

ANÁLISE COMPARATIVA DO DIAGNÓSTICO E TERAPIA DO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO FORMULADOS POR MAX WEBER E JÜRGEN HABERMAS

Matheus Mendonça Leite*

RESUMO

O presente texto pretende analisar criticamente os diagnósticos de Max Weber e Jürgen Habermas sobre o processo de modernização societária e cultural ocorrido nas sociedades ocidentais, elucidando as causas sociais das transformações ocorridas nas ordens sociais e saberes culturais modernos, os efeitos primários intencionados, os efeitos secundários não intencionados e os efeitos patológicos do referido processo de modernização, e, por fim, as alternativas sociais para a atenuação e/ou eliminação dos efeitos patológicos do processo de modernização.

Pretende-se, também, analisar comparativamente o entendimento de Max Weber e Jürgen Habermas sobre a função do direito moderno no desenvolvimento do processo de modernização e as alternativas disponibilizadas pelo direito moderno para a superação dos efeitos patológicos da modernidade.

1. INTRODUÇÃO

O presente texto pretende analisar criticamente os diagnósticos de Max Weber e Jürgen Habermas sobre o processo de modernização societária e cultural ocorrido nas sociedades ocidentais, elucidando as causas sociais das transformações ocorridas nas ordens sociais e saberes culturais modernos, os efeitos primários intencionados, os efeitos secundários não intencionados e os efeitos patológicos do referido processo de modernização, e, por fim, as alternativas sociais para a atenuação e/ou eliminação dos efeitos patológicos do processo de modernização.

* Doutorando em Teoria do Direito e Mestre em Direito Público pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Professor das disciplinas de Introdução ao Estado do Direito I e II e Direito Previdenciário da PUC Minas e da disciplina de sociologia jurídica da Faculdade de Direito Milton Campos. Coordenador do Serviço de Assistência Judiciária da PUC Minas, *campus* Serro. Advogado.

Pretende-se, também, analisar comparativamente o entendimento de Max Weber e Jürgen Habermas sobre a função do direito moderno no desenvolvimento do processo de modernização e as alternativas disponibilizadas pelo direito moderno para a superação dos efeitos patológicos da modernidade.

Deve-se, primeiramente, esclarecer a metodologia utilizada pelos autores para a construção de uma concepção teórica compreensiva do processo de modernização societária e cultural e, em seguida, o significado dos conceitos sociológicos utilizados pelos autores para compreender as diferentes nuances do processo de modernização, evitando-se, dessa forma, possíveis mal entendidos em relação ao diagnóstico e terapia do processo de modernização elaborados por Max Weber e Jürgen Habermas.

Weber e Habermas entendem o processo de modernização como um processo progressivo de desencantamento do mundo social e cultural pelo expurgamento das imagens de mundo míticas, religiosas ou metafísicas que asseguravam a validade dos valores absolutos que legitimavam as ordens sociais tradicionais e a introdução de ordens sociais funcionais destinadas a controlar diferentes setores da vida social para a reprodução material eficiente da sociedade moderna.

Weber e Habermas procuram explicar o surgimento de uma ordem social a partir da construção de tipos ideais de ações sociais a que correspondam aproximadamente as práticas sociais efetivamente realizadas pelos indivíduos, servindo os referidos tipos ideais como conceitos compreensivos a partir dos quais se pode atribuir sentido às práticas sociais e, conseqüentemente, permitem o entendimento das ordens sociais constituídas e mantidas pelas referidas práticas sociais.

As ordens sociais são entendidas como instituições que regulam as ações sociais pelo estabelecimento de expectativas de comportamento obrigatórias, que surgem por meio da generalização dos interesses materiais e espirituais selecionados por uma visão de mundo institucionalizada a partir das práticas sociais predominantemente adotadas pelos indivíduos.

Assim, por exemplo, a partir das práticas econômicas efetivamente adotadas pelos indivíduos, que somente podem ser compreendidas por meio dos tipos ideais de ação, pode-se conhecer a ordem social econômica que regula as ações de produção e troca de mercadorias entre agentes econômicos e a transformação das referidas práticas acarreta necessariamente a transformação da ordem social econômica de uma sociedade.

Nesse sentido, a existência de certa prática econômica originou a constituição de uma ordem econômica conhecida como “corporações de ofício”, que, por sua vez, em virtude do paulatino desaparecimento da referida prática econômica e a generalização de uma prática econômica diferente, desapareceu e, em seu lugar, constituiu-se uma ordem econômica capitalista pela generalização das práticas sociais marcadamente capitalistas.

Considerando que as sociedades são constituídas por inúmeras ordens sociais (família, religião, economia, política, direito, arte, sexualidade, ciência *etc*) que regulam diferentes práticas sociais, a análise sociológica da sociedade precisa se ocupar das tensões entre as diversas esferas de valor e de seus efeitos estruturais sobre as ações individuais.

Isso significa que, para a compreensão do processo de modernização societária e cultural das sociedades ocidentais, o esquema conceitual sociológico fundamental se concentra nos tipos de ação sociais, pois, a partir desse esquema conceitual, podem-se reconstruir as ordens parciais de uma sociedade e, a partir da compreensão da relação entre as ordens sociais parciais, pode-se reconstruir a ordem social total de modo a permitir uma compreensão das transformações ocasionadas pelo processo de modernização nas práticas sociais e instituições sociais modernas.

O processo de modernização societária e cultural das sociedades ocidentais pode ser, então, explicado por meio da compreensão das transformações nos tipos de ação social predominantes na sociedade tradicional para os tipos de ação social predominantes nas sociedades modernas e, conseqüentemente, pode-se compreender as causas sociais e os efeitos patológicos do processo de modernização societária e cultural das sociedades ocidentais.

Nesse ponto, as diferenças entre as análises e os diagnósticos de Max Weber e Jürgen Habermas sobre o processo de modernização societária e cultural das sociedades ocidentais surgem de modo evidente a partir da proposição de diferentes esquemas conceituais para a compreensão dos diferentes tipos de ação social e do predomínio de um tipo de ação social nas sociedades tradicionais e de outro tipo de ação social nas sociedades modernas.

2. O DIAGNÓSTICO E A TERAPIA DO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO FORMULADO POR MAX WEBER

Em sua obra *Conceitos básicos de sociologia*, Weber sustenta que os tipos ideais de ação social são os seguintes: (1) ação estritamente tradicional, (2) ação estritamente afetiva, (3) ação racional com relação a valores e (4) ação racional com respeito a fins. A ação estritamente tradicional se caracteriza por ser orientada por deveres sociais reconhecidos explícita ou implicitamente pelo agente em virtude do hábito adquirido de agir de determinado modo em certas circunstâncias. A ação estritamente afetiva se caracteriza por ser orientada por sensações/sentimentos desencadeados por algum estímulo extraordinário que exige a satisfação imediata de um impulso (vingança, gratificação pessoal, dedicação completa a uma pessoa ou ideal, contemplação feliz ou liberação de tensões emocionais). A ação racional em relação a valores se caracteriza pela formulação consciente de valores últimos que governam uma ação planejada para a realização desses valores que legitimam a ação social. Por fim, a ação racional com respeito a fins se caracteriza pela escolha de meios eficientes para a realização de fins escolhidos pelo agente, podendo-se afirmar que os meios são racionalmente escolhidos em relação aos fins propostos pelo agente.

Nesse ponto, a fim de evitar mal entendidos, é relevante esclarecer que Weber propõe quatro tipos ideais de ação social que, enquanto tipos puros de ação social, não pretendem descrever empiricamente as ações sociais realizadas pelos atores sociais, mas, ao contrário, fornecer um esquema conceitual que permita compreender as ações sociais na medida em que se aproximam ou distanciam dos 4 (quatro) tipos ideais de ação social.

