

TEMÁTICAS

Ano 4 n° 8 2° Semestre 96

PÓS-GRADUANDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS
IFCH/UNICAMP

TEMÁTICAS

Ano 4 nº 8 2º Semestre 96

PÓS-GRADUANDOS EM CIÊNCIAS SOCIAIS
IFCH/UNICAMP

TEMÁTICAS

Publicação semestral dos pós-graduandos em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

ISSN 1413-2486

Conselho Editorial:

Francisco Manuel C. C. de Almeida, Francisco Tadeu R. S. Rosa, José Estevão M. Arcanjo, Mara Jaqueline de Oliveira, Marcos Antonio Mattedi, Marcos Vinícius Pansardi, Maria Tereza D. P. Luchiari, Mariano Luis Sanchez, Miguel Angel A. Benitez, Nilce da Penha M. Panzutti.

Editor Responsável

Jesus J. Ranieri

Secretário de Redação

Ruy G. Braga Neto

Projeto gráfico/Editoração

Marilza A. Silva

Capa

Vlademir José de Camargo

Impressão

Gráfica do IFCH/UNICAMP

IFCH/UNICAMP

Diretor

Paulo Miceli

Diretor Associado

Rubem Murilo Leão Rêgo

Coordenação de Cursos de Pós-Graduação

Décio A. Marques de Saes

Sub-Coordenação de Doutorado em Ciências Sociais

Leila da Costa Ferreira

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Antropologia Social

Robin M. Wright

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Ciência Política

Argelina M. Cheibub Figueiredo

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia

Niuvénis Junqueira Paoli

SUMÁRIO

Ao Leitor	v
Autores	ix
<i>Marx e a realização da filosofia</i> Eide Sandra Azevêdo Abrêu	11
<i>Modernidad y representaciones colectivas: umbrales de problematicidad en las sociedades complejas</i> Mónica Solange de Martino Bermúdez	19
<i>Reformismo, social-democracia e partidos no Brasil</i> Olavo Henrique Furtado	39
<i>Mercado e capitalismo: um excuro a partir de algumas experiências recentes</i> Valdir Iusif Dainez	63
<i>Habermas: do capitalismo tardio à crise do Estado-Nação</i> Marcos Roberto de Faria Bernardi	83
<i>Juridificação e desjuridificação em Habermas</i> Celso F. Rocha de Barros	119
<i>Novos movimentos sociais e o modelo procedimental de democracia de Jürgen Habermas</i> Sergio B. F. Tavolaro	143
<i>Pensando as organizações não-governamentais no Brasil a partir da Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas</i> Ana Claudia Chaves Teixeira	167
Normas para apresentação de originais	185

AO LEITOR

Desta vez, como das outras, o Conselho Editorial de *Temáticas* procurou salvaguardar o conteúdo do material publicado, tanto do ponto de vista da recuperação de temas clássicos, como da reflexão sobre aspectos da teoria social contemporânea. Neste número, a diversidade dos temas e a apresentação de um pequeno *dossiê* marcam a tentativa de fidelidade ao diálogo, ao mesmo tempo que apontam para uma parcela do que está sendo produzido no interior do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Neste sentido, os artigos reunidos nesta edição de *Temáticas* dividem-se em duas partes. Na primeira, as lentes da análise recaem sobre aspectos da orientação clássica das Ciências Sociais, como no caso dos textos de Eide Abrêu e Mónica Bermúdez, além do artigo de Olavo Furtado, que busca avaliar a relação entre reformismo e mudança social no Brasil.

Na segunda parte, compondo um *dossiê*, os artigos giram em torno da produção teórica habermasiana, e são produto de um curso ministrado, em forma de seminário, pelo professor Josué Pereira da Silva no primeiro semestre de 1996. Para estes artigos – que foram, tal qual os da primeira parte deste número, submetidos à apreciação pelo Conselho Editorial de *Temáticas* –, o professor Pereira da Silva escre-

veu uma Introdução, em julho de 1996, que reproduzimos parcialmente abaixo:

“Os artigos que fazem parte deste dossiê são o resultado de um seminário sobre a *Teoria da Ação Comunicativa* de Jürgen Habermas. A decisão de apresentar à publicação parte dos textos na forma de dossiê deve-se, em primeiro lugar, à sua qualidade, mesmo considerando que se tratam de primeiros esforços de apropriação crítica da obra de Habermas e, em segundo, pelo fato de *A Teoria da Ação Comunicativa*, estar completando, em 1996, 15 anos de publicação.¹ Livro, que infelizmente ainda não conta com uma tradução para o Português, apesar de ocupar um lugar central na trajetória intelectual de Habermas e de se constituir numa das principais contribuições ao pensamento social contemporâneo.²

“Nem todos os artigos lidam diretamente com a *Teoria da Ação Comunicativa*, mas todos eles tentam, em maior ou menor grau, estabelecer um diálogo crítico com a obra de Habermas. Os dois primeiros artigos tratam basicamente da análise habermasiana do capitalismo tardio: enquanto Valdir Dainez aborda a questão através de uma discussão da relação entre mercado e capitalismo, Marcos Bernardi prioriza a relação entre estado e capitalismo.

¹*Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1 e 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981.

²O impacto do pensamento de Habermas nos debates contemporâneos é atestado pela vasta bibliografia existente sobre sua obra. Uma bibliografia parcial a esse respeito, contendo mais de 100 títulos, pode ser encontrada em David M. Rasmussen, *Reading Habermas*, Oxford, Basil Blackwell, 1990. E sobre a *Teoria da Ação Comunicativa*, em particular, ver o volume organizado por Axel Honneth e Hans Joas, *Communicative Action*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1991.

“O artigo de Celso Barros discute a problemática da juridificação em Habermas, chamando a atenção para um assunto central na teorização mais recente deste autor: o ‘direito’. Esta é uma categoria fundamental para se entender o modelo de democracia procedimental proposto por Habermas. Os artigos de Sergio Tavolaro e de Ana Claudia Teixeira discutem a viabilidade da teoria habermasiana para o estudo dos movimentos sociais. O primeiro desenvolve seu artigo a partir de uma reconstituição do debate no interior da teoria crítica, desde a mudança de paradigma proposta por Habermas até suas contribuições mais recentes sobre a teoria da democracia. Ana Claudia Teixeira, por sua vez, busca na teoria habermasiana elementos para estudar o fenômeno recente das Organizações Não-Governamentais (ONGs).

“No conjunto, os artigos contemplam diversos aspectos da teoria de Habermas. A noção de ‘sistema’, um dos pólos do conceito de sociedade dual – formado por ‘sistema’ e ‘mundo da vida’ – proposto em a *Teoria da Ação Comunicativa*, é contemplado nos artigos de Valdir Dainez e de Marcos Bernardi, que tratam respectivamente do mercado e do Estado. Embora nenhum dos artigos tematize diretamente o ‘mundo da vida’, toda a discussão sobre sociedade civil e movimentos sociais desenvolvida, tanto por Sergio Tavolaro quanto por Ana Claudia Teixeira, tem o ‘mundo da vida’ como referência. O conceito de ‘lei’, que Celso Barros analisa na sua discussão da juridificação, é uma categoria de mediação, que não se encaixa facilmente em nenhum dos pólos do modelo, mas por isso mesmo transita entre ambos.”

Desta maneira, o número 8 de *Temáticas* encerra a fase de direção do atual núcleo editorial da revista, que teve por compromisso viabilizar, no decorrer de 18 meses, a publicação dos quatro últimos números deste periódico. Ainda assim, a consecução deste trabalho não teria sido possível sem a pronta participação dos alunos que nos acompanharam neste percurso, dispondo-se a garantir a qualidade de *Temáticas*.

A todos esses, direta ou indiretamente vinculados à revista, deixamos registrado o nosso agradecimento.

Os Editores.

AUTORES

EIDE SANDRA AZEVÊDO ABRÊU

Mestre em Sociologia pelo IFCH-UNICAMP.

MÓNICA SOLANGE DE MARTINO BERMÚDEZ

Doutoranda em Ciências Sociais pelo IFCH-UNICAMP. Docente e pesquisadora do Departamento de Trabalho Social da Faculdade de Ciências Sociais da Universidad de la República, Montevideu - Uruguai.

OLAVO HENRIQUE FURTADO

Doutorando em Ciências Sociais pelo IFCH-UNICAMP.

VALDIR IUSIF DAINEZ

Mestrando em Sociologia pelo IFCH-UNICAMP.

MARCOS ROBERTO DE FARIA BERNARDI

Mestrando em Sociologia pelo IFCH-UNICAMP.

CELSO ROCHA DE BARROS

Mestrando em Sociologia pelo IFCH-UNICAMP.

SERGIO BARREIRA DE FARIA TAVOLARO

Mestrando em Sociologia pelo IFCH-UNICAMP.

ANA CLAUDIA CHAVES TEIXEIRA

Mestranda em Ciência Política pelo IFCH-UNICAMP.

MARX E A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA

Eide Sandra Azevêdo Abrêu

RESUMO: Este artigo lida com o problema da realização da filosofia no pensamento do jovem Marx, tema que remete à questão da transição Hegel-Marx. Procura mostrar que a visão de Marx da concomitante superação e realização da filosofia na revolução proletária permite pensar que a transição Hegel-Marx foi presidida por um movimento de superação e conservação simultâneas.

UNITERMOS: Realização da filosofia; relação Hegel-Marx.

Este artigo está voltado ao problema da realização da filosofia no pensamento do jovem Marx. Fazemos inicialmente um breve percurso através da “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel” (Marx, s. d.), privilegiando os momentos mais importantes para a compreensão de seu desfecho: o anúncio da possível revolução proletária, na qual a filosofia seria, concomitantemente, superada e realizada.

Nesse desfecho, conforme procuraremos mostrar, é possível notar a preservação, no pensamento de Marx, do vínculo íntimo entre filosofia e revolução, que Hegel estabeleceu em suas reflexões sobre a Revolução Francesa (Hegel, s. d.). Deste modo, o tema da realização da filosofia nos conduziu ao da transição Hegel-Marx, cuja discussão procuramos encaminhar com o auxílio de Marcuse (1984) e, especialmente, de Lukács (1989). Estes autores nos ajudam a ver que o

movimento que presidiu aquela transição não foi o da mera inversão através da qual Marx teria posto o pensamento hegeliano “de cabeça para baixo”, mas sim o movimento de simultânea superação e conservação, isto é, o mesmo que Marx, no texto aqui tratado, propôs como atitude política perante a filosofia.

I

Em “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel”, como já revela o título do texto, Marx propõe a crítica da filosofia hegeliana; crítica que não deveria constituir mero exercício diletante, mas que consistiria numa forma de criticar indiretamente o direito e o Estado modernos, de que aquela filosofia seria uma expressão ideal, uma “cópia”. Marx diz que irá se ocupar de uma “cópia” em razão de que a realidade alemã que tem à sua frente estaria atrasada em relação às nações européias modernas; criticá-la resultaria ainda num anacronismo. Nas palavras do autor,

“(...) A própria negação do nosso presente político é já um fato poeirento no quarto de arrumações histórico das nações modernas. Posso negar as perucas empoadas, mas fico ainda com perucas desempoadas. Se nego a situação alemã de 1843 dificilmente atinjo, segundo a cronologia francesa, o ano de 1789, e ainda menos o centro vital do período atual.” (Marx, s.d., p. 79)

Ao mesmo tempo que como atrasado, o *status quo* alemão é caracterizado como uma realidade a que a crítica deveria declarar guerra. A sociedade alemã de 1843 encontrava-se, nas palavras de Marx,

“infinitamente dividida nas mais diversas raças, que se defrontam umas às outras com suas mesquinhas antipatias, má consciência e grosseira mediocridade: e que precisamente por causa da sua situação ambígua e suspeitosa, são tratadas sem exceção, embora de maneiras

diferentes, como existências apenas toleradas pelos senhores. E vêem-se forçadas a reconhecer e a admitir o fato de serem dominadas, governadas e possuídas, como uma concessão do céu! Do outro lado encontram-se os próprios governantes, cuja grandeza está em proporção inversa ao seu número!” (Marx, s. d., p. 81; grifos do autor)

Atrasada com relação aos povos modernos no tocante à situação social e política, a Alemanha emparelha-se com eles no pensamento, na filosofia. A filosofia alemã corresponderia não à realidade nacional em que brotou – uma “obra incompleta da história” –, mas sim àquela presente nas nações mais avançadas. “Conseqüentemente”, diz Marx,

“ao criticarmos, em vez das oeuvres incomplètes da nossa história real, as oeuvres posthumes da nossa história ideal – a filosofia, a nossa crítica está no centro dos problemas acerca dos quais a época atual afirma: that is the question. (...)” (s. d., p. 84; grifo do autor)

Aos alemães caberia, deste modo, criticar não apenas sua situação política real, mas especialmente sua continuação ideal na filosofia hegeliana do direito e do Estado. Mas como deveria proceder esta crítica?

