a seguinte forma geral: como os sistemas que tomam decisões devem ser organizados – quer se trate de indivíduos ou de grupos, de instituições determinadas ou de sociedades inteiras – para satisfazer ao valor fundamental que é a sobrevivência e evitar os riscos? As funções finais que haviam estabelecido o programa em conexão com os valores investidos de início cedem lugar aqui a grandezas finais formalizadas, tais como a estabilidade ou a faculdade de adaptação, que não dizem mais respeito senão a uma necessidade fundamental quase biológica, a qual é inerente ao sistema e consiste em reproduzir a vida.<sup>127</sup>

Observe-se nessa passagem, em primeiro lugar, o que tem de artificial a assimilação das situações estratégicas tal como as define o próprio Habermas (definição na qual, de resto, o elemento de interação é fundamental, diversamente do que se dá na definição de “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, comentada acima) ao “valor biológico de base” correspondente à sobrevivência. Por certo, todo processo de interação propriamente beligerante entre sujeitos racionais se ajusta às condições da interação estratégica tal como definida, e, na medida em que cada um dos sujeitos envolvidos visa à eliminação do outro, corresponde como que ao caso-limite de “objetificação” do outro. Mas, ainda que essa assimilação da beligerância à interação estratégica possa servir de fundamento à tentativa de crítica de uma abordagem à maneira de Hobbes ou Schmitt – que de fato

<sup>127</sup> Ibid., pp.104-5.

destacam a questão mesma da sobrevivência e da beligerância, seja efetiva ou como ameaça sempre presente –, não há razão para a *inversão* que Habermas realiza, pela qual toda interação estratégica é assimilada à beligerância e passa a envolver o problema da sobrevivência biológica: é óbvio que a questão do êxito de uma afirmação de si face ao adversário, isto é, a questão da interação estratégica, pode colocar-se na arena política – e efetivamente com frequência se coloca – em termos que ficam muito aquém daquele caso-limite. Como vimos há pouco, o próprio Schmitt, apesar de contemplar a luta aberta como pressuposto ou consequência *extrema* das relações amigo-inimigo de onde resultaria a tensão especificamente política, na verdade, como Arendt, pretende não ver aí o conteúdo mesmo da política, o que aumenta sem dúvida a relevância de suas concepções como ponto de referência eventual no estudo das condições concretas em que se desdobra o processo político. Percebe-se que a motivação de Habermas ao fazer a assimilação indicada é possibilitar a interpretação “cibernética” que se esboça, nas últimas linhas do trecho citado, como uma espécie de coroamento do processo de “racionalização” entendido em termos meramente tecnológicos, interpretação esta que Habermas de fato apresenta explicitamente, logo a seguir, como o quarto estágio do processo de racionalização. Esse desdobramento, porém, está longe de derivar necessariamente da adequada atenção aos aspectos estratégicos da interação por si mesmos.

Por outro lado, e isto é certamente de maior consequência, o foco privilegiado por Habermas em sua crítica deixa inteiramente na sombra a questão, que se destacou no item 2 acima, da dialética entre a constituição de sujeitos coletivos e a “opção” entre a comunicação ou a ação instrumental (estratégica) perante outros sujeitos efetivos ou potenciais – questão esta que corresponde, contudo, ao problema geral e básico do contexto da interação: como decidir, para retomar a indagação tal como formulada anteriormente, a quem tratar estrategicamente e a quem tratar em termos de comunicação?

Recorde-se mais uma vez, a propósito, como a própria caracterização feita por Habermas do contexto da interação oscila entre os ingredientes de “comunicação” e de “domínio”. Mas a demonstração inequívoca dos embaraços que o problema – nos termos estritos em que é considerado presentemente – representa para o pensamento de Habermas se tem na