Nesse sentido, Weber (2002, p. 44) assevera que:

Raramente ação, especialmente a ação social, orienta-se apenas de uma ou de outra destas maneiras (tipos ideais de ação). E não se constitui, tampouco, uma classificação exaustiva dos tipos de ação ora existentes, pretendendo-se chegar somente a certas formas conceitualmente puras de tipos sociologicamente importantes, dos quais a ação social se aproxima um pouco mais ou pouco menos, ou que mais frequentemente constituem os elementos que se combinam para formar tal ação. Apenas seu futuro sucesso pode justificar a utilidade desta classificação para os propósitos de nossa pesquisa.

O propósito weberiano da construção de quatro tipos ideais de ação social consiste em construir um esquema conceitual adequado para a compreensão das transformações institucionais ocorridas na transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas,

elucidando a combinação de fatores a que se pode atribuir o surgimento factual das ordens sociais e das esferas culturais modernas, tais como Estado, a forma econômica capitalista, música racional, ciência empírica *etc.*

As sociedades tradicionais se caracterizam pela existência de um poder central de dominação que estatui o conjunto de normas de ação obrigatórias e assegura a observância das normas contra as frustrações normativas ocasionadas por sua violação, de uma divisão da sociedade em classes sócio-econômicas (distribuição dos encargos sociais e compensações entre indivíduos segundo sua pertença às classes) e de valores absolutos expressos numa imagem central de mundo garantida pela crença no hábito naturalizado de obedecer a certos padrões normativos de conduta e que possui a função de legitimar a relação de dominação existente numa sociedade tradicional.

Verifica-se, então, que, na passagem das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, há uma progressiva racionalização das esferas de valor, que deixam paulatinamente de ser fundamentadas na crença da tradição e passam a ser fundamentadas pelos valores integrantes das imagens míticas, religiosas ou metafísicas do mundo cosmologicamente interpretado.

Na transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, as ordens sociais e as esferas culturais vão se caracterizando progressivamente pela predominância do tipo ideal de ação em relação a valores, pois, em virtude de uma crença racional nos valores sagrados revelados por oráculos proféticos ou por autoridades religiosas e do temor das penalidades transcendentais a serem desencadeadas pela violação dos referidos valores absolutos, a legitimidade de toda a ordem social de dominação é assegurada por sua compatibilidade com as imagens míticas, religiosas ou metafísicas do mundo cosmologicamente interpretado.

Em outras palavras, a partir da predominância de uma ação social em relação a valores, que, por sua vez, são justificados pelo mito, religião ou metafísica racional, a estrutura de dominação e a divisão do trabalho social das sociedades em processo de modernização são legitimadas pelo quadro institucional da sociedade, que, por sua vez, exclui o questionamento da forma tradicional da legitimação (questionar significa ser excluído do grupo social).

Dessa forma, apesar de não pretender sustentar que a transformação nas crenças religiosas seja o único fator a explicar o desencadeamento do processo de modernização, mas, ao contrário, que a transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas foi ocasionada por uma multiplicidade de causas afins que, ao ocorrerem em conjunto, originaram o processo de modernização e impulsionaram-no se retro-alimentando reciprocamente, Weber centrará suas análises sociológicas nas transformações nas crenças religiosas dos indivíduos para compreender e explicar o desenvolvimento do processo de modernização.

Pois, considerando o peso da variável religiosa na orientação da ação individual e na legitimação da estrutura de dominação das sociedades tradicionais, o processo de modernização somente poderia ter sido desencadeado com uma mudança nas crenças religiosas dos indivíduos, que, por afinidade eletiva com outros fatores sociais, impulsionaram o processo de modernização societária e cultural nas sociedades tradicionais ocidentais.

Nas práticas religiosas das sociedades ocidentais, observa-se uma crescente racionalização das concepções religiosas de mundo das sociedades tradicionais, que, superando a fase do naturalismo animista que sustentava que o mundo fenomênico seria determinado por entidades sobrenaturais que estariam habitadas nos próprios objetos concretos, passa por um desenvolvimento cognitivo que sustenta uma crescente abstração dos poderes sobrenaturais e, dessa forma, dispensa qualquer relação com objetos concretos.

As coisas e os acontecimentos passam a ter um significado transcendente independente de suas propriedades naturais, propiciando-se, assim, um controle humano sobre o objeto da experiência através de um ato de conhecimento que propicia a atribuição de sentido à vida humana.

Forma-se, dessa forma, uma concepção dualista do mundo por meio da qual a lógica de funcionamento do mundo transcendente contrapõe-se ao do mundo fenomênico, que é desvalorizado como reino passageiro das criaturas que devem agir em vista de sua salvação pela ascensão ao mundo transcendente do reino do divino, sendo as coisas e acontecimentos do mundo fenomênico interpretados em conformidade com o significado divino assegurado pelo mundo transcendente.

Nesse processo crescente de racionalização da concepção religiosa de mundo das sociedades tradicionais ocidentais, a experiência do sofrimento humano passa a ser o objeto

do conhecimento por excelência das religiões ocidentais que constroem continuamente uma interpretação racional do sofrimento por meio do mito da salvação. O sofrimento humano passa a ser entendido como um processo de depuração da alma que prepara o indivíduo para a entrada do mundo transcendente e, dessa forma, permite a distinção entre as esferas do ser (mundo fenomênico) e do dever-ser (mundo transcendente).

Constitui-se, dessa forma, uma esfera moral autônoma em relação ao mundo profano do ser, na medida em que a finalidade da esfera moral (salvação) se diferencia das finalidades mundanas (nutrição, prazer, reprodução), e, com isso, abre-se espaço para uma rejeição religiosa do mundo profano pela prevalência de uma vida temente aos mandamentos religiosos para se garantir a salvação da alma.

Diante das crenças religiosas das sociedades judaico-cristãs medievais, pode-se asseverar que seria impossível o desencadeamento do processo de modernização societária e cultural se não houvesse uma transformação significativa em referidas crenças religiosas, pois, partindo-se da hipótese científica de que uma ordem social se constitui e reproduz por meio da predominância de um tipo puro de ação social, a predominância de uma ação racional em relação a valores não permitiria o início e desenvolvimento do processo de modernização.

A reforma protestante empreende uma transformação na ética religiosa das sociedades tradicionais ocidentais, e, conseqüentemente, causará uma transformação acentuada nas práticas dos atores sociais, deflagrando, em conjunto com outros fatores sociais, o processo de modernização societária e cultural.

Ao contrário das crenças religiosas das sociedades judaico-cristãs medievais, que ocasionaram uma ação religiosa de fuga do mundo profano para a dedicação de um modo de vida que visava acumular boas ações, com base nos mandamentos divinos, para a obtenção da salvação, a ética vocacional protestante confere um valor sagrado ao trabalho como meio de salvação, pois, em consonância com as teses centrais das diferentes doutrinas protestantes, a salvação será obtida pelo exercício eficiente de um trabalho, cuja aptidão para seu exercício eficiente consiste numa dádiva divina ao indivíduo, que, ao exercê-lo de modo devotado e desinteressado, realizará a glória divina na terra e, conseqüentemente, terá a certeza de sua própria salvação.

Essa transformação na crença religiosa, consistente na idéia de que a salvação não é obtida por uma vida inteiramente conduzida em conformidade com os mandamentos divinos,

mas pelo exercício diferenciado de sua vocação e pela condução de uma vida metódica para a criação do reino de Deus na terra, ocasiona a prevalência de uma ação racional com relação fins que passa a permear todas as esferas de atividade humana.