Para realizar a crítica da filosofia não seria suficiente, como queria o “partido político prático”, voltar “as costas à filosofia, olhando para qualquer outra parte, e murmurando umas quantas frases triviais e mal humoradas” (Marx, s. d., p. 84). Para superar a filosofia é preciso realizá-la. Esta realização da filosofia também não pode ocorrer de maneira imediata, como queriam os jovens hegelianos reunidos no “partido teórico”. É preciso, segundo Marx, perceber que a filosofia é complemento ideal do mundo que a crítica quer superar e que, deste modo, a sua realização supõe sua simultânea negação.

Ao mesmo tempo em que propõe a crítica da filosofia hegeliana como complemento ideal da sociedade e do Estado modernos, Marx

tem no seu horizonte as “tarefas práticas” a que ela induz. Deste modo, vislumbra a realização dos princípios filosóficos da racionalidade e da liberdade na revolução a ser realizada por uma classe, ainda em formação, cujas cadeias seriam radicais, que não constituiria uma classe da sociedade burguesa, mas a dissolução de todas elas; que constituiria uma classe efetivamente universal, em razão de que

“seus sofrimentos são universais e que não exige uma reparação particular porque o mal que lhe é feito não é um mal particular, mas o mal em geral, que já não possa exigir um título histórico, mas o título humano; de uma esfera que não se oponha a conseqüências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade sem as emancipar a todas – o que é, em suma, a perda total da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma redenção total do homem. (...)” (Marx, s. d., p. 92; grifos do autor)

O proletariado alemão seria a classe que levaria a cabo a revolução radical, a revolução que emanciparia a humanidade, que superaria a filosofia enquanto complemento ideal do mundo e que, ao mesmo tempo, realizaria os princípios filosóficos da racionalidade e da liberdade, no “dia da ressurreição da Alemanha com o cantar do galo das Gálias” (Marx, s. d., p. 93).

II

No movimento de superação e realização simultâneas da filosofia, enxergado por Marx na revolução proletária, podemos perceber a recuperação de um vínculo que já havia sido estabelecido por Hegel, qual seja, o vínculo entre **filosofia e revolução**, presente de uma maneira bastante forte na interpretação hegeliana da Revolução Francesa como

momento histórico de busca de edificação do mundo conforme a razão. Na seguinte passagem, que consiste numa belíssima exaltação da Revolução Francesa, fica nítida uma visão desse momento do processo histórico universal como momento em que o homem, apoiado em sua própria razão, dirige-se contra a realidade com que se defronta, buscando construí-la em conformidade com ela:

(...) Desde que o sol está no firmamento e os planetas giram em torno dele, não se havia visto que o homem se apoiasse sobre sua própria cabeça, isto é, sobre o pensamento, e edificasse a realidade conforme o pensamento. Anaxágoras foi o primeiro a dizer que o pensamento rege o mundo; agora pela primeira vez o homem chegou a reconhecer que o pensamento deve reger a realidade espiritual. Foi isto, por conseguinte, um magnífico alvorecer. Todos os seres pensantes celebraram esta época. Uma emoção sublime reinava naquele tempo; o entusiasmo do espírito estremeceu o mundo, como se só então se houvesse chegado à efetiva reconciliação do divino com o mundo.”
(Hegel, s. d., p. 400)

Acreditamos que resida aqui, no estreito vínculo entre filosofia e revolução, uma das “tendências críticas da filosofia hegeliana” que teriam sido, segundo Marcuse (1984), incorporadas pela “teoria social marxista”. Ao identificar “a ordem política e social efetuada pelos homens com a base sobre que se devia realizar a razão”, Hegel teria, segundo Marcuse, trazido “a filosofia ao limiar da negação da filosofia, constituindo por isso o único elo entre as formas velha e nova da teoria crítica, entre a filosofia e a teoria social” (1984, p. 232).

Antes de Marcuse, Lukács havia chamado a atenção para o profundo vínculo existente entre Marx e Hegel no tocante à relação entre filosofia e história (Lukács, 1989, p. 31). Entretanto, neste vínculo não deve ser reconhecida apenas, segundo Lukács, uma continuidade, pois

“Justamente aqui, onde o profundo parentesco do materialismo histórico com a filosofia de Hegel surge, no problema da realidade (...), é necessário, mesmo em poucas palavras, chamar a atenção sobre a não menos decisiva linha de ruptura que os separa. Esta linha de ruptura encontra-se igualmente no nível da realidade, do problema da unidade do processo histórico. (...)” (1989, p. 31; grifo do autor)

Apesar de Hegel ter vinculado filosofia e realidade, pensamento e história, esta termina por só existir, segundo as palavras de Marx, citado por Lukács, “na consciência, na opinião e na representação dos filósofos, na imaginação especulativa” (1989, p. 32). Ainda segundo Marx, citado por Lukács,

“Já em Hegel o espírito absoluto da história busca a sua matéria nas massas mas só na filosofia encontra a sua expressão adequada. O filósofo aparece como órgão pelo qual o espírito absoluto que faz a história se eleva na consciência após o decurso, depois. A participação do filósofo na história reduz-se a esta consciência ulterior, porque o espírito absoluto realiza inconscientemente o movimento real. O filósofo chega, pois, post festum. (...)” (1989, p. 31)

Existiriam, assim, “tendências contraditórias” no pensamento hegeliano, que “não puderam atingir uma clarificação”, em razão de limites históricos. Segundo Lukács, “Hegel não conseguiu chegar às forças verdadeiramente motrizes da história, porque, na época em que nasceu o seu sistema, essas forças não eram ainda suficientemente visíveis (...)”. (1989, p. 33)

Marx, por contar com o advento histórico do proletariado, a partir de cujo ponto de vista seria possível desvendar o todo social, teria podido apanhar e levar “às últimas conseqüências, com uma lógica sem concessões, a tendência histórica que se encontra na filosofia hegeliana”, dela eliminando os “vestígios mitologizantes” (Lukács, 1989, p. 32). Esses “vestígios”

“situam-se no nível da filosofia da reflexão que Hegel combatu com violência e acrimônia durante toda a vida e contra o qual empregou todo o seu método filosófico, o processo e a realidade concreta, a dialética e a história. A crítica marxiana de Hegel é, pois, o seguimento e a continuação diretos da crítica que o próprio Hegel exerceu contra Kant e Fichte.” (Lukács, 1989, p. 32)

Conforme podemos ver, na exposição lukacsiana Marx se constitui no legítimo herdeiro da filosofia hegeliana ao realizar o mesmo movimento que, em “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel”, propõe como atitude com relação à filosofia: a concomitante conservação e superação. Com isto, pôde enxergar, no futuro, a superação da filosofia enquanto complemento ideal do mundo, e a simultânea realização dos princípios filosóficos da razão e da liberdade na revolução radical levada a cabo pelo proletariado.

ABSTRACT: This article deals with the problem of philosophy's realization in early Marx's thought, a theme which sends us to the question of Hegel-Marx transition. It aims to show that Marx's view of concomitant abolition and realization of philosophy in proletarian revolution allows one to think that Hegel-Marx transition took place through a movement in which surmounting and conservation happen at the same time.

KEYWORDS: realization of philosophy; Hegel-Marx transition

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HEGEL, G. W. F. “La revolución francesa y sus consecuencias”. In: *Filosofia de la História Universal*. Buenos Aires, s. d., pp. 395-411.

- LUKÁCS, Georg. “O que é o marxismo ortodoxo?” In: *História e Consciência de Classe: estudos de dialéctica marxista*. Trad. de Telma Costa; revisão de M. A. Resende e C. Costa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Porto: Publicações Escorpião, 1989. pp. 15-40.
- MARCUSE, Herbert. “Da filosofia à teoria social”. In: *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. de Marília Barroso. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. pp. 231-237.
- MARX, Karl. “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel”. In: *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. s. d., pp. 75-93.

MODERNIDAD Y REPRESENTACIONES COLECTIVAS. UMBRALES DE PROBLEMATICIDAD EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

Mónica Solange de Martino Bermúdez

RESÚMEN: El objetivo del presente artículo es el despliegue del concepto “representaciones colectivas” a la luz del debate sobre la modernidad. En este sentido, desmontar analíticamente el concepto nos remite a Durkheim en tanto pionero en ubicar a las “representaciones colectivas” como instrumentos que posibilitan el representar/decir social. Weber y Habermas nos permitirán abordar, posteriormente, el proceso de racionalización, cultural y societal, que estas representaciones colectivas sufrieron en Occidente con el advenimiento de la Modernidad y los umbrales de problematicidad que este proceso importa a la producción de significados culturales. Como obvia conclusión de este derrotero realizaremos una serie de reflexiones respecto a la plausibilidad de las “representaciones colectivas” en el marco de la estructura simbólica de las sociedades complejas.

PALABRAS CLAVES: Representaciones colectivas. Reproducción simbólica. Secularización. Racionalización. Institucionalización. Modernidad.

I) INTRODUCCIÓN

El presente artículo se introduce en el ámbito de las producciones culturales de sentido, es decir, en el “mundo instituido de

significado” (Castoriadis, 1983, 1989) que toda sociedad incorpora y en el proceso de institucionalización selectiva que la Modernidad implicó a este nivel.

Como estrategia conceptual rescataremos la tradición sociológica clásica al respecto, en una secuencia discursiva que ameritará el diálogo con aquellos autores que más adecuadamente han abordado la problemática.

Obviamente el abordaje no es descriptivamente ingenuo. Identifica, en las sociedades complejas, umbrales de problematicidad que hacen referencia a la relación entre la lógica interna de la producción de significados culturales, liberada y diversificada en la Modernidad, y la forma selectiva e instrumental en que se aprisionan esos universos simbólicos, múltiples y extensos, en referentes institucionales precisos. Es decir, nuestra aproximación posee, como guía hipotética, que el potencial simbólico liberado por la Modernidad es/ha sido selectiva y particularmente racionalizado como capital simbólico institucionalmente disponible. Uno de los enigmas que intentaremos decifrar es si dicho proceso es uno de los costos inherentes a la propia Modernidad o, tal vez, a determinadas concepciones sobre la relación sociedad-cultura.

II) DURKHEIM: CONCIENCIAS Y REPRESENTACIONES COLECTIVAS COMO TEORÍA DE LA INTEGRACIÓN SOCIAL

Permitiéndonos una lectura actualizada de las fuentes bibliográficas, podríamos señalar que el objeto de la reflexión durkheimiana es la producción simbólica de la sociedad, a partir del concepto de representaciones colectivas (Durkheim, 1965, 1982). Representaciones colectivas que conforman un “mundo instituido de significado” que permitirá, a la sociedad, organizar su sentido de la historia, su nosotros, su ethos específico.

No existe sociedad alguna que no defina simbólicamente su comprensión del mundo, sus ideas del bien y del mal, que no dé respuestas, racionales o simbólicas, a las eternas preguntas sobre el amor, la vida, la muerte. Tampoco existe sociedad que no produzca categorías cognitivas que permitan decir y representar al mundo, y actuar en función de ello (Castoriadis, 1989). Veamos como Durkheim aborda tan complejos temas.

La concepción de Durkheim de la sociedad se podría articular en torno a dos parejas conceptuales fácilmente identificables en su obra: *conciencia colectiva – representaciones colectivas* y *solidaridad orgánica – solidaridad mecánica*.

Respecto a la primera de ellas es importante destacar que el concepto “*conciencia colectiva*” hace referencia a aquella estructura simbólica de las sociedades simples en torno a un imaginario religioso radical o totalizador, mientras que el segundo a los múltiples universos simbólicos a que hace referencia la estructura simbólica, plural y descentrada, de las sociedades complejas.