segunda das duas passagens mencionadas de *Teoria e Prática*. Trata-se aí, para Habermas, de analisar problemas ligados à “aplicação objetivante de teorias reflexivas” (de acordo com o título dado à seção correspondente), problemas estes que decorrem de que “uma teoria destinada à emancipação tem a particularidade de que sua verdade deve ser verificada em diversos níveis”: o nível da “discussão científica”, em primeiro lugar, onde a verdade de hipóteses derivadas pela teoria é confirmada ou refutada “segundo as formas habituais da argumentação científica”; e, em segundo lugar, o nível “de processos de emancipação coroados de êxito e que levam ao reconhecimento pelas pessoas interessadas, em total liberdade, das interpretações que podem ser derivadas em teoria”.<sup>128</sup> Daí retira Habermas “uma reserva a respeito da aplicação das teorias reflexivas nas condições da luta política” que é o que particularmente interessa no presente contexto. Escreve ele:

Os grupos que se concebem como teoricamente esclarecidos (e que Marx definiu como a vanguarda dos comunistas, ou seja, o Partido) devem sempre escolher, em função de seu adversário, entre estratégias diferentes de emancipação e de luta, entre a manutenção ou a ruptura da comunicação. Mesmo a luta, que é uma ação estratégica no sentido mais estrito do termo, tem de estar ligada a discussões no interior da vanguarda e dos grupos aos quais esta se dirige. Nessas discussões práticas, que servem de maneira imediata à organização da ação e não à emancipação, o adversário excluído pela ruptura da comunicação (compreendido aí o caso em que se trate de um aliado potencial) não pode, evidentemente, ser integrado senão virtualmente. Nesse contexto, torna-se interessante explicar a inaptidão temporária do adversário ao diálogo, vale dizer, a coerção ideológica que parece decorrer necessariamente dos interesses particulares aos quais se está ligado. Tal tarefa requer uma aplicação objetivante da teoria. Nas explicações deste gênero, a crítica da ideologia supõe, com efeito, relações naturais não interrompidas, dialéticas no sentido indicado acima, entre os adversários – relações que são na realidade artificiais. Fazemos abstração do fato de que o grupo ao qual se pertence tem de pretender haver captado, com a ajuda dessa mesma teoria, os elos puramente naturais em questão, bem como, por isso mesmo, já tê-los transcendido. Vemos aqui que

---

<sup>128</sup> Ibid., volume I, pp.64-5.

uma teoria reflexiva só pode ser utilizada em condições de emancipação, e não nas condições de uma ação estratégica.<sup>129</sup>

Veem-se bem os embaraços de Habermas. Assim, mesmo se não se questiona o quadro concreto de referência em que seu pensamento se move aqui, e no qual se *supõe* a existência de certos figurantes cujas identidades *coletivas* são tomadas como não problemáticas (as massas ou as bases comunistas; o Partido, com letra maiúscula e nome próprio, que é a sua vanguarda; o adversário de tais massas e de tal Partido), vê-se que a *emancipação*, tanto quanto a luta, a manutenção da *comunicação*, tanto quanto a sua ruptura, são descritas como *estratégias*; que mesmo a luta, “uma ação estratégica no sentido mais estrito do termo”, depende de comunicação e discussões internamente aos sujeitos coletivos que dela participam (e observe-se de passagem, com respeito a esta comunicação, como ela envolve necessária e diretamente um problema de eficácia); que se considera o caso de um *aliado* potencial tratado como *adversário*, caso este com respeito ao qual a mescla ou ambiguidade quanto aos ingredientes de ação instrumental e comunicativa é total, ilustrando vividamente o problema da própria definição das fronteiras (ou da identidade) dos sujeitos coletivos *interiormente* aos quais haverá comunicação e que agirão *face aos outros* em termos estratégicos ou de luta. Se se acrescenta, com a ruptura do quadro concreto de referência tomado gratuitamente como suposto por Habermas, que a efetiva transformação em comunistas (dos quais o Partido será a “vanguarda”) de um conjunto de pessoas, quer compartilhem ou não certas condições objetivas, é algo que envolve de maneira inelutável precisamente os problemas em questão; que *também* estratégia, e não apenas comunicação, ocorre *internamente* a uma entidade como o Partido Comunista, bem como internamente a qualquer grupo ou classe social em seu processo mesmo de constituir-se e manter-se como efetivo sujeito coletivo, capaz de agir como tal – torna-se então francamente desfrutável que Habermas declare considerar “interessante”, nesse contexto, “explicar a inaptidão temporária do adversário ao diálogo”, e não admira que ele reconheça a necessidade de “uma aplicação objetivante da teoria”. Mas pretender a aplicação objetivante de uma teoria reflexiva não é expô-la à contaminação “cientificista”, “tingi-la de positivismo”, privá-la de algo essencial à concepção que tem o próprio Habermas das ciências críticas