Com isso, as relações intersubjetivas perdem, paulatinamente, seu aspecto emocional e passam a se caracterizar pela atitude individualista e instrumental de sujeitos que intervêm causalmente no mundo fenomênico para a realização da glória divina na terra, substituindo-se a compreensão do “mundo encantado” do simbolismo religioso das concepções judaico-cristãs medievais pela compreensão do mundo fenomênico como uma concatenação causal de acontecimentos que pode ser dominado para a realização da glória divina na terra.

E, com a secularização do modo de vida e da racionalidade moderna provocadas pelo aprofundamento dos efeitos não desejados da ética protestante, o dualismo religiosamente motivado entre ser (leis naturais que explicam a relação causal entre acontecimentos submetidos à experiência empírica, desprovida a natureza de qualquer finalidade transcendente) e dever-ser (leis éticas que justifiquem os fins últimos das ações humanas e avaliem as conseqüências das referidas ações na realidade) é substituído por um dualismo imanente no qual permanece um confronto entre um mundo da causalidade natural e um mundo da realidade ética, que, desde então, é postulada arbitrariamente por cada homem.

A ética da responsabilidade secular postulada por Weber como a única ética adequada à modernidade pretende estabelecer uma vinculação entre a ação racional com respeito a fins (preocupada com os meios eficientes para uma ação bem sucedida) e a ação racional com respeito a valores (preocupada com a postulação de um fim ético da ação humana), na medida em que, enquanto a racionalidade com respeito a fins representa princípios objetivos da ação humana, a racionalidade com respeito a valores representa um fim subjetivo da ação humana que não pode ser generalizado racionalmente para os demais sujeitos.

Como conseqüência do processo de modernização societária e cultural, verifica-se a perda da capacidade de convencimento das éticas materiais religiosas ou metafísicas, que postulavam a possibilidade de conhecimento dos fins últimos de todas as coisas (inclusive da ação humana) na natureza e, conseqüentemente, a possibilidade de conhecimento de normas éticas objetivamente válidas para todos os homens.

Dessa forma, o direito racional moderno não se legitima por possuir um conteúdo ético material, mas, ao contrário, por ser criado e aplicado de acordo com um procedimento legalmente estabelecido que estatui o modo como o direito deve ser criado e/ou aplicado e, conseqüentemente, que permite o controle racional da validade das decisões jurídicas adotados por um órgão legal por estar previamente imputada uma conseqüência jurídica aos pressupostos fáticos previamente descritos pela regra de direito.

Ao estatuir normas de ação que selecionam expectativas de comportamento obrigatórias de acordo com um procedimento legalmente estabelecido, sem a possibilidade de justificação de seu conteúdo normativo, a ordem jurídica moderna restringe o âmbito de escolha individual dos atores sociais e, em conjunto com as demais ordens sociais, limitam acentuadamente o âmbito de liberdade individual.

Dessa forma, Weber acentua que o processo de modernização acarretou a conseqüência patológica da perda de liberdade individual, pois, sendo impossível o resgate de uma ética material, que legitimava as normas de ação sociais em virtude de finalidades éticas objetivamente válidas para todos os homens, nas condições de vida da sociedade e cultura modernas, as ordens sociais restringem a liberdade de escolha individual independentemente da vontade dos próprios indivíduos e, conseqüentemente, a acarretam a perda de liberdade.

Da mesma forma, a ausência de fins últimos objetivos para orientar o modo de vida de uma pessoa acarreta a perda de sentido da existência humana e, conseqüentemente, pode ser entendido como a causa da proliferação de distúrbios psicológicos da ausência de um sentido para sua própria existência.

Ora, considerando que o tipo ideal de homem prevalecente na modernidade é aquele interessado exclusivamente na realização bem sucedida de seus interesses pessoais, seja sob a forma do poder social ou do dinheiro (tipo ideal de homem denominado *especialista sem coração*), e aquele interessado exclusivamente na satisfação de seus desejos pulsionais e afetivos (tipo de homem ideal denominado *homem do prazer sem coração*), Weber sustenta que o homem moderno encontra-se aprisionado numa jaula de ferro por ele próprio construída, pois, sendo imprescindível a regulação das ações sociais por ordens sociais desprovidas de um conteúdo ético absoluto para estabilizar expectativas de comportamento obrigatórias (Direito) e para assegurar a satisfação das necessidades simbólicas e materiais humanas (Estado e Mercado), as instituições burocráticas da prisão de ferro restringem as

esferas de liberdade individual para assegurar de modo eficiente a estabilização das interações sociais e a reprodução material da sociedade.

Em outras palavras, o tipo de homem prevalecente no mundo moderno é aquele que adquire um saber técnico sobre como fazer algo para ser bem sucedido na realização de um fim desejado, mas que, ao mesmo tempo, perdeu um horizonte de sentidos e valores a partir do qual pode assegurar sentido à sua própria existência.

As patologias da perda de liberdade e perda de sentido somente podem ser superadas pelo esforço individual de conceber autenticamente um valor humano que assegure o sentido da vida humana (atitude ética) e de analisar as condições sociais e as conseqüências de um tipo de ação para a realização do referido valor humano (orientação para o sucesso), concentrando-se a análise weberiana da superação das patologias da modernidade na reconstrução das estruturas da personalidade do homem moderno.

Em contraposição aos tipos ideais de homem prevalecentes no mundo moderno (*especialista sem coração* e *homem do prazer sem coração*), Weber contrapõe dois tipos ideais de homem, quais sejam: *especialista com coração* e *homem do prazer com coração*, que podem ser interpretados como tipos ideais complementares que, em conjunto, podem permitir a saída individual da jaula de ferro das instituições sociais modernas.

Em sua obra intitulada *Política como vocação*, Weber constrói o conceito do *homem especialista com coração* por analogia ao conceito do *político por vocação*, sustentando que este tipo ideal de homem é aquele que elege consciente e autenticamente um valor *suprapessoal* e, por meio de uma dedicação apaixonada ao referido valor *suprapessoal*, calcula as conseqüências de sua ação na realidade, mantendo um equilíbrio instável entre a agir orientado para o sucesso (agir racional com respeito a fins) e agir orientado por um valor (agir racional com respeito a valores).

A construção do conceito do *homem especialista com coração* feita por Jessé Souza (1997, p. 121/122) é esclarecedora:

O especialista com espírito distingue-se pela criação autônoma de valores, afastando-se da heteronomia típica à relação religiosa. Acredito que essa reformulada noção de vocação foi encarada por Weber como a única forma capaz de ainda dotar a vida no mundo racionalizado com sentido e força moral, possibilitando uma condução autêntica da vida. Acredito, também, que, a partir dos casos

examinados do cientista e do político, pode-se imaginar uma noção de especialista com espírito a qual, para além das distinções entre as esferas da vida entre si, possuiria qualidades comuns (como as já discutidas acima) indispensáveis para uma condução autêntica da vida sob as condições impostas pelas instituições do mundo moderno.

(...) Esse interesse tema, referente a uma tragédia fatalmente associada à ação humana em geral de produzir o que não foi originalmente intencionado, foi chamado por Weber de “paradoxo das conseqüências”. Os puritanos teriam criado a “prisão de ferro” das instituições capitalistas, ao tentarem realizar os mandamentos de Deus na terra. A “nova escravidão” assume a forma de uma oposição entre as lógicas individual e institucional. A lógica institucional materializa-se na disciplinarização antilibertária, porque heterodoxa, dos indivíduos, de acordo com seus próprios fins institucionais que são, agora, independentes dos fins individuais. A liberdade, no sentido weberiano, é expulsa dos espaço público e torna-se, como uma característica necessariamente “privada”, uma qualidade reativa de afirmação individual num mundo onde as coisas tornaram-se autônomas.