En tanto capital simbólico, en el primer caso, la religión es portadora de significaciones sociales – interpretaciones y respuestas, respecto a la vida, la muerte, el amor, etc. – y categorías cognitivas para la clasificación y representación social – espacio, tiempo, verdad, etc. No obstante, ese primer discurso sobre lo social, ese universo simbólico totalizador, experimenta, con el advenimiento de la modernidad, múltiples transformaciones que, desde una perspectiva evolucionista, se encuentran relacionadas con la pareja conceptual restante. El pasaje de una a otra forma de solidaridad describe el proceso de complejidad social y conlleva, además, la idea de progreso en tanto racionalización de estructuras de conciencia, de carácter moral, que encuentran su rango paradigmático en el Derecho formal y abstracto. El imaginario religioso, que contenía y era contenido en las *conciencias colectivas*, deja paso, entonces, a una alteridad – *representaciones colectivas* – racionalizada y plural.

Conjugando ambos pares conceptuales, podríamos decir que, en las sociedades simples, con su principio de solidaridad mecánica basada en la existencia de una “*conciencia colectiva*”, donde lo sagrado se manifiesta y legítima, las posibilidades de conflicto entre lo cultural y las conciencias individuales se ven reducidas ya que las conciencias colectivas actúan por ósmosis, donde lo cultural penetra todos los intersticios de la vida social. La religión produce una totalización de sentidos, un ideal de la sociedad, como una relación “nosotros”, anónima, intersubjetiva, donde el individuo participa de ese ideal, de ese nosotros, reproduciendo lo colectivo, sin autonomía. Así lo demuestran las prácticas rituales, los ritos de pasaje, etc.

El proceso de racionalización/secularización y complejidad institucional, a partir de este nivel, da paso a sociedades basadas en específicos procesos de organización: división del trabajo y solidaridad orgánica, en las que la sociedad se desarrolla paralelamente a la personalidad individual, es decir, la identidad colectiva coexiste con procesos de identidad individual, socialización e individuación. En donde existe una creciente diferenciación y autonomización entre conciencia individual (Durkheim, 1982) y colectiva, a partir de contenidos que pueden ser racional y dialógicamente expresados/contrapuestos, que hacen que la primera deje de ser un mero microcosmos de la segunda.

En ambos casos, superando los niveles de complejidad social e independientemente a que la producción simbólica de lo social encuentre su magma de significaciones en un universo religioso o en otro secularizado, los sentidos compartidos sobre el mundo y la vida, asumen las siguientes características: 1) un carácter eminentemente normativo, basado en la coercibilidad de esos significados traducidos en normas sociales; 2) la forma de un ideal, moralmente deseable, donde el imaginario sobre la sociedad asume la forma de un útero materno, es decir, acogedor, plácido y en su dimensión real omnipresente; 3) su exterioridad, es decir su plausibilidad más allá de las manifestaciones

individuales; 4) su intersubjetividad, en tanto memoria colectiva o capital simbólico históricamente estructurado.

En síntesis, Durkheim aborda el pasaje de sociedades simples a complejas, de solidaridades mecánicas a orgánicas, en otras palabras, la Modernidad, como progresiva racionalización/secularización de las representaciones colectivas. Con el proceso de autonomización y descentramiento de esferas culturales de valor – derecho, moral, ciencia, etc. –, la base religiosa que sustentaba los universos simbólicos pierde validez. Las religiones, como primera formación discursiva sobre lo social dejan paso a esferas de valor autonomizadas, desvinculados de la tutela de lo religioso (Bell, 1980). La sociedad encuentra su reproducción simbólica en la moral, sustituto secularizado de la religión.

La concepción del autor merece reparos si : 1) consideramos a las representaciones colectivas no como mera reproducción de significaciones sociales a nivel individual ni meras objetivaciones institucionales, sino como paradigmas no fácticos, compartidos, que hacen a la reproducción simbólica de la sociedad; 2) abordamos, simultáneamente, lo simbólico ya no como simples esquemas coexistentes y yuxtapuestos a la realidad – universo simbólico, religioso, científico, etc. –, sino como significados instituidos en un que hacer social e histórico, en un proceso de alteración de la sociedad.

Considerado y abordado lo simbólico de la manera anteriormente expuesta, señalamos, en primer lugar, que Durkheim concibe los sistema simbólicos como instrumentos comunicativos que viabilizan el consenso (Bordieu, 1992).

Consenso social generado, en los albores históricos, en torno a un imaginario religioso – totem –, de caracter metasocial, al que se subordina un nosotros dialógicamente débil. En segundo lugar, el consenso en torno a una organización social basada en la división del

trabajo, se transformaría en una forma de superación de los conflictos generados en una moral procesada a través de una solidaridad orgánica, de carácter prácticamente autónomo.

En otras palabras, lo que queremos señalar enfáticamente es que la construcción teórica del autor, respecto a este tema, conlleva una concepción de la cultura y de los sistemas simbólicos como “*estructura estructurada*” en lugar de “*estructura estructurante*”, negando la dimensión de poder que todo dispositivo simbólico posee (Bourdieu, 1992). Es decir, el intento de Durkheim por abordar los sistemas de significados equivoca el camino y el objeto al remitir el universo simbólico a aquel científicamente privilegiado: el universo de lo social, como lo vivido, como lo de más fácil acceso conciente, como sinónimo absoluto de lo real. En otras palabras, los sistemas de símbolos como sistemas lógicos de clasificación de y sobre lo real, que permiten jerarquizar las cosas del mundo sensible y las prácticas sociales, asumirían la forma de un sistema lógico de clasificación que deriva su naturaleza como “*estructura estructurada*” en desmedro de su carácter fundante de nuevos órdenes.

Tomando en consideración estas observaciones la lectura del autor adquiere un nuevo matiz: no deja de ser una teoría sociológica de la integración social a partir de los elementos no racionales que toda representación colectiva implica. Como Miceli indica en su enriquecedora Introducción a “La economía del intercambio simbólico” de Bourdieu (1992):

“La cultura se restringe, entonces, a su función de integración lógica y moral reproduciendo, con materiales significante propios, la clasificación social que distribuye a los hombres por la jerarquía. La sociedad-sujeto constituye, por tanto, el fondo común que articula el sistema social y el sistema lógico. Tanto por la función que le atribuye como por la teoría del consenso en ella implicada, Durkheim elimina la problemática de la dominación” (Miceli, en Bourdieu, 1992, p. XVI).

III) WEBER Y HABERMAS: SECULARIZACIÓN Y RACIONALIZACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS

Del análisis de Durkheim subrayamos: la racionalización sufrida por las representaciones colectivas y la diferenciación de esferas de valor como procesos inherentes al advenimiento de la Modernidad. Es decir, las representaciones colectivas racionalizadas se cristalizan en discursos estables, legitimados, autónomos de la tutela de lo religiosos. Para comprender dichos procesos nos vamos a servir del análisis weberiano (1972) del proceso de racionalización que Habermas (1988) complementa brillantemente.

En una primera aproximación señalamos que la “racionalización cultural” incorpora y sintetiza dos procesos diferenciados (Weber, 1972d; Habermas, 1988a). A saber: 1) la racionalización del universo religioso, entendida como secularización de las imágenes anteriormente articuladas en torno a un imaginario religioso totalizador, que permitió la emergencia de esferas culturales de valor, independizadas ya de ese imaginario sagrado; 2) la racionalización socio-institucional, como cristalización de esas esferas culturales de valor en una serie de instituciones sociales, que se transforman en productoras de significados y símbolos culturales en sí mismas.

Weber, preocupado por ese proceso de “racionalización cultural”, intenta mostrar, pues, que la religión, mundo-visión totalizante, se descentra, dando paso a diferentes universos simbólicos, luego socio-institucionalizados. Paralelamente los sistema simbólicos sufren un proceso de complejidad extrema: de aquellas “conciencias colectivas” homogéneas a “representaciones colectivas”, o “estructuras de conciencia” que reconocen la legitimidad y lógicas propias de las diferentes esferas de valor (Weber, 1967; Habermas, 1988).

Pero Weber intenta, también, señalar que la posibilidad de cosmovisiones descentradas y secularizadas, con múltiples criterios de

validez y legitimación respecto a la anterior totalidad de sentido otorgada por la religión, que permiten diferenciar y desarrollar autonomamente problemas cognitivos, expresivos y normativos, se enfrenta, en el mismo movimiento que la genera, con límites para su potenciación. La racionalidad formal, inherente al proceso de racionalización socio-institucional, se torna dispositivo de reducción simbólica de aquellas esferas provistas de lógicas propias y desacralizadas.

La Introducción a la Ética Protestante es ejemplarizante al respecto. Podríamos preguntarnos, tal vez, desde nuestro abordaje conceptual, por qué la “observación y el conocimiento”, plurales y diversas “polifonías”, la “ojiva” de la Antigua Asia, modifican su ser/hacer, forma y función social y cultural, al ser racionalizadas en y por Occidente (Weber, 1967).

Las diferentes esferas culturales a las que el autor se refiere se transforman en objeto de reducción significativa. Son incorporadas al mundo objetivo/subjetivo selectivamente, es decir, de determinada forma, precisa y específica, que organiza su cualidad anterior. Posteriormente son también institucionalizadas: ciencia/universidad, orquesta/industria cultural, arquitectura/tecnología, respectivamente. En otras palabras, la relación entre ambos procesos de racionalización asignan un nivel de problematicidad importante a aquel que los sintetiza. En tanto racionalización cultural, la riqueza de esa pluralidad de cosmovisiones, fruto de la racionalización del universo religiosos, tendría como contrapartida, en la racionalización socio-institucional, la limitación del potencial simbólico liberado de la tutela de lo religioso.

Esto nos hace pensar en una racionalidad formal, desplegada en los diferentes ámbitos de lo social, en su sentido más amplio (Adorno & Horkheimer, 1971; Horkheimer, 1976; Habermas, 1988). Racionalidad entendida como un marcada tendencia hacia una mayor instrumentación, burocratización y predominio de una razón que prioriza la lógica medios-fines.

Todo ello transforma en problemática la relación entre la lógica interna de la producción de significados del mundo y la forma selectiva, institucionalizada, normativizadora, como se incorporan esos significados al hacer y decir el mundo. Un mundo desencantado, vía secularización de sus imágenes, un individuo trascendente cuyas acciones sustentan validez y legitimidad a las esferas culturales de valor, pero, paralelamente, tendencias históricamente establecidas hacia una mayor formalización de la razón, con referentes socio-institucionales burocratizados. En tal contexto, el ideal del individuo autónomo y, como ya dijimos, trascendente, propio del Iluminismo, se torna prácticamente una utopía. Aquellos sistemas simbólicos que condujeron a una vida significativa se desintegran en plurales elecciones de valor, ahora privatizadas, en oposición a aquellas conciencias colectivas articuladas en torno a un imaginario religioso.¹

En síntesis podríamos decir que Weber y Habermas analizan la transición a la modernidad como un proceso de racionalización de las imágenes del mundo, de los universos simbólicos y de las estructuras de conciencia o representaciones colectivas. Sin embargo, indican, a través de los referentes institucionales de la progresiva racionalización socio-institucional (economía capitalista, burocracia, ciencia profesionalizada, Estado Moderno, etc.) que esta racionalización cultural no es portadora de utopía alguna² pues conduce a un aprisionamiento creciente del

¹ Este párrafo sintetiza las problemáticas tesis de la pérdida de significado del mundo y de libertad de los hombres. (Weber, 1972; Habermas, 1987). También la Escuela de Frankfurt asume, aportando matices, estas tesis. Piénsese al respecto en: "un mundo administrado, la emancipación/alienación de Odiseo, como imagen arquetípica del hombre moderno, en el contraste/identificación del pensamiento ilustrado y el mito y en los párrafos de antología destinados a la "chronique scandaleuse de Justine y de Juliette". (Horkheimer, Adorno: *Dialéctica del Iluminismo*, 1971).

² Podríamos señalar, a modo de hipótesis, que los lugares alternativos, utópicos, desde donde se piensa el mundo y su transformación, son también racionalizados y

hombre en sistemas deshumanizados. Y, desde el punto de vista estrictamente simbólico, significa un estrechamiento, una reducción estratégica de las potencialidades simbólicas.

Para analizar la relación entre lo simbólico y lo institucional, entre racionalización cultural y socio-institucional, Castoriadis retoma el ejemplo de la revolución rusa. La revolución creaba un nuevo mundo de significaciones, un lenguaje nuevo, y muy otras instituciones.

“Pero: hasta que punto todo eso era nuevo? El nombre era nuevo, y había una tendencia al menos, un nuevo contenido social a expresar: los Soviets estaban ahí ..(...)...Pero, en el nivel intermedio que iba a revelarse decisivo, el de la institución en su naturaleza simbólica, en segundo grado, la encarnación del poder en un colegio cerrado, inamovible, cumbre de un aparato administrativo distinto del de los administrados – a este nivel...(...)...el poder se apoderaba de la fórmula ya creada por los reyes de Europa occidental desde el final de la Edad Media.” (Castoriadis, 1983, p.209-210).