---

<sup>129</sup> Ibid., p.65.

caracterizadas pela autorreflexão? Na confusão, a admissão da necessidade da aplicação objetivante de uma teoria reflexiva se transforma, três frases adiante, na renúncia quanto a qualquer pretensão de relevância da teoria reflexiva em condições que envolvam ação estratégica.

Contudo, apesar de todas as reservas quanto à racionalidade técnica, Habermas não pode, naturalmente, deixar de estar consciente da importância crucial da luta política e da ação estratégica em qualquer sociologia da política que não se queira uma utopia inteiramente fútil: afinal, a própria emancipação depende delas. É fatal que se dê conta, assim, de que o preço da renúncia recém-mencionada é demasiado alto – e ei-lo, nas linhas que seguem imediatamente o trecho citado, de novo a admitir que “a utilização objetivante de uma teoria reflexiva não é ilegítima em todos os casos” e a procurar estabelecer algum tipo de relevância da teoria reflexiva para a ação estratégica, o que é feito por referência a um “fim buscado: o de um estado de emancipação universal e, além dele (*au-delà*), a possibilidade da formação pela discussão de uma vontade comum a todas as pessoas implicadas e não mais somente àquelas que se sentem afetadas (*concernées*). [As] interpretações [dos diversos aspectos da luta que ocorre na atualidade] são retrospectivas do ponto de vista desse estado que se antecipa. Elas abrem, assim, uma perspectiva à ação estratégica e às máximas pelas quais as decisões são justificadas nas discussões que precedem à ação”.<sup>130</sup>

Deixemos de lado a nova contorção que ainda vem a seguir, segundo a qual “essas interpretações objetivantes não podem reivindicar, por si mesmas, função justificativa”,<sup>131</sup> e “a ação estratégica daqueles que tomaram a decisão de lutar (...) não pode ser (...) justificada de maneira satisfatória por meio de uma teoria reflexiva”.<sup>132</sup> Destaquemos ainda, porém, que é precisamente nas relações do partido com as “bases” que temos, no pensamento de Habermas, aparentemente o que melhor corresponde, no plano convencionalmente considerado como mais propriamente político, ao modelo das relações entre psicanalista e paciente. Isso se nota de modo especialmente explícito algumas páginas antes da passagem recém-examinada, onde, em resposta a críticas de H. G. Gadamer

<sup>130</sup> Ibid., p.66.

<sup>131</sup> Ibid., p.66.

<sup>132</sup> Ibid., p.67; grifos de Habermas.

e especialmente de H. J. Giegel (que destacam o contraste entre a luta revolucionária e a cura psicanalítica em termos que se referem à impossibilidade de diálogo entre classe oprimida e classe dominante), Habermas afirma que “esse modelo médico/paciente não é utilizável senão para estruturar de maneira normativa a relação entre o Partido Comunista e as massas que são esclarecidas sobre sua própria situação pelo Partido”.<sup>133</sup> É oportuno salientar, portanto, as consequências que têm algumas das observações que acabamos de fazer, e outras que são ramificações delas, para a questão da acuidade do modelo psicanalítico como protótipo de uma interação efetivamente comunicacional, autorreflexiva e “emancipatória” no campo político.