Nas condições de um mundo moderno desencantado e secularizado, a necessidade de estabilização de expectativas de comportamento e de reprodução material eficiente da sociedade, sem a possibilidade de se recorrer a valores absolutos revelados por Deus ou conhecidos por meio da análise da natureza das coisas, deram origem a instituições sociais que se tornaram paulatinamente autônomas e, com isso, passaram a regular a vida social independentemente dos valores (fins) adotados pelos indivíduos, que, por conseqüência, tiveram uma redução acentuada na sua esfera de decisão individual.

Dessa forma, o *homem especialista com coração* seria o único capaz de escapar da “jaula de ferro” das instituições modernas, pois, conhecendo a realidade social em que está inserido, e, conseqüentemente, possuindo o saber dos meios eficientes para a realização de determinados fins, e criando autenticamente os valores que guiarão a sua própria existência, o *homem especialista com coração* saberia utilizar as instituições sociais modernas para a realização de seus valores autenticamente escolhidos.

Por seu turno, o *homem do prazer com coração* é aquele que se regozija por experimentar conscientemente uma vida sublimada de valores autenticamente escolhidos por ele e, na fruição refinada do mundo das emoções, se auto-realiza individualmente na vivência sublimada de seus valores autênticos.

Pode-se asseverar, portanto, que, nas condições do mundo moderno, não é possível uma reforma institucional apta a reverter os efeitos patológicos de perda de liberdade e perda de sentido da vida ocasionados pelo processo de modernização de modo a se resgatar o potencial emancipatório do processo de modernização, mas, ao contrário, a reversão dos referidos efeitos patológicos somente pode ser bem sucedida na medida em que se desenvolver as perspectivas do *homem especialista com coração* e do *homem do prazer com coração*.

Esse é justamente o limite do diagnóstico e terapia do processo de modernização proposto por Weber, pois, ao pressupor dogmaticamente a impossibilidade de justificação racional da validade objetiva de normas e valores, Weber abdica de qualquer tentativa de reestruturar as ordens sociais modernas a partir de normas de ação (valores) que se justificam pelas razões produzidas comunicativamente por todos os possíveis afetados pelo seguimento generalizado das normas sociais.

Padecendo da redução positivista do conceito de racionalidade como a habilidade de justificar a correção de juízos factuais por meio da organização de evidências empíricas observadas objetivamente e não considerando uma concepção de racionalidade mais abrangente consistente em qualquer prática racional destinada a submeter a crítica racional as asseverações sobre fatos ou sobre normas (valores) postuladas pelos participantes de uma comunidade de falantes racionais, Weber sustentou erroneamente a perspectiva de um individualismo ético de acordo com a qual os valores seriam escolhas individuais subjetivas não passíveis de serem submetidos a uma crítica racional[†].

Dessa forma, para a atenuação dos efeitos patológicos do processo de modernização, a única alternativa vislumbrada por Weber seria a utilização pelo *homem especialista com espírito*, em seu dia-a-dia dentro das instituições modernas, da própria lógica disciplinadora institucional para a sua libertação da “jaula de ferro” de modo a realizar os valores que autenticamente escolhidos para doar sentido à sua própria existência.

[†] Nesse sentido, ao explicar o processo de desencantamento do mundo formulado por Weber, Jessé Souza (p. 116;117) assevera que “o processo de ‘desencantamento do mundo’ que retirou as condições de validade da mundo mágico-religioso é um dado irreversível do mundo moderno. Existe um abismo intransponível entre esses dois mundos. A época de uma ética material, que funcionava como substrato das relações entre os homens e que regulava com ambições totalitárias o espaço público, pertence definitivamente ao passado. Weber estava perfeitamente consciente de que vivia na época do ‘individualismo ético’. O mundo objetivo não tem nenhum significado em si, e a tarefa de conferir significado a este mundo é uma tarefa individual e solitária. Cada qual está só com o seu Deus ou demônio que rege as suas escolhas significativas”.

Contudo, deve-se ressaltar, em primeiro lugar, que a própria escolha dos valores subjetivos padece de um misticismo residual em Weber e em toda a primeira escola de Frankfurt que se recusa a admitir que a razão discursiva é uma prática social apta a justificar a seleção de escolhas valorativas para a vida humana e, conseqüentemente, tornam obscuro o próprio ato de representação de valores autênticos para a orientação da vida humana.

Em segundo lugar, é pouco provável que tão-somente a atuação individual possa permitir ao indivíduo a restituição de sua esfera de liberdade independentemente de uma reforma institucional que permita o re-surgimento de uma subjetividade submetida à lógica da racionalidade formalizada das instituições sociais modernas, devendo-se, na verdade, reformar as instituições sociais de modo a permitir a regulação das relações sociais em conformidade com normas intersubjetivamente válidas produzidas discursivamente por todos os possíveis afetados pelo seguimento generalizado das referidas normas de ação.

3. O DIAGNÓSTICO E A TERAPIA DO PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO FORMULADO POR JÜRGEN HABERMAS

Jürgen Habermas propõe um esquema conceitual diferente para a compreensão dos diferentes tipos de ação social e do predomínio de um tipo de ação social nas sociedades tradicionais e de outro tipo de ação social nas sociedades modernas.

Em sua obra *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas sustenta dois tipos ideais de ação social: (1) ação estratégia, que consiste numa ação social em que pretende produzir causalmente no mundo um estado de coisas desejado pelo agente e que possui como mecanismo de interação social a influência recíproca de atores sociais auto-interessados; e, (2) ação comunicativa, que consiste numa ação social em que se pretende obter um entendimento sobre pretensões de validade criticáveis acerca do mundo objetivo, social e subjetivo, no interior de um espaço público constituído por obrigações ilocucionárias e no qual podem participar, em igualdade de condições, todos aqueles que possuem competência comunicativa, e que possui como mecanismo de interação social a busca cooperativa de entendimento sobre a aceitabilidade racional de normas sociais factualmente vigentes, no horizonte de um mundo da vida compartilhado.

A ação estratégica é uma ação racional com respeito a fins, orientada por regras técnicas que se apóiam no saber empírico e que permitem formular alternativas de comportamento, cujo critério de correção consiste na adequação de meios para a realização eficiente de estados de coisa desejados pelo agente (fins) na realidade em que se atua racionalmente.

A ação comunicativa é uma interação simbolicamente mediada em que se busca o entendimento sob condições de validade problemáticas acerca das normas de ação de vigência obrigatória que selecionam expectativas recíprocas de comportamento e que têm que ser entendidas e se buscar o reconhecimento racional de sua validade pelos agentes que estão interagindo comunicativamente.

Na análise do processo de modernização da sociedade e cultura ocidental, Habermas sustenta que, nas sociedades tradicionais, a ação estratégica origina ordens sociais que regulam os processos de estabilização de expectativas de comportamento e de reprodução material da sociedade, cujo funcionamento, contudo, permanece submetido aos valores expressos nas imagens míticas, religiosas ou metafísicas do mundo cosmologicamente interpretado.

Nesse sentido, Habermas (1968, p. 62) assevera que:

O modelo estável de um modo de produção pré-capitalista, de uma técnica pré-industrial e de uma ciência pré-moderna, torna possível uma relação típica do enquadramento institucional com os subsistemas de ação racional teleológica: estes subsistemas, que se desenvolvem a partir do sistema do trabalho social e do *shock* de saber tecnicamente utilizável nele acumulado, jamais conseguiu, não obstante os seus consideráveis progressos, esse grau de expansão a partir do qual a sua racionalidade teria conseguido converter-se numa ameaça aberta para a autoridade das tradições culturais legitimadoras da dominação. A expressão “sociedade tradicional” refere-se à circunstância de que o marco institucional repousa sobre o fundamento legitimatório inquestionado contido nas interpretações míticas, religiosas ou metafísicas da realidade no seu conjunto – tanto do cosmos como da sociedade. As sociedades “tradicionais” só existem enquanto a evolução dos subsistemas de ação racional dirigida a fins se mantém *dentro dos limites da eficácia legitimadora das tradições culturais*.