Del mismo modo, podríamos pensar en el ciclo conformado por las tres primeras Internacionales, en donde es notorio el surgimiento de una selectividad racional que mengua la riqueza de los universos simbólicos alternativos, el espacio social de las utopías, trastocando lo instituyente en meramente instituido. Durante las mismas, significados, imaginarios y representaciones estrechamente vinculadas a grupos y procesos civilizatoria y conflictivamente vividos en un período de alteración (y alteridad?) social, fueron transformándose en significados, imaginarios y representaciones institucionalmente disponibles, racionalizadas y proyectivamente administradas. Es decir, la vivacidad de lo simbólico es radicalmente ubicada (partido, ideología), formalizada

administrados. Al decir de Adorno y Horkheimer, el “mundo administrado” encuentra su contrapartida en utopías también administradas y dosificadas, en función de una perspectiva manipuladora del cambio social.

(manuales, banderas, rituales de iniciación, etc.) y administrada (proceso revolucionario establecido organizativa y secuencialmente). Todo ello en un proceso de continua reducción simbólica que tiene su último eslabón en la repercusión editorial de los “manuales” que traducían las utopías a un lenguaje científico vulgar.

A través de una lectura crítica de la teoría weberiana sobre las religiones, lectura obligatoria para abordar esta problemática, Bourdieu nos introduce en ese proceso de racionalización y selectividad de los universos simbólicos religiosos.

El magma de significaciones totalizador que la religión implicaba en las sociedades simples, es transformado en un universo banalizado y administrado por las jerarquías religiosas burocratizadas. Los profetas y las profecías, los bienes y los rituales de salvación, el totem durkheimiano, deja paso, en la modernidad, a una burocracia de los bienes de salvación, a una economía del carisma, a descarnadas formas de represión de los remanentes de las anteriores fuerzas sobrenaturales. Tendencias que homogeneizan y disciplinan el íntimo contacto de los hombres con su/sus dioses son articuladas en función de una economía simbólica que regula la espontaneidad del encuentro carismático. Piénsese, al respecto, en los diversos instrumentos racionalizadores que, a modo de mediaciones simbólico-operativas, ordenan y limitan los rituales religiosos: misales, manuales de confesión y los criterios mercantiles utilizados para la punición de los pecados en términos de cuotas de oración diferenciadas de acuerdo al monto de culpabilidad o transgresión.

He aquí indicadores claros que nos hacen reflexionar sobre los imperativos externos – profanos – que determinan esa metamorfosis de la religión: mayor especialización, mayor racionalidad – adecuación medios-fines-eficiencia –, competencia en el mercado de símbolos ante la pérdida de su identidad como mundo visión-totalizante.

En definitiva, Weber y Habermas centran su atención en las condiciones económicas y políticas que rigen la producción simbólica ahora institucionalizada. Una riqueza de significaciones propias de la modernidad, que encuentra mecanismos de reducción en los diferentes dispositivos institucionales y en una racionalidad formal o subjetiva que ubica selectivamente los universos simbólicos en contextos estratégicos de manipulación y regulación ampliada.

Si bien la Modernidad implicó la liberación de potenciales simbólicos en oposición a un lenguaje religioso que aportaba una totalización de sentidos, esta complejidad de significaciones, esos múltiples magmas son reducidos, monetarizados, reificados en múltiples dispositivos institucionales y recodificados, a modo de capital simbólico, en función de las necesidades económicas y de planificación ideológica

La Modernidad se transforma, pues, en un período de tendencias contradictorias. Intrínsecamente multiplica, hasta límites inimaginables, las formas de decir/hacer sociales, pero, paralelamente administra ese capital simbólico de acuerdo a criterios altamente formalizados. Procesos que gobiernan aún los intentos alguna vez utópicos.

IV) SOBRE LOS UMBRALES DE PROBLEMATICIDAD

Reconocemos la complejidad del tema, especialmente si tenemos en cuenta la abismal diferencia entre la imputación de significados al mundo y las relaciones de sentido, epistémica y metodológicamente hablando, a partir de las cuales los fundadores de la sociología realizan su construcción teórica (Castoriadis, 1989, p.324-325).

Como se desprende de los items anteriores, el proceso de racionalización cultural significó la superación, vía secularización, del imaginario religioso que otorgaba homogeneidad a los significados del mundo.

Si la secularización, en tanto reproducción simbólica-profana fue el signo característico de la modernidad, hoy, en nuestro tiempo, se ha transformado en una secularización y selectividad radical. La religión no es mas que una de las tantas creadoras de cosmovisiones en el campo de las posibles alternativas simbólico-culturales. La religión, pues, no puede ser mas un imperativo absoluto, sino que se involucra en esta disputa entre “dioses y demonios desencantados” (Weber, 1972a, p.182-183).

Pero la religión, como ya vimos, no es un ejemplo aislado en tanto nuevos requerimientos ajenos a la esencia de cada esfera cultural de valor. A partir de su ejemplo intentaremos avanzar en la complejidad de los umbrales de problematicidad que adquiere la institución imaginaria de las sociedades complejas

En todo momento histórico debe existir una conexión entre las múltiples instituciones existentes y las identidades disponibles. Si la modernización pluralizó cosmovisiones e instituciones, actualmente esa intrincada red se ha complicado, poniendo en crisis muchas de las anteriores identidades simbólicas (Habermas, 1988a). La estructura imaginaria de la modernidad, en algunos aspectos, se desmorona, lo que nos habla de certezas simbólicas cuya validez y plausibilidad está en crisis. Esto nos permite suponer, en una primera aproximación, que “las imágenes del mundo disponibles” hijas del proceso de racionalización cultural y socio-institucional de la modernidad, no dan cuenta del plus de contenidos simbólicos que actualmente se procesa (Habermas, 1988a).

Pero el problema radica en niveles más profundos de lo social, entendido en su forma más amplia. Pensamos que la propia racionalización y selectividad con que se manipulan los contenidos simbólicos refleja las características que asume el proceso de institución imaginaria de la sociedad.

En otras palabras, el divorcio, hoy subrayado, entre capital simbólico heredado de la modernidad y los procesos de lo real, nos habla de las dificultades que poseen las sociedades en percibirse y reconocerse

como auto-institución, como alter-ego de fluctuaciones imaginarias, como proceso continuo de alteridad, de creación continuada de los individuos, de las cosas y de la naturaleza (Castoriadis, 1989).

Tal vez el continuum de racionalización y selectividad analizados sea, tan sólo, la expresión paradigmática de ese desencuentro entre lo real y lo simbólico, del grado superlativo alcanzado y otorgado a lo real, en su sentido, ahora sí, más empobrecedor. Desencuentro históricamente heredado y que ha pautado el sacrificio de los contenidos simbólicos, de las certezas utópicas, de los caminos sinuosos del pensar e imaginar (Castoriadis, 1989).

La historia como institución permanente, como capacidad creadora, como imaginación en constante movimiento encuentra hoy límites más pronunciados aún para su potenciación. Nos referimos y remitimos a aquellos actores sociales que se perfilan hoy como portadores de nuevos universos simbólicos. Actores sociales que deben abordarse en el marco de esa constante e irreconciliable separación (Habermas, 1988a, p.259 y ss.).

La configuración de los portadores de las construcciones imaginarias correspondientes al hoy, así como la estructura social en la que comienza a cristalizarse, es de vital importancia y no debe negligenciarse en el análisis. Estamos haciendo referencia a la forma selectiva en la que ese nuevo potencial se procesa y se institucionaliza como un nuevo acervo de representaciones.

En claro diálogo con la tradición durkheimiana, Luhmann, en *Ómplexital und Demokratie* (En: Habermas, 1980, p.165) subraya que las sociedades complejas ya no se cohesionan ni se integran a través de una conciencia colectiva común, y, nos atrevemos agregar, a través de representaciones colectivas. Es decir, su integración ya no se alcanza intersubjetivamente. Por el contrario la reproducción de las sociedades complejas depende del sistema político-administrativo, portador de una autonomía privilegiada.

Si bien podemos acordar con Luhmann en que en las sociedades complejas se produce un crecimiento de la diferenciación funcional de esferas sociales y que es una utopía buscar un reemplazante de las doctrinas religiosas para alcanzar una conciencia colectiva integrada, creemos necesario señalar que la producción de significados del mundo no es mero dispositivo funcional ni tampoco una teoría de la integración ahora de carácter político-burocrático.

Pero la cita de Luhmann es traída a colación para reflexionar, más allá de divergencias, respecto al papel que, hoy por hoy, adquiere la esfera de la político en tanto reproducción de significados.

Los mecanismos de acumulación ya no implican solamente la explotación de la fuerza de trabajo, sino también la coordinación de complejos sistemas de organización a escala mundial y un estricto control no solo de la información sino paralelamente, pensamos, de aquellas instituciones y procesos productores de significados. Lo político, entonces, lo entendemos como dispositivo que coordina estratégicamente las decisiones, la planificación económica y administrativa y que encuentra en los medios de comunicación un excelente aliado.

Hipotéticamente, en un “mundo administrado”, al decir de Adorno y Horkheimer y en el que las metáforas weberianas mantienen su vigencia, intentamos identificar la presencia de actores privilegiados en tanto portadores y difusores de nuevas significaciones y visiones del mundo.

Ese trasvase de estándares tecnocráticos de racionalización y coordinación al campo de la interacción simbólica, requiere de expertos en saberes altamente especializados. Así como Weber resaltó el papel de las camadas intelectuales en el proceso de racionalización de las religiones de redención (Weber, 1972b, 1972d), en una versión profana de la fuente bibliográfica podríamos decir que el potencial cognitivo de los expertos encuentran un papel y lugar altamente significativos. No solo por sus saberes sino también por su rol de articuladores entre las

nuevas significaciones que portan y las posibilidades de transformarlas en orientadoras de conductas (Habermas, 1988a, p.233 y ss.).

Las posibilidades, infinitamente multiplicadas de crear opinión, prejuicios, temores, en definitiva, sentidos e imágenes del mundo, a través de medios tecnológicos, otorgan un carácter computarizado a la producción de significados e interacción simbólica.

Podemos pensar, así, en un reforzamiento de las formas normativizadoras, en una multiplicación de los dispositivos de selectividad. A saber: operatividad de los saberes especializados, desarrollo tecnológico, aplicados rigurosamente en la reproducción de significados, o diversificación de los dispositivos “saber-poder” (Foucault, 1986).

A lo que se suma la transformación de las “imágenes del mundo disponibles” en insumos, o flujos de información para alimentar el “computador mundial” de la reproducción de cosmovisiones o significados culturales.

Hoy, más que nunca, cobran renovada actualidad las palabras de Weber:

“Nadie sabe aún a quien caberá en el futuro vivir en esa prisión, o si, en el fin de ese tremendo desarrollo, no surgirán profetas enteramente nuevos”...(…)...”la eventualidad de una petrificación mecanizada caracterizada por esta convulsiva especie de autojustificación. En ese caso, los ‘últimos hombres’ de ese desarrollo cultural podrían ser designados como ‘especialistas sin espíritu’, sensualistas sin corazón, nulidades que imaginan haber conseguido un nivel de civilización nunca antes alcanzado” (Weber, 1967, p.131).

Y nos hacen reflexionar sobre la razón formal, ampliada superlativamente en estos dispositivos de selectividad que sustituyen y ocupan espacios antes pertenecientes al intercambio simbólico intersubjetivamente compartido. Sin dejar de reconocer los aspectos positivos aportados por las amplias facilidades de comunicación a nivel

planetario, tan sólo señalamos la convergencia del dispositivo poder con el dinámico avance tecnológico, en terminos de una selectividad en la conformación de significados sobre el mundo.

V) A MODO DE SINTESIS

El “mundo instituido de significado” es, a lo largo de toda la evolución histórica, una constelación de múltiples y contradictorias interpretaciones: prohibiciones culturales, formulaciones normativas, fórmulas, axiomas científicos. Y ese acervo de significaciones sociales, fruto de una experiencia civilizatoriamente vivida, se encuentra encarnado, situado, en circunstancias socialmente construídas (Castoriadis, 1975; Berger & Luckman, 1979).

En tanto circunstancias socialmente construídas podríamos señalar que la reproducción de cosmovisiones y sentidos del mundo se encuentran en una procesualidad, en tanto desterritorialización de significaciones de sentido disponibles y surgimiento de otras entidades simbólicas que articulan la comprensión del mundo a escala mundial.