Bastaria lembrar, para lançar grandes dúvidas sobre essa acuidade, o contraste que as duas situações apresentam quanto a um aspecto aparentemente simples, mas na verdade de implicações importantes. Refiro-me a que, na situação psicanalítica, a iniciativa, em sentido bem real, está com o paciente, que não apenas decide empreender ou suspender o tratamento, mas é também tipicamente quem tem o papel mais ativo no processo de comunicação: ao analista, mesmo equipado com uma teoria supostamente capaz de auxiliar o paciente, não compete, como diz o próprio Habermas, “dar diretivas de ação prospectivas: é o paciente que deve tirar por si mesmo as consequências com respeito a sua ação”.<sup>134</sup> Naturalmente, isso está bem longe de corresponder ao caso das relações entre o Partido Comunista e as massas, onde a ideia mesma do partido como “vanguarda” das massas tem tido, no plano doutrinário e na prática, interpretações que redundam precisamente em outorgar ao partido o direito de *agir* em nome das massas. E as dificuldades não se resolvem se se toma ao pé da letra a proposição de Habermas, em que o modelo analista-paciente aparece como padrão *normativo* para as relações partido-massas (caso em que se poderia pretender, ainda que isto não estivesse isento de problemas, que a constatação empírica da ocorrência de certa orientação doutrinária e certas formas de atuação na história real dos partidos comunistas seria irrelevante). Pois a questão da “vanguarda” envolve mais do que o problema do diagnóstico da capacidade intelectual das massas para perceberem sua situação e agirem conseqüentemente: ela envolve também

<sup>133</sup> Ibid., pp.58-9; citação da p.59.

<sup>134</sup> Ibid., pp.66.

todo o complicado problema teórico e prático (na plenitude do sentido ético-político que esta palavra tem em Habermas) da *representação*, com suas óbvias implicações relativamente à indagação de quem é realmente o sujeito coletivo em cujo nome se trata de agir, ou mesmo com o qual se trata de dialogar “autorreflexivamente”, e de se este sujeito, enquanto tal, pode ser legitimamente considerado como tendo, de alguma forma, dado procuração a tal ou qual ativista, intelectual, grupo ou partido para agir em seu nome – ou mesmo como o tendo constituído como interlocutor. As oscilações que se podem encontrar, no pensamento marxista mais ortodoxo, entre concepções de representação em termos de mandato livre ou mandato imperativo prendem-se, como se sabe, a tais questões<sup>135</sup> – e Habermas, com a ênfase que dá à ideia de *autenticidade* em conexão com um processo de emancipação autorreflexiva, é, por certo, quem menos poderia ignorar a questão da identidade do sujeito que se emancipa. A consequência, para Habermas, pareceria ser a necessidade paradoxal de adesão a um princípio espontaneísta que dificilmente se conciliaria com a mera ideia de um partido-vanguarda que orienta as massas. Acrescente-se, por fim, o claro aspecto estratégico presente, como anteriormente se indicou, no próprio processo de criação de comunicação e solidariedade e de *constituição* dos sujeitos coletivos como tal – aspecto este que, a meu ver, é precisamente o que permite romper o paradoxo em questão.

\* \* \*

Anotemos, para concluir esta parte da discussão, três observações importantes. Em primeiro lugar, a de que a referência a um estado antecipado, em termos de alguma forma análogos ao que propõe Habermas em passagem reproduzida acima, me parece fundamental para a adequada discussão de problemas de mudança sociopolítica e para preservar o que há de válido na proposta de uma ciência social e política crítica. Ela é consentânea, por outro lado, com o princípio de tratar de recuperar a perspectiva dos agentes sociopolíticos como sujeitos e com o privilegiamento de um suposto de racionalidade como base para o desenvolvimento teórico no campo das ciências sociais.

<sup>135</sup> Veja-se, por exemplo, Hanna F. Pitkin, *The Concept of Representation*, Los Angeles, University of California Press, 1967, especialmente capítulo 7.