Percebe-se, então, que, nas sociedades tradicionais, um agir comunicativo distorcido[‡] se mostra na base da constituição de suas ordens sociais, pois, apesar de não ser permitida uma crítica racional sobre os valores fundamentais revelados mitológica, religiosa ou metafisicamente, os referidos valores asseguram a legitimidade de toda a ordem social na medida em que se exige a obediência aos referidos valores fundamentais.

A transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas ocorre no momento em que as imagens de mundo e as objetivações normativas tradicionais perdem sua capacidade de legitimar as ordens sociais, em virtude da propagação do entendimento de que os valores são convicções éticas subjetivas e que, conseqüentemente, incumbe ao próprio indivíduo a faculdade de escolher subjetivamente os valores que orientarão seu modo de vida.

Nota-se, nas origens do processo de modernização, o surgimento de uma perspectiva emancipatória que será perdida ao logo do referido processo, consistente na afirmação da faculdade individual de escolher seus próprios valores para orientar, por si mesmo, seu próprio modo de vida, independentemente dos valores tradicionais assegurados por uma interpretação mitológica, religiosa ou metafísica do mundo.

Contudo, em virtude da necessidade de legitimação das ordens sociais existentes, que não podiam ser mais legitimadas pelo recurso a valores absolutos assegurados por revelações míticas, religiosas ou pelo conhecimento dos fins últimos da ordem natural das coisas, as ordens sociais tornaram-se autônomas e, com isso, passaram a funcionar em conformidade com a lógica de imperativos sistêmicos programados para realizar de modo eficiente a estabilização de expectativas de comportamento e a reprodução da material da sociedade (as finalidades sistêmicas), independentemente dos valores eleitos pelos indivíduos submetidos aos referidos sistemas sociais.

Nesse sentido, deve-se descrever a análise habermasiana (1968, p. 63/64) do processo de modernização das sociedades tradicionais ocidentais:

O limiar que existe entre a sociedade tradicional e uma sociedade que entrou no processo de modernização não se caracteriza pelo fato de,

[‡] Nas sociedades tradicionais, o agir comunicativo deve ser qualificado pelo adjetivo “distorcido”, pois, apesar das interações sociais serem reguladas por normas de ação, que selecionam expectativas de comportamento obrigatórias e regulam a reprodução material da sociedade, expressivas de um consenso não racional acerca dos valores fundamentais vigentes na sociedade, que, por sua vez, são assegurados pelo mito, religião ou metafísica racional, não é possível o questionamento racional da validade objetiva dos referidos valores e, conseqüentemente, não se pode observar uma interação comunicativa que busca o entendimento sobre pretensões de validade criticáveis.

sob a pressão de forças produtivas relativamente desenvolvidas, se ter imposto uma mudança estrutural do marco institucional – este foi, desde o início, o mecanismo da história evolutiva da espécie. Novo é, pelo contrário, um estado evolutivo das forças produtivas que torna permanente a expansão dos subsistemas de ação racional teleológica e que, deste modo, impugna a forma que as culturas superiores têm de legitimar a dominação mediante interpretações cosmológicas do mundo. Estas imagens do mundo, míticas, religiosas e metafísicas, obedecem à lógica dos contextos da interação. Proporcionam uma resposta aos problemas centrais da humanidade relativos à convivência social e à história da vida de cada indivíduo. Os seus temas são a justiça e a liberdade, e poder e a opressão, a felicidade e a satisfação, a miséria e a morte. As suas categorias são a vitória e a derrota, o amor e o ódio, a redenção e a condenação. A sua lógica ajusta-se à gramática de uma comunicação distorcida e à causalidade do destino que exercem os símbolos cindidos e os motivos reprimidos. Ora bem, a racionalidade dos jogos lingüísticos religada à ação comunicativa vê-se confrontada, no limiar da modernidade, com uma racionalidade das relações fim/meio, que está ligada à ação instrumental e estratégica. Logo que se chega a esta confrontação, instaura-se o princípio do fim da sociedade tradicional: entra em colapso a forma da legitimação da dominação.

A sociedade moderna, então, passa a se caracterizar pela existência de duas formas diferentes e antagônicas de reprodução social, que funcionam a partir de diferentes tipos de racionalidades destinadas a promover a integração social pela seleção de expectativas de comportamento obrigatórias (reprodução simbólica) e pela regulação da produção e distribuições das vantagens e encargos sociais (reprodução material): (1) os sistemas sociais que são instituições auto-programados para escolher, a partir de uma racionalidade funcional, os meios eficientes para a realização das finalidades sociais para as quais foram os sistemas sociais programados; e, (2) o mundo da vida é um horizonte de significação implícito na prática comunicativa cotidiana, não-temático e pré-reflexivo, por meio do qual se extraem as interpretações de mundo (cultura), as normas sociais legítimas através das quais os participantes da comunicação regulam sua pertença a grupos sociais e garantem solidariedade (sociedade) e as estruturas da personalidade através das quais os indivíduos podem garantir as suas próprias identidades (personalidade).

Nas condições da sociedade moderna, Habermas assevera que, enquanto os sistemas sociais deveriam regular a reprodução material da sociedade para assegurar a satisfação eficiente das necessidades materiais de uma sociedade de massa, operando os referidos sistemas sociais por meio de uma racionalidade primariamente funcional que assegure a

escolha de uma alternativa (meio) eficiente para a resolução dos problemas de reprodução material da sociedade (fim), o mundo da vida deveria regular a reprodução simbólica da sociedade para assegurar a legitimação das normas de ação que estabelecem expectativas de comportamento obrigatórias por meio do consenso racional produzido pela lógica da racionalidade comunicativa implícita na ação comunicativa.

Deduz, daí, que, na estruturação dos papéis sociais que somente podem ser desempenhados de modo eficiente na dependência de sua organização por sistemas sociais (empregados e clientes), a coordenação de ações deve ser realizada com base na lógica dos campos de ação racionalizados formalmente, no qual a validade das normas de ação podem ser justificadas pela demonstração empírica da eficiência na reprodução da material da sociedade em conformidade com determinada regra técnica.

Por outro lado, na estruturação dos papéis sociais cujo exercício está apenas relacionado aos sistemas sociais (consumidor e cidadão), a coordenação das ações deve ser realizada com base na lógica das interações comunicativas do mundo da vida, por meio da qual a validade das normas de ação pode ser justificada pela aceitabilidade racional de todos os possíveis afetados pelo seguimento generalizado das normas sociais, na qualidade de participantes de discursos racionais que estão obrigados a apresentar argumentos que justifiquem a obrigatoriedade de se aceitar a validade de uma norma de ação.

A patologia da perda de liberdade acarretada pelo processo de modernização do mundo da vida poderia ser observada no momento em que, na estruturação dos papéis sociais cujo exercício está apenas relacionado aos sistemas sociais (consumidor e cidadão), fosse utilizada a lógica sistêmica para a coordenação das ações sociais por intermédio de normas de ação obrigatórias, ocorrendo, nessa hipótese, a colonização do mundo da vida por imperativos sistêmicos (perda da liberdade).

Pois, na hipótese de estruturação dos papéis sociais que somente podem ser desempenhados de modo eficiente na dependência de sua organização por sistemas sociais (empregados e clientes), Habermas sustenta que a perda da liberdade (limitação dos âmbitos subjetivos de ação) pode ser compensada pela satisfação mais eficiente das funções sociais relacionadas à reprodução material.