En tanto umbrales de problematicidad, podríamos señalar, en una primera aproximación, la des-simbolización sufrida por las representaciones colectivas, ya no en la forma entendida por Durkheim, sino como “significados del mundo” socialmente disponible. Des-simbolización relacionada con la manipulación administrativa de la que son objeto y sobre la cual ya nos hemos extendido.

En segundo lugar, la relación entre ese mundo de significados construídos a escala mundial, de forma impersonal y a partir del dispositivo del poder, con aquellas representaciones culturales, válidas socialmente y aún plausibles que, además de ser políticamente administradas, también permanecen en el ámbito de la interacción cultural intersubjetiva.

El desafío consiste en encontrar la específica mediación entre ambos niveles de producción de significados culturales y ecuacionar la relación “ideas-intereses” que se oculta en esas formas diferenciadas de reproducción simbólica. (Weber, 1972b; Habermas, 1988). Sin esa específica mediación los problemas de integración serán complejos, en tanto posibilidades de emergencia de mecanismos de exclusión – universos simbólicos no integrados.

Lo dicho a nivel de un análisis sociológico tradicional en el abordaje del tema. Ahora bien, retomando líneas de análisis anteriores, encontrar esa específica mediación, recodificar simbólicamente las representaciones colectivas supone la superación del divorcio entre lo real y lo imaginario, propio de la Modernidad, en ambos niveles de la producción simbólica.

Exige el esfuerzo de encontrar, superando la lógica identitaria heredada, al imaginario social actuando en la sociedad ya instituida y no viceversa y, en la construcción histórica, el magma de significaciones imaginarias. Magma de significaciones en su carácter de símbolos y ya no de meros signos-señales, abstractos y formalizados. Percibir y resguardar esos magmas, no solo como aquellos universos simbólicos fácilmente identificables – etnias, naciones, tabúes, etc. – sino como las matrices a partir de las cuales los individuos son formados simplemente como sociales. En otras palabras, reconocer esos magmas de significaciones como origen de la auto-institución sociedad, dejando de depositar en orígenes metasociales – religión, fuerzas productivas reificadas – lo que ha surgido exclusivamente del hacer de los hombres, pues son ellos quienes, con sus miedos y certezas, con sus significados del mundo y del por qué vivir, amar o morir, soportando sobre sus hombros la riqueza simbólica de la justicia e igualdad, de los privilegios y de la no felicidad, de sus banderas e himnos, deslumbrados y atónitos frente a los resultados de la ciencia, acompañados en su ruta por el poder y el

desamor, son ellos quienes, con todo ello, han construido lo disfrutable y lo miserable, lo digno de ser vivido y honrado... o simplemente olvidado.

ABSTRACT: The objective of this article is to provide an analytic explanation of the concept "social representations" in light of the debate of modernity. This lead us to Durkheim, pioneer in considering social representations as instruments which allow social representation/saying. Weber and Habermas allow to explore the process of cultural and social racionalization these social representations have undergone in the Western world with the advent of modernity as well as the predecessors of identification of pertinent issues this process brings to the production of cultural meanings. This trajectory has an obvious conclusion in that they reflect on the validity of "social representations" in the symbolic structure of complex societies.

KEYWORDS: Social representations. Symbolic reproduction. Secularization. Racionalization. Institucionalization. Modernity.

VI) REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ADORNO, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires. Editorial Sur. 1971.
- BELL, D. The Return of the secret? In: *The Winding Passage-Essays and Sociological Journey 1960-1980*. New York. Basic Book. Inc. Publishers. 1980.
- BERGER, P., Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Editorial Amorrortu. 1979.
- BOURDIEU, P. *A economia da troca simbólica*. São Paulo. Editora Perspectiva. 1992.
- CASTORIADIS, C. *La institución imaginaria de la sociedad*. Volúmen 1. *Marxismo y Teoría Revolucionaria*. Barcelona. Tusquets Editores. 1983.
- _____. *La institución imaginaria de la sociedad*. Volúmen 2. *El imaginario social y la institución*. Barcelona. Tusquets Editores. 1989.

- DURKHEIM, E. *La división social del Trabajo*. Montevideo. Fondo de Cultura Universitaria. 1982.
- _____. *Sociología y Filosofía*. Buenos Aires. Editorial Amorrortu. 1965.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del Poder*. Rio de Janeiro. Ediciones Graal. 1986.
- HABERMAS, J. *La crisis de legitimación en el capitalismo tardío*. Rio de Janeiro. Tiempo Brasileiro. 1980.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. 1. Madrid. Taurus. 1988.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. 2. Madrid. Taurus. 1988.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse de la razón*. Rio de Janeiro. Editorial Labor del Brasil. 1976.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. San Pablo. Librería pionera Editora. 1967.
- _____. a) La ciencia como vocación. In: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca S. A. 1972.
- _____. b) Psicología social de las grandes religiones. In: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca S.A. 1972.
- _____. c) Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo. In: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca S.A. 1972.
- _____. d) Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones. In: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca S.A. 1972.

REFORMISMO, SOCIAL-DEMOCRACIA E PARTIDOS NO BRASIL

Olavo Henrique Furtado

RESUMO: O autor discute a social-democracia no escopo partidário brasileiro. Mais especificamente, o artigo situa e identifica as propostas reformistas no espectro histórico-partidário da política brasileira. Em quais partidos nós poderíamos encontrar propostas mais relacionadas com um reformismo social-igualitário de caráter social-democrata ou socialista-democrático? O artigo faz uma breve retrospectiva do período pré-64 e depois analisa mais detidamente a configuração partidária posterior a 1979. Neste segundo período, principalmente com a eleição presidencial de 1994, o artigo sustenta que PT e PSDB tornaram-se peças fundamentais para se compreender o reformismo social-democrata no Brasil.

UNITERMOS: Partidos Políticos. Social-democracia. Brasil

INTRODUÇÃO

Dentre tantos debates que permeiam a sociedade brasileira há um que nos parece muito importante e que ganhou maior intensidade principalmente após o pleito presidencial de 1994. É a temática relativa às *reformas sociais* ou, se preferirmos de forma mais simples, o debate sobre o *reformismo*. Não que este tenha sido um assunto tradicionalmente ausente da agenda nacional e que agora começa a entrar em pauta. Pelo contrário, de forma intensiva ou não, ele foi um debate sempre presente,

seja no governo ou fora dele (como demanda proveniente da oposição ao regime militar, por exemplo).

De forma breve, portanto, este trabalho tem o intuito de contribuir neste debate, procurando situar e identificar a *proposta reformista* no vultoso espectro histórico-partidário da política brasileira. Trata-se, mais especificamente, de tentar apreender em quais partidos houve – ou se ainda podem haver – propostas mais relacionadas com um *reformismo social-igualitário de corte social-democrata ou socialista-democrático*.

Para tanto, dividimos este trabalho em algumas partes. No item seguinte procuramos analisar rapidamente a configuração partidária pré-45 a fim de demonstrar que a existência de partidos reformistas nos moldes aqui estabelecidos foi praticamente nula ou, quando muito, estes partidos apresentavam um reformismo fortemente vinculado ao populismo. Esta última possibilidade, muito evidente no período 1930-1964, mereceu um destaque especial neste trabalho.

Por fim, nos itens finais, procuramos analisar o sistema partidário formado a partir de 1979 em diante. Nossa análise procurou principalmente compreender o reformismo proposto pelo PSDB e pelo PT, partidos que atualmente nos parecem porta-vozes desta discussão. Qual é o reformismo do PSDB e do PT? – eis a pergunta que buscamos responder. Logicamente, uma resposta sob o anteparo da proposta social-democrata.

A CONFIGURAÇÃO PRÉ-45

Uma das características peculiares ao sistema partidário brasileiro, dentre outras, se encontra na histórica volatilidade de seu espectro de partidos. Segundo Kinzo (1993, p.05-6), esta trajetória partidária, desde o Império, já enfrentou oito configurações. Com base nesta informação, e

desconsiderando o período de 1964-65, visualizamos as sete configurações na Tabela seguinte.¹

Tabela I – Configurações do Sistema Partidário

1	Período Imperial	1837 – 1889
2	Primeira República	1889 – 1930
3	Assembléia Nac. Constituinte até o Estado Novo (1937-45)	1934 – 1945
4	Regime Partidário	1945 – 1964
5	Regime Militar	1965 – 1979
6	Reforma Partidária até a Nova República	1979 – 1985
7	o sistema vigente	1985 –

Apesar desta diversidade, segundo a autora, é apenas a partir de 1945, ou seja, com o fim da ditadura do Estado Novo, que o sistema partidário brasileiro ver-se-á diante de “perspectivas de modernização”.

No período monárquico, a pouca representatividade do sistema era perceptível não apenas na baixa inserção da população no cenário eleitoral, tornando a política uma luta intra-elites, mas também no parlamentarismo ditado pelo Imperador (poder Moderador), que atuava como “árbitro nas disputas entre os diferentes segmentos da elite”. Na Primeira República, se comparada ao período anterior, houve alguns avanços positivos, mas *de fato* ineficazes sob o ponto de vista da solidificação do sistema.² Pelo contrário, a acentuada oligarquização do jogo

¹ Na realidade, a autora enumera sete configurações. Nas suas próprias palavras, a configuração partidária de 1964-65 apenas “conservou após o golpe de 1964 o multipartidarismo anterior sob um regime militar-autoritário, até que aquele fosse extinto pelo Ato Institucional nº 2 em outubro de 1965”. O período 1964-65 nada mais foi do que uma “sobrevida” da configuração anterior.

² Por exemplo: presidencialismo e a extinção do Poder Moderador; eleições diretas para a presidência da República e fim do voto censitário, extensão do voto para os alfabetizados maiores de 21 anos.

político, através da “política dos governadores”, só veio contribuir para o agravamento da situação partidária nacional (Kinzo, 1993, p.09).

... o controle sobre o processo eleitoral não mais se ateve à eleição propriamente dita, ou seja, ao processo de votação e apuração dos votos, com todas as suas práticas viciadas. Estendeu-se à diplomação dos eleitos, eventualmente impedindo-os de tomar assento na Câmara dos Deputados. Essa tarefa ficou a cargo da chamada Comissão de Verificação dos Poderes: ela é que decidia, de fato, quem eram os eleitos, barrando aqueles que não tivessem o apoio da oligarquia dominante em seus respectivos estados.

No entanto, não eram apenas estas particularidades do ordenamento político que impossibilitavam uma madura formação partidária no Brasil. Havia outras circunstâncias, sociais e econômicas, que para isso também contribuíam (Lamounier & Meneguello, 1986, p. 26).

É fácil compreender por que, no Império e na Primeira República, não tivemos partidos modernos. Esta expressão sugere uma atuação contínua, um mínimo de complexidade organizacional e burocrática, alguma orientação ideológica e certa impessoalidade no que se refere ao acesso a posições de liderança. Basta lembrar que, até 1930, a grande massa da população vivia dispersa em pequenas aglomerações ou em áreas rurais; que o campesinato pobre e analfabeto, confinado nas grandes propriedades, representava uma parte substancial dessa maioria não mobilizada; e que não tivemos, nesse período, nem os conflitos religiosos nem os de classe que levaram à sedimentação dos primeiros sistemas partidários na Europa.

Por sua vez, o período 1930-1945 caracterizou-se pela centralização do poder na burocracia estatal e pelo conseqüente atrofiamento do poder Legislativo. O sistema de interventorias criado logo após a revolução de 30, o Departamento Administrativo do Serviço Público (o DASP, fundado em 1938), seus congêneres estaduais (os “*daspinhos*”) e, ainda, uma série

de *institutos/antarquias/grupos técnicos* no decorrer dos anos 30 e início de 40, ou seja, todo este aparato burocrático-institucional, vinculando qualquer ação política e econômica ao governo varguista, manteve-se distante de um eventual controle efetivo por parte das instâncias representativas, angariando para si as funções que deveriam competir a estas mesmas instâncias. Conforme nos coloca Maria do Carmo C. de Souza (1983, p. 83-104).

... a expansão burocrática posterior à revolução de 1930, e especialmente a verificada sob o Estado Novo, institucionalizou e legitimou a atuação direta dos interesses econômicos junto à burocracia. Inquestionavelmente, esse procedimento tornou-se a regra, e a atuação em associações representativas de caráter autônomo e público, como a que em princípio se supõe que ocorra através dos partidos políticos, a exceção.³

É por estes aspectos que concordamos com Kinzo (1993, p. 07, 11, 13) ao estipular o ano de 1945 como o marco-zero na *possibilidade* de experiências “modernas” de partido.