Em segundo lugar, assinala-se que se queremos, nos esforços correspondentes, escapar à utopia no sentido negativo da palavra, faz-se necessário reconhecer, em consonância com o que anteriormente se discutiu a propósito da sociedade antevista por Marx na *Ideologia Alemã*, que o estado ou ponto de referência que cabe “antecipar” com base numa teoria adequada da política *não* é o fim da política. E isso pela razão de que, suprimidos num processo continuamente renovado os fatores permanentes de adscrição e dominação, o estado resultante manteria sem dúvida a interação estratégica – certamente em forma mitigada e não-beligerante – como componente fatal da livre busca de realização individual mesmo em condições que se aproximassem tanto quanto possível do ideal de comunicação desimpedida, ou seja, como componente do resultado do processo de racionalização que o próprio Habermas vê como conduzindo à “individuação”.<sup>136</sup>

Finalmente, a terceira observação envolve a retomada, que se torna oportuna aqui, dos quatro pontos por referência aos quais, em *Teoria e Prática*, Habermas procura situar sua postura metodológica perante “atitudes concorrentes”. Recorde-se que as posições de Habermas quanto a isso consistem em procurar opor seu ponto de vista a (a) “o objetivismo das ciências do comportamento”; (b) “o idealismo que caracteriza a hermenêutica das ciências sociais”; (c) “o universalismo de uma teoria global de sistemas”; e (d) “a herança dogmática da filosofia da história”. O que pretendo assinalar a respeito situa-se em dois planos. Em primeiro lugar, *todos* esses pontos, tal como elaborados por Habermas,

<sup>136</sup> Habermas, *Toward a Rational Society*, pp.92-3. Habermas se dedicou posteriormente a elaborar aspectos relevantes dos processos correspondentes à ideia de “individuação” em diversos textos, os quais se encontram reunidos em inglês em Jurgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1979: vejam-se especialmente o capítulo 2 (“Moral Development and Ego Identity”), o capítulo 3 (“Historical Materialism and the Development of Normative Structures”) e o capítulo 4 (“Toward a Reconstruction of Historical Materialism”). Seus esforços assumem aí, de maneira totalmente explícita, a feição de uma teoria da evolução social, e Habermas passa a valer-se na elaboração dela, com algum destaque, dos trabalhos de Piaget e do modelo de desenvolvimento cognitivo que deles resulta. Não há indícios, porém, de que se dê conta das objeções permitidas pelos trabalhos de Piaget a algumas de suas próprias propostas epistemológicas e teóricas básicas: a oposição entre *praxis* e *techné* continua a ser um suposto fundamental da “reconstrução do materialismo histórico” tentada, e os problemas suscitados na discussão que aqui se faz não são tratados.

podem ser reduzidos à questão do sujeito, em dois sentidos: (1) o de decidir *se* os agentes do processo sociopolítico devem ou não ser tomados como sujeitos (ponto *a*); (2) o de estabelecer *quais* são os sujeitos (coletivos) reais, os que contam, salientando-se que este é um problema aberto e de importância decisiva (pontos *b*, *c* e *d*).<sup>137</sup> Em segundo lugar, proponho que a questão do sujeito, nesses dois sentidos ou aspectos, poderá ter encaminhada adequadamente a sua solução – como as discussões acima indicaram com certa insistência e como espero demonstrar de vez na parte seguinte deste trabalho – precisamente se damos o devido destaque aos aspectos estratégicos do processo sociopolítico, em sua concatenação complexa com os aspectos “instrumentais” e “comunicacionais” em sentido estrito.

## 7. Pós-escrito para a segunda edição

O presente volume foi escrito em 1981, antes de que se tornasse acessível *A Teoria da Ação Comunicativa*, de Jurgen Habermas, publicado originalmente em alemão justamente naquele ano. Nessa obra, Habermas se dedica extensamente a temas de interesse central para a discussão acima, e cabe indagar se as reflexões que aí se encontram resultam em situar os problemas de maneira mais adequada, trazendo, eventualmente, respostas satisfatórias para as críticas aqui esboçadas. Merece destaque, em