Nesse ponto, a proposta habermasiana não pode ser justificada racionalmente, pois não há uma medida que possa ser utilizada para se calcular até que ponto a perda de liberdade

pode ser compensada pelos ganhos materiais na reprodução material das sociedades modernas. Pois, enquanto a liberdade é medida pelo grau de reconhecimento social da dignidade de um agente na formulação de um modo de vida que expresse a sua individualidade concreta na universalidade abstrata da distribuição dos direitos e deveres de sua comunidade, as necessidades materiais são medidas pelo preço atribuído às diferentes coisas utilizadas para satisfação das necessidades individuais em virtude da exclusão dos demais da possibilidade de apropriação da coisa.

Dessa forma, possuindo a liberdade e as necessidades materiais diferentes âmbitos valorativos, não é possível calcular até que ponto a perda da liberdade pode ser compensada pelos ganhos materiais da regulação funcional das interações humanas por sistemas sociais formalmente organizados.

No mesmo sentido, Jessé Souza (1997, p. 136) sustenta que:

(...) a tese da diferenciação procura demonstrar como a conversão de uma coordenação de ações com base em uma interação a partir dos contextos comunicativos do mundo vivido em favor de uma interação com base na lógica dos campos de ação racionalizados formalmente não implica, necessariamente, como tanto Max Weber quanto Karl Marx admitiam, a criação de fenômenos patológicos de *per se*. (...) Decisivo passa ser, nesse contexto, a questão de se a estruturação dos papéis sob o ponto de vista do mundo vivido de modo a possibilitar a troca deve ser considerado *dependente das organizações* (*Organisationsabhängig*), como no caso dos empregados e dos clientes, ou apenas *relacionados às instituições* (*Organisationsbezogen*), como no caso do consumidor e do cidadão.

Apenas os últimos não se deixam *compensar* através da satisfação mais eficiente de funções sociais. Não percebo, no entanto, o que leva Habermas a limitar apenas aos processos de formação dos consumidores e dos cidadãos a influência de preferências, orientações valorativas, atitudes etc., de modo a não permitirem, como no caso dos empregados e dos contribuintes, serem “comprados” ou “mobilizados”. (...) A distinção “artificial” de Habermas entre os papéis dependentes e relacionados às instituições leva à suposição de que a alienação nos primeiros papéis pode ser “comprada”, sem que fique muito evidente porque o mesmo não deveria ocorrer nos outros casos.

Dessa forma, a proposta habermasiana de correção das patologias do processo de modernização, consistente na perda de liberdade provocada pela colonização do mundo da vida por imperativos sistêmicos, se direciona no sentido de se reorganizar o exercício do

poder político estatal de acordo com um procedimento democrático que condicione a legitimidade das normas jurídicas gerais e concretas ao assentimento racional de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva.

Para maior clareza da função do princípio da democracia na reforma do sistema político estatal, é oportuno transcrever as razões articuladas pelo próprio Jürgen Habermas (p. 142/143):

Esse princípio (do discurso) – como o próprio nível pós-convencional de fundamentação no qual a eticidade substancial se dissolve em seus componentes – tem, certamente, um conteúdo normativo, uma vez que explicita o sentido da imparcialidade de juízos práticos. Porém ele se encontra num nível de abstração, o qual, apesar desse conteúdo moral, *ainda é neutro* em relação ao direito e à moral; pois ele refere-se a normas de ação em geral: **Princípio do Discurso: são válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais.**

Entram nesta formulação conceitos carentes de uma explicação. O predicado “válidas” refere-se a normas de ação e a proposições normativas gerais correspondentes; ele expressa um sentido não específico de validade normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade. Eu entendo por “normas de ação” expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Para mim, “atingido” é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas. E “discurso racional” é toda tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias.

(...) O princípio da democracia resulta de uma especificação (do princípio do discurso) correspondente para tais normas de ação que surgem na forma do direito e que podem ser justificadas com o auxílio de argumentos pragmáticos, éticos-políticos e morais – e não apenas com o auxílio de argumentos morais. (...) Partindo-se do pressuposto de que uma formação política racional da opinião e da vontade é possível, o princípio da democracia simplesmente afirma como esta pode ser institucionalizada – através de um sistema de direitos que garante a cada um igual participação num processo de normatização jurídica, já garantido em seus pressupostos comunicativas.

Partindo-se do pressuposto de que é possível justificar racionalmente a validade intersubjetiva de normas de ação (valores), a partir do princípio do discurso implícito na ação comunicativa de todo aquele que busca um entendimento com outros falantes sobre pretensões de validade criticáveis acerca das normas de ação que todos os possíveis afetados pelo seguimento generalizado das referidas normas deveriam dar o seu assentimento, por estarem embasadas nas melhores razões que uma comunidade de pessoas racionais é capaz de, no momento, produzir, Habermas pretende superar a patologia da perda de liberdade ocasionada pelo processo de modernização societária pela reconstrução do modo de funcionamento do sistema político, que, ao se reestruturar em conformidade com o princípio da democracia, asseguraria que as decisões coletivamente obrigatórias fossem legitimadas pelo fluxo comunicativa proveniente da esfera pública de pessoas pensantes existentes no mundo da vida.

O sistema político, organizado em conformidade com o princípio da democracia, pode ser entendido, em termos sociológicos, como a institucionalização de procedimentos discursivos destinados a garantir a legitimidade das decisões estatais coletivamente obrigatórias por meio da entrada de fluxos comunicativos provenientes da esfera pública[§] (periferia do sistema), que, ao atravessarem as comportas dos procedimentos próprios à democracia e ao Estado de Direito pela atuação das entidades da sociedade civil organizada^{**}, condicionam a criação das decisões legislativas, administrativas e judiciais aos argumentos pragmáticos, ético-políticos e morais produzidos comunicativamente pelos parceiros do direito.

[§] Segundo Jürgen Habermas (p. 92), “a esfera pública pode ser descrita como uma rede adequada para a comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões; nela os fluxos comunicativos são filtrados e sintetizados, a ponto de se condensarem em opiniões públicas enfeixadas em temas específicos. Do mesmo modo que o mundo da vida tomado globalmente, a esfera pública se reproduz através do agir comunicativo, implicando apenas o domínio de uma linguagem natural; ela está em sintonia com a *compreensibilidade geral* da prática comunicativa cotidiana. Descobrimos que o mundo da vida é um reservatório para interações simples; e os sistemas de ação e de saber especializados, que se formam no interior do mundo da vida, continuam vinculados a ele. Eles se ligam a funções gerais de reprodução do mundo da vida (como é o caso da religião, da escola e da família), ou a diferentes aspectos de validade do saber comunicado através da linguagem comum (como é o caso da ciência, da moral e da arte). (...) A esfera pública constitui principalmente uma *estrutura comunicacional* do agir orientado pelo entendimento, a qual tem a ver com o *espaço social* gerado no agir comunicativo, não com as *funções* nem com os conteúdos da comunicação cotidiana”.

^{**} Habermas (p. 99) sustenta que o núcleo institucional da sociedade civil “é formado por associações e organizações livres, não estatais e não econômicas, as quais ancoram as estruturas de comunicação da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de movimentos, organizações e associações, os quais captam os ecos dos problemas sociais que ressoam nas esferas privadas, condensam-nos e os transmitem, a seguir, para a esfera pública política. O núcleo da sociedade civil forma uma espécie de associação que institucionaliza os discursos capazes de solucionar problemas, transformando-os em questões de interesse geral no quadro de esferas públicas”.