De fato, o partido político, na acepção moderna, apenas emerge quando a arena política nacional e comum é efetivamente constituída, o que já é uma indicação da existência de um mínimo de consenso sobre o qual a disputa e a negociação política podem ter lugar. Para que essa arena política se constitua e os partidos se desenvolvam, é também necessário que o processo decisório das políticas públicas efetivamente en-

³A autora ainda destaca o importante papel das forças armadas nesta engenharia da centralização. Por um lado, como “avalista final de toda a estrutura baseada no binômio interventores-burocracia” e, por outro, como agente técnico-político “notadamente na formulação e implementação das decisões e planos relativos ao desenvolvimento industrial, como no caso da siderurgia e do petróleo”. Ressaltamos, também, que mesmo o tenentismo, a Ação Integralista Brasileira (1932-37) e a Aliança Nacional Libertadora (1935), organizações de vital importância no período, devem ser tomadas menos como partidos constituídos do que como “clubes” ou “frentes amplas” de ação política. Mas, observemos que, segundo MENEGUELO e LAMOUNIER (1986, p.33), tanto a AIB como a ANL “configuravam finalmente o início da política de massas”.

volva o poder Legislativo, que é onde a vontade popular encontra ressonância, onde o jogo dos interesses se processa acima de tudo, onde a oposição pode ter voz. (...) Com a Constituição de 1946 que ampliou a cidadania política e procurou assegurar a autonomia do eleitor através da criação da Justiça Eleitoral, que instaurou a liberdade de organização partidária e as prerrogativas do Poder Legislativo, criava-se condições para a emergência de um sistema partidário efetivo. E, de fato, partidos logo surgiram; uma arena política nacional pela primeira vez começou a tomar forma definida, com o Legislativo aos poucos se institucionalizando como poder atuante.⁴

O REFORMISMO POPULISTA (1930-1964)

No período pré-45, como vimos, a conjuntura política e eleitoral praticamente impossibilitava a construção de autênticos “partidos modernos”. Porém, não significa que propostas de corte socialista-democrático não pudessem ter aparecido.

Uma demonstração desta possibilidade nos dá Carvalho (1987, p.53). Ao deitar os olhos sobre o período republicano, por exemplo, o autor nos relata que já em 1890 houve tentativas de organizar um partido operário.

Estabeleceu-se uma disputa entre os líderes operários, como França e Silva, que lutava por um partido controlado pelos próprios operários, e

⁴ (Grifo da autora). Nossa concordância diz respeito ao fato de que no período 45-64, em comparação com os anteriores, as “condições” para a efetiva construção de um sistema partidário moderno *começavam a ser postas*. A embrionária institucionalização do Legislativo somada à uma relativa ampliação do eleitorado, são aspectos importantes neste sentido. Se os agentes políticos conseguiram responder satisfatoriamente a estas condições não é objeto central de nossa discussão. Como a própria autora observa: “É certo que a redemocratização de 1945 conferiu ao Legislativo uma importância significativa no processo político; mas os partidos que emergiram em 1945 foram gerados e se desenvolveram sob uma estrutura política ainda firmemente ancorada no aparato estatal”. Esta relação de dependência entre sistema burocrático e partidos, sem entrarmos no mérito de se mais ou menos fortalecida, perdura até hoje.

o tenente José Augusto Vinhaes, da Marinha, que organizou um partido sob sua liderança.

É justamente no grupo de França e Silva que podemos encontrar vestígios do que o autor chama de socialismo-democrático.

No Rio, houve em 1892 um Congresso Socialista organizado por iniciativa de França e Silva, com a participação de 400 operários, do qual resultou o Partido Operário do Brasil. Em 1895, com a participação de Evaristo de Moraes, foi fundado um Partido Socialista Operário. Em 1899 surgiu um Centro Socialista, e em 1902 foi criado por Gustavo de Lacerda e Vicente de Souza o Partido Socialista Coletivista. Finalmente, em 1908, estivadores e cocheiros fundaram o Partido Operário Socialista, em que de novo se verificou a presença de Evaristo de Moraes. As propostas de todas estas organizações eram as do socialismo democrático, isto é, lutar por maior participação e conseguir reformas, especialmente sociais, através do mecanismo representativo. Nenhuma delas teve longa vida, muitas não chegaram a completar um ano (Carvalho, 1987. p.56, grifo nosso.)

Com a II Guerra desenhando o seu fim e a ditadura varguista enfrentando uma aguda crise, era de se esperar que os anseios por democracia se cristalizassem no período subsequente. Mesmo que alguns partidos tenham sido criados no bojo do getulismo e da burocracia-estatal e mesmo com o negativo retrocesso em 1964, é inegável o avanço que os dezenove anos de regime democrático trouxeram em direção à consolidação do sistema partidário.

O período de 1945 – 1964 apresentava uma extensa gama de partidos. Os três maiores e mais influentes partidos da época foram o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), o Partido Social Democrático (PSD) e a União Democrática Nacional (UDN). Em torno deles “giravam” os demais partidos. Algumas destas siglas: Partido Comunista Brasileiro (PCB), Partido Socialista Brasileiro (PSB), Partido Social Traba-

lista (PST), Partido Trabalhista Nacional (PTN), Partido Rural Trabalhista (PRT), Partido Social Progressista (PSP), Partido Republicano (PR), Partido Libertador, Partido Democrata Cristão (PDC), Esquerda Democrática.

Em termos de composição política como estes partidos se dispunham? Segundo Benevides (1989, p.32),

Na arena bipartida encontravam-se, portanto, do lado getulista o PSD – o partido no poder; o PTB (e os pequenos partidos trabalhistas que Getúlio ironizava como “as bijuterias políticas, os partidos de Sloper”) e o Partido Comunista, abrigado na sigla petebista e “legitimado” pela participação atuante na campanha “queremista” e da “Constituinte com Getúlio” em 1945. Do outro lado a UDN e seus aliados, os partidos auxiliares ou satélites, como o Partido Libertador (a ala “angélica” da UDN, como dizia Adauto Lúcio Cardoso); o Partido Democrata Cristão (a UDN “confessional”) e os socialistas da Esquerda Democrática. O espaço do centro não era, em si, ocupado partidariamente, pois o centro era o próprio Getúlio Vargas.⁵

E em termos ideológicos? Observando esta lista, há um bloco de partidos – encabeçado pelo PTB – que se pretende vinculado ao trabalho. Um outro ponto é o PSD, o Partido *Social Democrático*. Contudo, é preciso fazer alguns destaques!

É uma realidade que o PTB se inspirava oficialmente, já na sua origem em 1945, como um partido trabalhista nos moldes do *Labour*

⁵ (Grifo da autora). Não deixa de haver um certo exagero, de nossa parte, ao afirmar que todos os demais partidos – excluindo-se PTB, PSD e UDN – “giravam” em torno destas siglas maiores, como se os mesmos não tivessem nenhuma liberdade programática ou bases diferenciadas. A “dependência”, contudo, não deixa de ser uma realidade para alguns destes partidos menores. Mas, os motivos para tal “apoio” não podem ser generalizados. Por exemplo, o PCB necessitava de uma outra legenda (PTB) como meio de se fazer institucionalmente presente, uma vez que manteve-se na legalidade no exíguo espaço entre 1945-47. Inclusive lançou, nesta condição, “candidato próprio” à presidência da República, em 1950. Interessa-nos aqui o fato, este sim, de que todos os partidos, maiores ou menores, “giravam” em torno de Getúlio!

Party inglês. Favoreciam esta identificação os quadros intelectuais petebistas⁶ que lhe conferiam um lastro teórico autêntico com o trabalhismo clássico, ou seja, ao falar de trabalhismo o PTB sabia o que estava dizendo! Havia, também, uma real base sindical que, apesar de estar sob as mãos do Estado, estava vinculada ao partido.

Mas havia alguns fatores que tornavam um tanto quanto opaca a relação do PTB com o trabalhismo.

Primeiro, como vimos, tanto o PTB como o PSD e a UDN agiam, seja pró ou contra, em função de seu “centro político”: o *getulismo* (Benevides, 1989, p.35 e 153).

Costumava-se dizer que Getúlio criou o Partido Social Democrático com a mão direita e o Partido Trabalhista Brasileiro com a mão esquerda. A União Democrática Nacional, por sua vez – e reunindo esquerda e direita – só foi criada para derrubar Getúlio e vingar a ditadura estadonovista. É nesse sentido que, por paradoxal e perverso que pareça, a UDN da “eterna vigilância” acaba sendo, também, uma criatura de Getúlio Vargas.

No caso específico do PTB,

*Esse getulismo acaba sendo identificado com o próprio trabalhismo, o que significava compensar a extrema vaguidão ideológica da pretensa doutrina com a exaltação da obra de Getúlio “em favor dos trabalhadores”?*⁷

Segundo, o *populismo*. Além do *getulismo*, tradicionalmente lembrado, o fenômeno que caracterizou a chamada “democracia populista”

⁶ Dos quais, os mais expressivos eram Alberto Pasqualini (1901-1960), Lúcio Bittencourt (?) e San Tiago Dantas (1911-1964).

⁷ Além disso, tanto PSD como a UDN “eram ambos *partidos da ordem*, defensores da mesma política agrária, da mesma política salarial”. Apesar de algumas divergências em questões relativas à intervenção estatal e ao capital estrangeiro, a polarização entre estes dois partidos se colocava em termos de ser oposição ou não a Getúlio.

pode ser também identificado na sua vertente janista e ademarista.⁸ Não tendo sido exclusividade deste ou daquele partido, o populismo foi um fenômeno que circundou todo o nosso passado político (desde 1930) e que, de alguma forma, ainda se reproduz na presente política partidária brasileira.

Em sua análise comparativa sobre a Europa e a América Latina, Williams (1984, p. 181) ressalta a inicial “aversão” da social-democracia europeia pelos fenômenos populistas latino-americanos. Segundo a autora,

*Una necesidad histórica, el “populismo”, no es entendido como tal por la socialdemocracia europea que sólo ve en aquello ‘un nuevo tipo de dictadura basada en la demagogia nacionalista y tratando de lograr el apoyo de la clase trabajadora con una mezcla de incentivos de anti-extranjerismo y ofertas materiales, y que llegó a su culminación sólo después de la Segunda Guerra Mundial’.*⁹

⁸ Tanto Getúlio Vargas (1883-1954), como Ademar de Barros (1901-1969) e Jânio Quadros (1917-1992) representaram personalidades inspiradoras para qualquer estudo sobre partidos e populismo no Brasil. No entanto, este trabalho passa ao largo do tema, visando com isso não sobrecarregar o que por nós foi estabelecido. De forma breve, apesar das enormes variâncias que este conceito produz (peronismo, getulismo e até elementos do castrismo e do fascismo) poderíamos separar algumas características que evidenciaríamos o populismo: fenômenos de massa; mitificação do conceito de “povo” em detrimento do conceito de “classe”; a figura de um líder-herói, defensor deste mesmo “povo”; eventualmente, um forte sentimento nacional; e, uma politização “marginal” via-cooptação popular (muitas vezes traduzida pelo sentimento anti-partidário e anti-instituições políticas). [v. Populismo, in BOBBIO, N. *Diccionario de Política*, 1991].

⁹ “Era tal la aversión de la socialdemocracia europea a este tipo de régimen, y especialmente al de Perón, quien reprimió a su única fuerza relativamente importante en América Latina (el Partido Socialista de Argentina), que aquella corriente política europea no sólo lanzó críticas (a menudo justificadas) contra Perón en sus publicaciones editadas en Londres en esas fechas, sino que el historiador socialdemócrata británico Cole llegaría a decir: ‘cuando el fascismo y el nacionalismo se alían cada vez más estrechamente en estos movimientos a los que se llamaron más tarde peronismo...’. [A autora cita nestes fragmento: COLE, G. D. H. *Historia del Pensamiento Socialista*, v. VI, p. 272 e 286]. A autora alerta, porém, que “muchos elementos en el movimiento ‘populista’ eran iguales a los del movimiento obrero europeo”. Na realidade, a necessidade da

Retornando um pouco, podemos dizer que se houve, como de fato houve, alguma posição reformista entre 1930 e 1964, este reformismo nos pareceu, de acordo com a literatura consultada, *encoberto por uma espessa nuvem populista*. Este reformismo-populista contribuiu para inserir a classe trabalhadora naquilo que Paulo Sérgio Pinheiro chamou de “normatização através da representação”.