---

<sup>137</sup> Deixando de lado a questão do objetivismo das ciências do comportamento, que já se retomou anteriormente no texto, é fácil demonstrar que é a questão da definição dos sujeitos coletivos que se encontra subjacente aos demais pontos. Assim, ao idealismo característico da hermenêutica das ciências sociais Habermas opõe, com a “sociologia crítica”, a preocupação de evitar “reduzir as estruturas de sentido objetivadas nos sistemas sociais aos conteúdos de uma tradição cultural” e de poder assim questionar “o consenso de fato sobre o qual repousam sempre as tradições em vigor” e pesquisar “as relações de força que se introduzem subrepticiamente nas estruturas simbólicas dos sistemas linguísticos e pragmáticos” (*Théorie et pratique*, vol. 1, pp.42-3). À teoria global de sistemas, Habermas objeta que um conceito apropriado de sistema “deve ser desenvolvido em relação com uma teoria da comunicação pela linguagem corrente que tenha em conta as ligações (*rappports*) intersubjetivas e a relação entre a identidade do eu e a identidade do grupo” (p.44). E à herança dogmática da filosofia da história Habermas opõe a proibição de “empregar de maneira imprópria (*en les forçant*) os conceitos da filosofia reflexiva” – impropriedade da qual o único exemplo fornecido se refere aos sujeitos de diferentes níveis (indivíduos, classes) e às relações entre eles, particularmente à produção “por projeção” de sujeitos de uma dimensão ou nível superior (idem).

particular, o fato de que a antiga contraposição simples entre “trabalho” e “interação” é substituída por uma tipologia mais complexa de formas ou modelos de ação. Tais formas compreendem: (a) a ação “teleológica”, que é aquela de feição mais claramente instrumental, no sentido em que acima se utilizou esta expressão, e na qual o ator “alcança um fim ou produz a ocorrência de um estado desejado através da escolha de meios que prometem êxito na situação dada e de sua aplicação de maneira adequada”, com base numa “interpretação” da situação; (b) a ação “estratégica”, a que recorrem as abordagens em termos de teoria de decisões ou teoria dos jogos na economia e outras ciências sociais e na qual se tem o modelo de ação teleológica “expandido” para os casos em que “entra no cálculo de sucesso do agente a antecipação de decisões por parte de pelo menos um ator adicional orientado por fins”; (c) a ação “normativamente regulada”, modelo tomado à teoria dos papéis em sociologia e que corresponde ao comportamento de membros de um grupo social que se orientam por “valores comuns”, com a observância de “normas que expressam um acordo prevalecente num grupo social”; (d) a ação “dramatúrgica”, que se refere ao comportamento de participantes num processo de interação em que “cada um constitui-se como público para o outro” e o ator “desvenda sua subjetividade de maneira mais ou menos proposital”, modelo este que seria usado primariamente em descrições fenomenologicamente orientadas da interação social; e, finalmente, (e) a ação “comunicativa”, em que a linguagem tem lugar destacado e que diz respeito “à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de fala e ação que estabelecem relações interpessoais (quer por meios verbais ou extraverbais)”, tratando de “alcançar um entendimento sobre a situação e seus planos de ação a fim de coordenar suas ações por meio do acordo”.<sup>138</sup> Essa tipologia de formas de ação se articula com a concepção de três “mundos”, o mundo “objetivo”, o mundo “social” e o mundo “subjetivo”, o primeiro vinculado à ideia de verdade e de eficácia (o mundo objetivo seria o conjunto “de todas as entidades sobre as quais enunciados verdadeiros são possíveis” ou “de todos os estados de coisas que ou existem ou poderiam surgir ou ser produzidos pela intervenção proposital”), o segundo à ideia de correção ou legitimidade em termos normativos e o terceiro à ideia de veracidade ou

---

<sup>138</sup> Cf. Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, volume 1, Boston, Beacon Press, 1984, pp.85-6.

sinceridade na manifestação ou desvendamento de experiências subjetivas.<sup>139</sup>