Pode-se asseverar, portanto, que, nas condições do mundo moderno, Habermas sustenta a estratégia de proceder a uma reforma institucional no funcionamento do sistema político de modo a reverter os efeitos patológicos de perda de liberdade (colonização do mundo da vida) ocasionados pelo processo de modernização, por meio da reestruturação do sistema político pelo princípio da democracia a fim de se condicionar a legitimidade das decisões coletivamente obrigatórias ao procedimento discursivo por meio do qual os parceiros do direito construam um entendimento racional acerca da validade das normas de ação que surgem sob a forma do direito.

Desse modo, os destinatários das normas jurídicas, que tiveram sua esfera de liberdade individual restringida pela seleção de expectativas de comportamento obrigatórias realizada pelo sistema político, resgatam sua liberdade na medida em que podem ser considerados os autores das referidas normas jurídicas que regulam suas interações nas sociedades modernas de capitalismo tardio.

Contudo, além da racionalidade científica e prático-moral, Habermas sustenta que o efeito patológico da perda de sentido da vida humana, gerado pelo processo de modernização cultural, somente podem ser adequadamente atenuados pelo desenvolvimento de uma racionalidade estético-expressiva orientada para a invenção criativa de um modo de vida autêntica.

Refletindo sobre a aptidão crítica da experiência estética das obras literárias, afirma Habermas (1992, p. 104) que:

A intenção anárquica de destruir o contínuo da história explica a força subversiva de uma consciência estética que se insurge contra os efeitos normalizadores da tradição, que vive da experiência da rebelião contra toda normatividade e que neutraliza tanto o moralmente bom quanto o praticamente útil, encenando continuamente a dialética de mistério e escândalo, sequiosa do fascínio daquele horror que provém do ato de profanação – ao mesmo tempo que foge de seus resultados triviais.

(...)

Por certo, a consciência do tempo que se articula na arte de vanguarda não é simplesmente anti-histórica; apenas se volta contra a falsa normatividade de uma compreensão histórica cujos vestígios não foram eliminados mesmo na hermenêutica filosófica de Gadamer. Tal consciência se serve de passados objetivados, que se tornaram historicamente disponíveis, ao mesmo tempo que, no entanto, se

rebelar contra a neutralização dos critérios, operada pelo historicismo ao encerrar a história em museus.

O modo de uso lingüístico da arte se relaciona com o mundo objetivo e social por meio da pretensão de inovação das regras lingüísticas que orientam o uso correto dos conceitos práticos, tornando reflexiva a rede inferencial de conceitos práticos pelos quais se inferem normas de ação e modo de vida, pode-se afirmar que a competência estética integra um processo de aprendizado crítico do sentido dos conceitos normativos integrantes de juízos práticos, sendo que a experiência de transgressão do acordo mútuo intersubjetivo do uso de conceitos lingüísticos existente factualmente numa sociedade promove uma reflexão crítica sobre a correção normativa desse acordo lingüístico e revela novas possibilidades de compreensão das práticas sociais factualmente existentes.

Sobre a função de inovação lingüística do gênero literário, sustenta Habermas (1997, p. 238) que:

Conceitos centrais como felicidade, dignidade, integridade da pessoa transformam-se agora à nossa vista. Experiências difusas, que se cristalizam sob circunstâncias de vida produzidas por mudanças na estrutura social, encontram sua expressão esclarecedora, sugestiva, visível através da produtividade cultural.

Partindo do pressuposto de que a validade das regras lingüísticas que julgam a correção do uso de conceitos práticos orientadores das ações humanas depende de um acordo mútuo intersubjetivo obtido sob condições de comunicação livre, no qual os falantes aceitam uma regra lingüística de uso de conceitos porque está fundada na melhor razão produzida por uma comunidade ilimitada de comunicação, pode-se postular que a experiência estética seja portadora da capacidade de propiciar uma reconstrução crítica do conteúdo semântico dos conceitos práticos, cujo uso socialmente reconhecido está entretido numa forma de vida cultural, por meio da postulação de inovações das regras de uso dos conceitos práticos que objetivem a efetivação do ideal normativo de um acordo mútuo livre de dominação acerca das normas de ação aceitas racionalmente pelos participantes do discurso racional.

Portanto, a experiência estética integra uma prática racional de buscar justificar por razões os modos de uso dos conceitos práticos, e, conseqüentemente, as normas de ação inferidas a partir dos referidos conceitos práticos, bem como refletir criticamente sobre as normas de ação pela demonstração da inaceitabilidade universal dos interesses protegidos por

estas normas de ação, procurando as regras lingüísticas implícitas nas práticas sociais de uso dos conceitos e, por isso, reconhecidas socialmente pelos usuários de conceitos práticos.

4. CONCLUSÃO

As análises sociológicas de Max Weber e de Jürgen Habermas são concordantes no diagnóstico de que o surgimento das instituições sociais/sistemas sociais modernos ocasionou uma diminuição nos âmbitos individuais de deliberação da vida humana (as teses da perda de liberdade e da colonização do mundo da vida por imperativos sistêmicos) e na perda da capacidade individual de representar um modo de vida autêntico, e de que, apesar dos sistemas sociais acarretarem os efeitos patológicos acima descritos, os sistemas sociais são indispensáveis para a regulação da estabilização das expectativas de comportamento obrigatórias e da reprodução material das sociedades modernas.

Dessa forma, nas abordagens de Weber e Habermas, as instituições sociais/sistemas sociais modernas apresentam um caráter paradoxal, pois, apesar de produzirem os efeitos patológicos acima indicados, são imprescindíveis para a regulação das interações sociais numa sociedade secularizada e desencantada e para a regulação da reprodução material de uma sociedade em que se multiplicam os desejos ideais e materiais.

Contudo, na medida em que é inviável o resgate de valores transcendentais para a legitimação do quadro institucional da sociedade moderna, o retorno ao quadro institucional das sociedades tradicionais não é uma alternativa possível para a correção das patologias do processo de modernização, porque, simplesmente, não há mais valores comuns que possam ser revelados mística, religiosa ou metafisicamente por uma natureza que estatui o fim último de todas as coisas.

As alternativas postuladas por Weber e Habermas para a correção das patologias do processo de modernização são, entretanto, muito diferentes, pois, enquanto Weber postula a reversão dos referidos efeitos patológicos pelo esforço individual de transformação de sua existência individual nos tipos ideais do *homem especialista com coração* e do *homem do prazer com coração*, não existindo a possibilidade do desencadeamento de transformações nas instituições sociais/sistemas sociais aptas a promover uma emancipação generalizada dos indivíduos modernos, Habermas concentrará sua análise exatamente na transformação dos

sistemas sociais moderno, especialmente o sistema do direito e o sistema administrativo, para a produção de um processo de emancipação generalizado dos indivíduos que perderam sua liberdade pela autonomização dos sistemas sociais regulativos das interações sociais.

Assim, pode-se asseverar, então, ao invés de serem tratadas como mutuamente excludentes, as propostas weberiana e habermasiana de superação das patologias do processo de modernização podem ser entendidas como complementares, na medida em que o resgate do potencial emancipatório do processo de modernização depende tanto da transformação da condição existencial moderna (prevalência dos tipos ideais do *homem especialista com espírito* e do *homem do prazer com coração*), quanto da transformação dos sistemas sociais de modo a permitir que o mundo da vida passe a programar o funcionamento dos referidos sistemas sociais em consonância com as normas de ação que deveriam ser aceitas por todos os possíveis afetados por seu seguimento generalizado, na qualidade de participantes de discursos racionais.

Apesar de ser possível uma leitura complementar das propostas weberiana e habermasiana da superação dos efeitos patológicos do processo de modernização, deve-se esclarecer de que modo seria possível integrar as referidas abordagens sociológicas na formulação de um programa social para o restabelecimento da liberdade subjetiva de ação e do sentido da existência humana nas condições de vida da modernidade.