Notáveis constituíram partidos de quadros para a classe trabalhadora, normatizando-a através da representação. Assim foram os diversos trabalhistas e social-democratas entre os golpes de estado de 1930 e de 1964. A emergência da classe operária no Parlamento que ocorre na Europa, com a fundação dos partidos socialistas no final do século XIX, e o efetivo alargamento da democracia, ainda não haviam ocorrido no Brasil na segunda metade do século XX.¹⁰

POSSIBILIDADES SOCIAL-DEMOCRATAS PARA O BRASIL (1979-1994)

Com o golpe militar de 1964 e o AI- 2 (em 1965) qualquer perspectiva mais ideológica ficou definitivamente submetida ao artificialismo ARENA/MDB e à crescente radicalização do regime.¹¹ Na ditadura mi-

social-democracia em aprofundar suas influências na América Latina será percebida somente na década de 50, quando da criação do Secretariado Latino-Americano da Internacional Socialista (1955-1961). Antes, estas influências restringiam-se a pequenos “focos” de contato (como os socialistas argentinos e uruguaios). No Brasil, Williams relata que este secretariado da IS manteve algum contato com o Partido Socialista Brasileiro, mas não nos fornece uma data precisa. Lembremos que o PSB foi fundado em 1947 e extinto em 1965, retornando apenas em 1986. Falta-nos, por certo, elementos para determinar qual a periodicidade deste vínculo e a magnitude desta influência.

10 v. Prefácio, in MENEGUELLO, R. PT: *A formação de um partido (1979-1982)*, p.12.

11 Porém, já no período de Abertura, alguns políticos mantiveram contatos formais com a Internacional Socialista. “[Em outubro de 1977] el Búro de la IS celebró, por primera vez, una reunión em Madrid. Aún si en la reunión la temática fue esencialmente sobre Sud Africa al Oriente Medio y el Sáhara Occidental, se nota la presencia de Carlos Sansores de México, en calidad de invitado, junto con otros siete funcionarios del PRI; 6 representantes del MDB de Brasil, y Guillermo Ungo del MNR de El Salvador” [v. Williams, 1984, p. 246].

litar, o governo combinaria uma drástica suspensão dos direitos políticos – mantendo-se, porém, o calendário eleitoral – com o desrespeito oficial aos direitos humanos,¹² além de uma ausência quase completa das (já precárias!) reformas sociais. Com o governo Geisel (1974 – 1978) e sua política de Abertura tem início a fase transitória do regime. Não sem idas e vindas, a liberalização política de meados de 70 demonstrava um regime militar já preocupado com o seu desgaste. A oposição soube aproveitar esta nova situação (Lamounier, 1989, p.39).

... governo e oposição, encontraram espaço suficiente para, em estágios diversos, redefinirem gradativamente seus respectivos papéis, visto que cada um percebia o que poderia ganhar com a continuidade do processo [de abertura]. A oposição foi capaz de extrair importantes concessões, ao mesmo tempo em que se organizava como uma força eleitoral poderosa. O governo também se beneficiou de várias maneiras da continuidade deste processo, inclusive, o que é muito importante, com uma gradual redução dos ônus inerentes a sua anterior postura agressiva.

A reforma partidária de 1979 é decorrente deste processo *em curso* de controle e concessões, deflagrado com a Abertura de Geisel e, agora, redefinido com o governo Figueiredo (1979-1984). Percebendo que o bipartidarismo lhe era desfavorável, o governo militar retorna ao pluripartidarismo. O objetivo maior era o “de dividir o principal partido oposicionista [MDB], visando manter sob controle a agenda política as condições em que seria construída a nova estrutura partidária”.

O binômio ARENA/MDB se desfaz em uma nova configuração: Partido Democrático Social (PDS), Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), Partido dos Trabalhadores (PT), Partido Democrático Trabalhista (PDT) e Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). Após seis anos, com a Nova República (1985), uma oitava configuração partidária, “fragmentada e mutante”, tem início.

¹² Sobretudo no governo de Costa e Silva (1967-1969) e de Emílio Médici (1969-1973).

Diante destas duas últimas configurações, com base em alguns dos seus principais partidos, montamos a Tabela II.¹³

Tabela II – Formação dos Principais Partidos

<i>Legenda atual</i>	<i>Ano</i> ¹⁴	<i>Origem</i> ¹⁵
PMDB	1979	MDB
PPR	1993	ARENA > PDS + PDC
PFL	1985	PDS > (Frente Liberal)
PSDB	1988	PMDB
PDT	1979	-
PT	1979	-
novo PTB	1981	-
PL	1985	PFL
novo PSB	1986	-
PPS	1991	PCB*
PC do B	1985 (legalizado)	PCB

13 Esta Tabela II apresenta uma relação *estimada* entre algumas das atuais legendas e os seus respectivos partidos-origem. Isto se deve, sobretudo, a tão anunciada volatilidade das legendas. Mesmo porque as fusões e cisões continuam ocorrendo. É sabida, por exemplo, a ferrenha campanha do PFL (conhecida sob o nome de *Projeto PFL 2000*) para elevar as adesões ao partido, visando as eleições presidenciais de 1998. Este mesmo PFL, inclusive, já tem planos de mudar seu nome para Partido Social Liberal.

14 Esta coluna fornece a data da fundação da legenda atual, desconsiderando a dos seus partidos-origem. No caso do PDT estamos considerando que a Carta de Lisboa (17 de junho de 1979) é o manifesto-lançamento do partido. Cumpre ressaltar que o estatuto do PDT data de 26 de maio de 1980. No caso do PTB, seu registro definitivo só foi conseguido em 1981, em virtude de uma disputa judicial entre Leonel Brizola e Ivete Vargas para definir a quem caberia a legenda "PTB". A Justiça Eleitoral concedeu este direito a Ivete Vargas.

15 A coluna *Origem* fornece respectivamente o partido e/ou a formação que deu origem à legenda atual. No caso do PPR, sua formação atual é resultante da fusão do PDS e do PDC (Partido Democrata Cristão, de 1993). Porém, grande parte dos seus quadros tem origem anterior, na extinta ARENA. [N.A.: PPR e PP fundiram-se no atual PPB]. Por sua vez, o PFL tem sua origem primeira no PDS, tendo sido uma dissidência denominada de Frente Liberal, criada a partir da cisão com o grupo malufista em 1984. No caso do PL, sua origem está vinculada ao PFL, sendo ele um "braço menor" da expressão partidária liberal. O novo-PSB pretendeu reeditar o antigo PSB de 1947.

Tanto o PPS como o PC do B são oriundos do PCB (fundado em 1922 e na legalidade a partir de 1985). No caso do PC do B, sua existência, segundo KINZO (1993, p.67), remonta a 1958. O seu estatuto, no entanto, coloca que o PC do B foi "fundado a 25 de março de 1922, reestruturado a 18 de fevereiro de 1962 e reorganizado como partido legal em maio de 1985", o que demonstra sua estreita ligação com o PCB.

Vejamus algumas características destes partidos.

Primeiro, é facilmente identificável um grupo francamente favorável à tendência liberal. São eles: o Partido Progressista Reformador (PPR), o Partido da Frente Liberal (PFL)¹⁶ e o Partido Liberal (PL).¹⁷

O Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), como mostramos, tem sua origem no antigo MDB, ou mais especificamente, no “movimento de resistência ao regime militar-autoritário”. Com o fim da ditadura, este objetivo perde seu sentido.

Esse objetivo [resistir ao regime ditatorial] é que dava identidade ao partido. Com o tempo, porém, foi-se criando uma situação em que essa identidade passou a significar coisas diversas para os diferentes grupos que participavam do partido ou lhe davam apoio eleitoral.

Desta característica decorre uma outra que lhe é emblemática: a difícil identificação do perfil ideológico do PMDB (Kinzo, 1993, p.26).

É certo que, desde sua fundação, o PMDB incorporou um discurso reformista e popular, mas esse discurso foi sempre genérico, insuficiente para acirrar clivagens no interior do partido. Não impedia que as alas conservadoras e progressistas se julgassem representantes reais do partido.

Esta “generalidade” do PMDB dificulta sobremaneira compreender o seu “reformismo”.

¹⁶ O PFL é o que mais solidamente se aproxima de uma proposta liberal, participando, inclusive, como observador da Internacional Liberal e mantendo relações com a Fundação Friedrich Naumann, do Partido Liberal alemão.

¹⁷ Originalmente vinculado as pequenas e médias empresas, num dos capítulos de seu programa de fundação, “A Intervenção do Estado na Economia”, o PL delega à empresa privada toda a atividade econômica, cabendo ao Estado apenas as atividades de “defesa do bem comum e proteção do trabalhador, dirimir conflitos, impedir a formação de monopólios e oligopólios e defender a empresa nacional”, bem como responsabilizar-se pela “produção de bens e serviços indispensáveis” (garantindo, por exemplo, a infraestrutura urbana e a defesa da soberania do país).

Por sua vez, apesar das tentativas de Ivete Vargas e da força eleitoral de Jânio Quadros, o novo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) não teve fôlego para reeditar os ideais trabalhistas do antigo PTB. O “trabalhismo” do atual PTB está muito mais próximo de um ideário liberal de “Estado mínimo” do que de um “Estado regulador da economia”.¹⁸

O Partido Comunista do Brasil (PC do B) é um partido que sempre portou a bandeira do stalinismo. Apesar de algumas rápidas “inferências democráticas” em sua Declaração Programática, as raízes com o “passado stalinista” são ainda muito evidentes.¹⁹

Por fim, os últimos partidos arrolados: Partido dos Trabalhadores (PT), o Partido da Social-Democracia Brasileira (PSDB), Partido Democrático Trabalhista (PDT), Partido Socialista Brasileiro (PSB) e o Partido Popular Socialista (PPS). Estes cinco partidos, de forma geral são facilmente identificáveis com uma proposta reformista.

18 “Trabalhismo, hoje, é se preocupar prioritariamente com reajustamentos mais amplos dos menores salários, com o fortalecimento da pequena e média empresas, com a melhoria da produtividade da economia em todos os seus setores, com a abertura do país a investimentos e tecnologias que representam contribuições ao desenvolvimento, com a adequação do Estado ao tamanho necessário a que desempenhe melhor suas funções de promotor da distribuição do bem estar e tudo o mais que defendemos” [v. *A Alternativa Trabalhista*, de Paiva Muniz, presidente do PTB/1992]. Não deixa de ser caricatural que este novo PTB anexe, junto com o programa do partido, a carta testamento de Getúlio Vargas.

19 Ao comentar, em 1990, os acontecimentos na extinta URSS e no Leste Europeu, João Amazonas propõe, “à guisa de especulação”, algumas questões sobre os motivos do fracasso: “O conceito de que o Partido dirige tudo não se teria exagerado e contrastado à liberdade de criação, de expressão e manifestação do pensamento? (...) Que lugar ocupava a liberdade para os trabalhadores e o povo no regime soviético?”. E conclui: “Há indicações e certas evidências a demonstrar que tais questões não estavam corretamente equacionadas e resolvidas na União Soviética. [mas] Na apreciação geral, não se pode fugir aos condicionamentos históricos que justificam a tomada de certas posições extremadas”. Inclusive refere-se a uma suposta “traição revisionista” empreendida contra “o socialismo na União Soviética”, numa velada tentativa de comparar as atitudes de Gorbachov ao revisionismo bersteiniano. [v. João Amazonas, *As Transformações Sociais na Época da Revolução e do Imperialismo*, Ed. Anita Garibaldi, 1990].

Tanto o PT como o PSDB têm um potencial reformista muito identificável com o socialismo-democrático ou com a social-democracia. Almeida (1990, p. 189) corretamente agrega a estes partidos mais outros dois: o PDT e o PSB.

... nunca foram tantos os social-democratas e reformistas declarados, entre os componentes das elites políticas. Pelo menos quatro partidos proclamam seu compromisso com alguma modalidade de socialismo democrático. São eles o Partido da Social-Democracia Brasileira (PSDB), o Partido dos Trabalhadores (PT), o Partido Democrático Trabalhista (PDT) e o pequeno Partido Socialista Brasileiro (PSB).