Tomarei apenas, quanto a esse novo esforço, dois pontos relacionados, que acredito mostrarem com clareza que as mesmas dificuldades básicas continuam presentes. O primeiro diz respeito ao plano epistemológico. Apesar do empenho central em assegurar espaço para formas de ação que não se esgotem no caráter instrumental ou de fins e meios, próprio da ação teleológica, e em explorar as implicações em termos de racionalidade da conceitualização diversificada da ação, Habermas não pode deixar de reconhecer – e o faz explicitamente – que “a estrutura teleológica é fundamental para *todos* os conceitos de ação”, sendo pressuposta “em todos os casos”.<sup>140</sup> Daí decorre que a perseguição sinuosa dos meandros da problemática da racionalidade, feita, por exemplo, com a discussão minuciosa das várias escolas de sociologia interpretativa (fenomenológica, etnometodológica, hermenêutica), não escapa à consequência, repetidamente afirmada com maior ou menor clareza pelo próprio Habermas, de que, sendo a ação teleológica aquela que se desenvolve no “mundo objetivo” em que prevalecem critérios de verdade e eficácia, falar de racionalidade a propósito de qualquer forma de ação, sejam quais forem suas especificidades relativamente às conexões com os mundos “social” e “subjetivo”, vai necessariamente remeter ao mesmo substrato instrumental e “operacional” que destacamos com Piaget – o que equivale a dizer que mesmo os mundos social e subjetivo têm a sua dimensão de “objetividade”, a qual é a condição indispensável da possibilidade tanto de sua tematização discursiva e da operação da racionalidade a respeito deles quanto da superação social (comunicacional e intersubjetiva) do meramente subjetivo e de suas distorções (egocêntricas, neuróticas, social e ideologicamente condicionadas...), eventualmente permitindo a avaliação racionalmente informada da própria veracidade ou autenticidade da expressão subjetiva.

O segundo ponto se refere ao tratamento dado à ação estratégica, com a qual vimos Habermas debater-se na discussão acima. O aspecto mais claramente revelador é aqui o fato de que Habermas caracteriza categoricamente a ação estratégica como pressupondo (tal como a ação teleológica de que ela é um caso particular) exclusivamente “*um* mundo, a

<sup>139</sup> Ibid., especialmente pp.87 a 101; citações das pp.100 e 87.

<sup>140</sup> Ibid., p.101; grifo de Habermas.

saber, o mundo objetivo”.<sup>141</sup> Tomadas nesses termos, as ações de tipo estratégico acabam remetidas a uma espécie de “estado de natureza” onde não há normas ou o “social”, com a consequência de que nem sequer as ações ou interações obviamente estratégicas próprias do *mercado* (que requer comunidade e normas, como mostrou Max Weber) seriam possíveis. Habermas fala também repetidamente, a propósito da ação estratégica, de “cálculos egocêntricos de utilidade” ou “cálculos egocêntricos de sucesso”,<sup>142</sup> aos quais se contrapõe “a ação consensual [ou normativamente regulada] daqueles que simplesmente colocam em prática um acordo normativo já existente”.<sup>143</sup> Mas nada diz de cálculos *solidários* ou *altruísticos* de utilidade ou de sucesso, onde se trataria da busca *coletiva* de fins compartilhados, resultando com frequência precisamente da operação de valores e normas comuns, e onde teríamos obviamente a mescla do teleológico ou instrumental e do comunicativo, do mundo objetivo e do social – sem falar do caso em que tal solidariedade ocorra no contexto da interação diretamente estratégica com competidores, adversários ou inimigos. Não admira que seja também omitido, de novo, o problema da *constituição* de sujeitos coletivos, com a mescla de aspectos comunicacionais ou sociais e estratégico-instrumentais nele envolvida e que qualquer sociologia realística da política deverá reconhecer – bem como qualquer preocupação de *viabilização* de um “estado antecipado” num eventual processo real de racionalização social.

<sup>141</sup> Ibid., pp.87-8; grifo de Habermas. Curiosamente, isso não o impede, adiante (p.285), de classificar a ação estratégica, com base em Weber, como ação *social* orientada para o sucesso, e de afirmar explicitamente que “as ações estratégicas são ações sociais por si mesmas”.

<sup>142</sup> Ibid., pp.88, 94, 101 e 286, por exemplo.

<sup>143</sup> Ibid., p.95.