Nesse ponto, é correta a crítica de que a terapia habermasiana dos efeitos patológicos do processo de modernização dá pouca importância à experiência estético-expressiva de representação de um modo de vida autêntico pelo próprio indivíduo para sua auto-realização pessoal. Pois, no contexto de toda a obra habermasiana, são dedicadas poucas e superficiais passagens sobre a experiência estético-expressiva e a representação de um modo de vida autêntico pelo próprio sujeito, bem como não há a preocupação de se explicitar a relação entre as transformações sistêmicas e as experiências estético-expressivas para a correção dos efeitos patológicos do processo de modernização.

Também são convincentes as críticas de Wolfgang Iser e de Jesse Souza de que, por desconsiderar o papel que os tipos ideais da *ação racional com respeito a valores* e da *ação emotiva*, bem como o papel dos tipos ideais do *homem especialista com espírito* e do *homem do prazer com coração*, desempenham no diagnóstico e terapia que Weber faz do processo de modernização, Habermas interpreta equivocadamente a análise weberiana do

processo de modernização como análise resignada da emergência da *ação racional com respeito a fins* (e exclusão de outras formas de racionalidade) sem fornecer uma alternativa viável à correção dos efeitos patológicos do processo de modernização.

Contudo, em relação à correção do efeito patológico da perda de liberdade subjetiva de ação, ocasionado pelo processo de modernização societária, a vantagem da proposta habermasiana consiste na postulação, com base no potencial emancipatório existente na ação comunicativa implícita nas práticas sociais de busca de entendimento intersubjetivo acerca de questões problemáticas acerca do mundo objetivo, social e subjetivo, de uma reestruturação do sistema político pelo princípio da democracia a fim de se condicionar a legitimidade das decisões coletivamente obrigatórias ao procedimento discursivo por meio do qual os parceiros do direito construam um entendimento racional acerca da validade das normas de ação que surgem sob a forma do direito.

Ora, apesar de ser pouco provável que tão-somente a atuação individual possa permitir ao indivíduo a restituição de sua esfera de liberdade independentemente de uma reforma institucional que permita o re-surgimento de uma subjetividade submetida à lógica da racionalidade formalizada das instituições sociais modernas, Weber se descuida inteiramente da tarefa de refletir sobre modos alternativos de organização das instituições sociais modernas que propiciassem a reversão do efeito patológico da perda de liberdade nas condições de vida moderna.

Por outro lado, a vantagem da proposta weberiana consiste no fornecimento de um critério racional orientador da ação individual daqueles que estão submetidos às instituições sociais modernas para, a partir da consideração das circunstâncias contingentes em que estão inseridos e dos efeitos intencionados e não intencionados que podem ser ocasionados por certa atuação, deliberar a ação apropriada para a realização de valores escolhidos pelo autenticamente pelo sujeito, em consonância com a ética da responsabilidade secular defendida por Max Weber, descurando-se a proposta habermasiana de fornecer um critério racional de orientação da ação individual que seja adequado para sociedades modernas em que os efeitos patológicos do processo de modernização ainda estão bastantes presentes.

Em relação à correção do efeito patológico da perda de sentido, ocasionado pelo processo de modernização societária, a vantagem do entendimento habermasiano da experiência estético-expressiva é que, ao invés de tratá-la como parte de um mundo subjetivo

sombrio e irracional no qual são feitas as escolhas de um modo de vida subjetiva, a experiência estético-expressiva é tratada como uma forma de racionalidade (implícita num modo de uso lingüístico e num modo de ação social) que permite ao sujeito experimentar diferentes modos de vida e, ao vivenciá-los esteticamente, representar um modo de vida autêntico que assegure o sentido à sua própria existência.

De modo diferente, Weber entende a experiência estético-expressiva como um tipo de *ação afetiva* no qual a sublimação valorativa refere-se imediatamente a natureza sombria e obscura do sujeito que não pode ser passível de total racionalização e que, ao mesmo tempo em que a racionalização consiste num processo progressivo de se tornarem conscientes os valores sublimados de uma vida autêntica, permanece inevitavelmente uma esfera irracional que não pode ser explicada e compreendida.

Ora, a tese de que, na natureza humana, há uma parte irracional que não pode ser explicada e compreendida padece dos mesmos vícios apresentados pelo racionalismo clássico moderno que, ao contrário, afirmava que a natureza humana se caracterizava por sua capacidade racional de representar estados de coisa factualmente existente no mundo e de deliberar acerca da validade universal de normas morais. Pois, tanto as abordagens irracionalistas quanto as abordagens racionalistas, é necessário pressupor metafisicamente uma idéia pré-concebida do que é o homem para, a partir da natureza humana, determinar os modos de ser e agir humanos e que, portanto, explicam as competências cognitivas e morais humanas a partir de uma idéia que não pode ser questionada por ser o princípio normativo a partir do qual se deduz as demais conseqüências cognitivas e práticas.

Nas condições pós-metafísicas do conhecimento científico e ético, tais pressuposições metafísicas devem ser tratadas como dogmas injustificáveis que não podem ser utilizados para a fundamentação do conhecimento e da ação humanas, pois, não podendo ser comprovados por meio de uma argumentação racional que submetta a crítica os referidos princípios primeiros (a natureza humana é racional ou a natureza humana é irracional), vez que os referidos princípios primeiros são assumidos como pontos de partida naturalizados, os princípios retirados da concepção da natureza humana são imunizados de qualquer possibilidade de crítica racional e, portanto, precisam recorrer uma idéia pré-concebida e imunizada de homem para, a partir daí, determinar o conhecer e o agir humanos.

Desse modo, nos parâmetros das condições pós-metafísicas do conhecimento científico e ético, a abordagem habermasiana parece ser preferível por prescindir da necessidade de se determinar a natureza humana e, ao contrário, adotar uma perspectiva pragmática consistente em explicar e compreender a experiência estética a partir das próprias práticas sociais dos atores sociais que produzem e vivenciam suas próprias experiências estéticas.

REFERÊNCIAS

ABOULAFIA, Mitchell; BOOKMAN, Myra; KEMP, Catherine (org). Habermas and pragmatism. London: Routledge, 2002.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como “Ideologia”. Lisboa: Edições 70, 1968.

HABERMAS, Jürgen. The theory of communicative action: reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984.

HABERMAS, Jürgen. The theory of communicative action: lifeworld and system: a critique of functionalist reason. Boston: Beacon Press, 1984

HABERMAS, Jürgen. Consciência moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otília Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Editora brasiliense, 1992.

HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia: entre facticidade e validade – Vol. I. Rio de Janeiro Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Direito e Democracia: entre facticidade e validade – Vol. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. O conservadorismo no crise do capitalismo, In: SADER, Emir. Vozes do Século: Entrevistas da New Left Review. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Pensamento Pós-Metafísico: ensaios filosóficos. Coimbra: Almedina, 2004.

SHLUCHTER, Wolfgang. The Rise of Western Rationalism: Max Weber’s Developmental History. Los Angeles: University of California Press, 1981.

SOUZA, Jéssé. Patologias da Modernidade: Um diálogo entre Habermas e Weber. São Paulo: Annablume, 1997.

WEBER, Max. Ensaios de Sociologia. São Paulo: LTC, 1982.

WEBER, Max, Sobre a teoria das ciências sociais. São Paulo: Editora Presença, 1984.

WEBER, Max. Ciência e Política: duas vocações. São Paulo: Editora Cultrix, 1986.

WEBER, Max. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1999.

WEBER, Max. Conceitos básicos de sociologia. São Paulo: Centauro, 2002.

WEBER, Max. Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. São Paulo: Editora UnB, 2004.