Vejamos, portanto, este bloco de partidos reformistas, mas procurando dar maior ênfase na observação do PSDB e do PT.²⁰

DE REFORMISTAS E SOCIAL-DEMOCRATAS: O DEBATE EM ABERTO

O vínculo do PDT com uma “modalidade de socialismo democrático” é inequívoco. Sua participação na Internacional Socialista não se restringe apenas a ser mais um “partido membro”. Em 1989, o dominicano Francisco Peña Gomez, presidente do *Comitê da Internacional Socialista para América Latina e Caribe*, enaltecia o então candidato à presidência pelo PDT, Leonel Brizola, nos seguintes termos:

*La próxima batalla del socialismo democrático en América Latina corresponderá al compañero Leonel Brizola y al Partido Trabalhista democrático del Brasil. Su victoria debe ser la culminación del ascenso de nuestra corriente ideológica en la nación más grande de la América Latina.*²¹

²⁰Infelizmente, faltam-nos dados mais concretos para analisar a proposta do PSB.

²¹Presencia de America Latina y la Internacional Socialista. *Nueva Sociedad* 103, p. 107.

Com a derrota do candidato, esta afirmação não se confirma. No-temos que, diferentemente de outros tempos, a Internacional Socialista reconhece que há “elementos comuns” entre o seu socialismo democrático e o populismo brizolista, a ponto de apoiá-lo!

Em 1994, na eleição seguinte, com a iminente derrota de sua candidatura, a liderança de Leonel Brizola no PDT sai do pleito ligeiramente ofuscada.²² No entanto, é inegável que o PDT, *a sua maneira*, continua sendo um foco socialista-democrático na América Latina.²³

O PPS, Partido Popular Socialista, é um exemplo da forte guinada de alguns partidos comunistas em virtude do ocorrido na União Soviética da década de 80. Na *Declaração Política* e nas *Resoluções* do IX Congresso do (ainda) PCB, as palavras de ordem mais freqüentes são “socialismo” e “democracia”.²⁴

Sem pretender o abandono do marxismo e sem procurar remediar o capitalismo com uma proposta reformista, vê-se claramente que o PPS não é, na acepção mais pura do termo, um partido comunista.

*As concepções de ditadura do proletariado, do monopólio do poder pelo partido único, da predominância dos quadros sobre a participação das massas, produtos de uma época determinada, tudo isso exauriu-se. Há que buscar uma nova forma-partido, com uma nova teoria e uma nova cultura, extraída da rica herança teórica-política do movimento socialista e da nova realidade do mundo, resgatando a melhor tradição do pensamento marxista.*²⁵

22 “O PDT tem de aprender a ouvir as urnas, que apontam para uma urgente reciclagem do partido”, diz o então candidato a governador pelo Mato Grosso, Dante de Oliveira. “O Brasil do ano 2000 não é mais o da época de Getúlio Vargas”. [v. Brizola terá de dividir poder no PDT, *Folha de São Paulo*, 18.09.1994].

23 Leonel Brizola, em janeiro de 1995, viaja ao Haiti representando o PDT diante da Internacional Socialista. [v. Brizola fica na oposição e vai a reunião no Haiti, *Folha de São Paulo*, 18.01.1995].

24 *Lutamos pelo Socialismo com Liberdade e Democracia*, Declaração Política do Partido Comunista Brasileiro, Rio de Janeiro, 02 de junho de 1991 / *Nova política, partido novo*, Resoluções do IX Congresso do PCB. [v. *Voz da Unidade*, 15.06.1991]

25 Declaração Política..., *Voz da Unidade*, 15.06.1991, p. 07.

Mas e o PSDB e o PT? Estes partidos podem hoje representar autenticamente um modelo social-democrata para o Brasil?

No caso do PSDB, sua origem parlamentar, sua quase inexistente base sindical e seus fracos vínculos sociais dificultam uma identificação com o modelo social-democrata europeu. No caso do PT, esta aproximação é facilitada por sua origem classista e por suas fortes raízes sociais.²⁶ No entanto, tanto o PT como o PSDB nasceram vinculados a um perfil de “esquerda” e “centro-esquerda”. Ambos têm bases em regiões industrializadas e urbanas. Além disso, a história de seus membros mais destacados mostra o comprometimento destes dois partidos com a democracia.²⁷

Ao analisarmos os programas do PSDB e do PT podemos encontrar divergências, mas também similaridades (entre ambos e entre estes e a proposta social-democrata). Dois documentos do PSDB por nós analisados (o seu *Programa de Fundação e Os Desafios do Brasil e o PSDB*, ambos de 1989) assinalam claramente a defesa de uma *economia mista*, onde o mercado é socialmente controlado e o Estado age como seu regulador. O PSDB, nestes documentos, procura se diferenciar de um “Estado forte e autoritário” e, ao mesmo tempo, não faz a apologia puritana do mercado. O Estado peessedebista está localizado entre estas duas opções, é um mediador de interesses.

Por sua vez, em termos gerais e sem levarmos em conta suas divisões internas, podemos afirmar que o PT se aproxima da social-democracia?

²⁶Uma origem classista-operária e uma capilarização pela sociedade civil são atributos encontrados nos paradigmas europeus de partidos social-democratas. É o caso, principalmente, do SPD alemão e dos partidos socialistas escandinavos.

²⁷Novamente recorrendo-se à social-democracia européia, pode-se perceber que o seu desenvolvimento confunde-se com a história da democracia no continente e que seu fortalecimento como proposta acompanha o progresso do capitalismo na Europa.

Em sua origem um partido classista, anti-capitalista, com um socialismo pouco definido (ou, quando muito, *definido pela negativa*) e sem nenhuma aptidão social-democrata. Atualmente, apesar do discurso mais moderado e generalizado (ao povo), ainda não se compreende completamente o *socialismo petista*.²⁸ Contudo, ele está muito mais palpável do que tempos atrás. O *VII Encontro Nacional* (1990) e o *Primeiro Congresso* (1991) são aqui ilustrativos. No âmbito prático, se observarmos as tendências internas ao PT, perceberemos que, mesmo divergindo sobre “meios e fins”, sua porção reformista não é pequena.²⁹

Além disso, o PT é um partido que apresenta algumas “preocupações social-democratas”: defende melhorias no ambiente de trabalho e a “desmercadorização” do trabalhador, trata de maneira diferenciada as formas de propriedade e gestão, é favorável ao controle social da economia e das instituições públicas e, por fim, defende o planejamento estatal articulando-o a um “mercado socialmente orientado”.

É um fato que a oratória petista remete várias vezes o partido à uma posição entre o Estado liberal e o Estado burocrático do “socialismo real”. Talvez, vale observar, uma posição mais defensiva do que propriamente “programática”: se antes Lula afirmava que o PT não estava procurando paliativos para o capitalismo,³⁰ agora podemos dizer que o partido procura uma saída para os efeitos negativos que ressoam do leste europeu. A social-democracia, mesmo estigmatizada, não nos parece um “paliativo” completamente descartado.

²⁸Esta indefinição decorre da característica presente no discurso petista de tentar se desvincular tanto do “socialismo real” como da própria social-democracia. No entanto, os documentos do PT são pouco precisos ao definir o que viria a ser este “socialismo petista”. Daí a expressão *socialismo pela negativa*, ou seja, um “socialismo” que *diz o que não é*, mas *não diz o que é*.

²⁹Talvez, somente as tendências petistas situadas sob o bloco *Na Luta PT* ainda possam ser identificadas com propostas de caráter revolucionário (no sentido de “*ruptura com o capitalismo*”).

³⁰v. Discurso de Lula na *Primeira Convenção Nacional do PT*, 1981.

Especificamente sobre suas diferenças com a social-democracia a posição do PT ainda é um tanto quanto intolerante. Vejamos um exemplo.

... o PT não vê na social-democracia um caminho para a construção do socialismo nem tampouco uma alternativa real aos impasses da sociedade brasileira. (...) *A política social-democrata, do ponto de vista econômico, está baseada num Estado de Bem-Estar Social, que se apropria de parte do excedente econômico, através de políticas fiscais, e o repassa para políticas sociais destinadas a compensar as desigualdades provocadas pelo mercado. Proposta insuficiente num País como o Brasil [onde existem] enormes demandas populares acumuladas. (...) A adoção das profundas reformas estruturais necessárias ao Brasil supõe uma ruptura radical com a ordem econômica, política e social vigente – o que ultrapassa os limites da proposta social-democrata, que politicamente acredita na neutralidade do Estado e adota como horizonte máximo a luta por reformas no interior do próprio capitalismo. (...) A proposta social-democrática obteve relativo sucesso nas décadas que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, quando a burguesia européia – acossada internamente pelos movimentos operários e preocupada com a expansão do bloco socialista – foi obrigada a aceitar importantes reivindicações políticas e sociais. (...) Hoje podemos dizer que a social-democracia não apenas perdeu a referência socialista como também se mostra incapaz de sustentar sua proposta de Estado de Bem Estar Social, imerso na crise fiscal e na regressão política.*³¹

Analisando o fragmento, podemos concordar com o PT quando este diz que a social-democracia não é “um caminho para a construção do socialismo”. No entanto, discordamos quando o texto afirma, logo em seguida, que a social-democracia não é “tampouco uma alternativa real aos impasses da sociedade brasileira”. Pelo contrário, acreditamos

³¹Resoluções 106, 107, 108, 109 do *Primeiro Congresso do PT*, 1991. (grifo nosso)

que o reformismo social-democrata, *mediante ajustes locais*, é uma proposta muito razoável para o Brasil.³²

Também temos a mesma opinião quando o PT assinala que a social-democracia “adota como horizonte máximo a luta por reformas no interior do próprio capitalismo”. É um fato que, mesmo contra a vontade de alguns social-democratas europeus, é até aí que a social-democracia conseguiu chegar. No entanto, discordamos quando o partido afirma que é necessário “ultrapassar os limites da proposta social-democrata”. Neste aspecto, se o “limite” ou o “horizonte” deste reformismo for, por exemplo, a Suécia, não vemos nenhuma necessidade em ultrapassá-lo!

As afirmações referentes ao “relativo sucesso” da social-democracia no pós-guerra podem indicar uma estratégia petista equivocada. Como assinala o texto, “a burguesia europeia – acossada internamente pelos movimentos operários e preocupada com a expansão do bloco socialista – foi obrigada a aceitar importantes reivindicações políticas e sociais”. Ora, se o “bloco socialista” já não parece preocupar tanto a “burguesia” como antes, a classe operária, no entanto, ainda está aí. E o que é mais relevante: sedenta por reformas. Ignorar isto é desviar o assunto por atalhos pouco seguros.

Por fim, o PT comete uma injustiça com os social-democratas ao afirmar que estes não conseguiram sustentar o *welfare state*. Da mesma forma que a construção do *welfare state* não é um mérito exclusivamente da social-democracia também não podemos condená-la pela crise do sistema de bem-estar. Afinal, o capitalismo contemporâneo é uma máquina tão poderosa e autônoma que está submetendo como nunca as condições nacionais às diretrizes internacionais. O *welfare state* e os social-democratas estão sob este jugo.

³²Deve-se ter sempre em mente que não existe uma única proposta que seja adaptável às condições nacionais sem sofrer algum tipo de modificação. Nem o liberalismo é o mesmo nos Estados Unidos e na Inglaterra, nem o comunismo europeu é igual ao comunismo latino. Por que seria diferente com a social-democracia?

Gostaríamos, portanto, de terminar este trabalho arriscando algumas projeções relativas a estes dois partidos especificamente: PSDB e PT.

Mesmo após as eleições de 1994, em termos de discurso e de prática política, tanto o reformismo do PSDB como do PT ainda são incógnitas.

A aliança eleitoral entre o PSDB e os setores liberais não inviabiliza um “PSDB social-democrata”. A Inglaterra e a Suécia são exemplos clássicos de que uma aliança deste tipo não é uma novidade. Neste sentido, a ausência de bases sindicais no PSDB é um elemento muito mais determinante.

A grande questão é *que aliança é esta?* Para o PSDB, como ficou demonstrado nestes primeiros momentos do governo Fernando Henrique, a estabilização monetária é uma tarefa anterior às reformas sociais. É somente a partir delas que poderemos afirmar se há ou não uma prática social-democrata no governo do PSDB. Até lá várias situações combinadas são possíveis. Se o governo de FHC priorizar (conforme o programa original do partido) a presença social-igualitária do Estado, logicamente poderemos identificá-lo como um governo nos moldes social-democratas. Porém, uma inclinação como esta por parte de uma administração que se elegeu com o apoio de setores comprometidos com uma visão liberal de Estado mínimo e, ao mesmo tempo, assentados nas benesses estatais, provavelmente exigiria uma certa dose de coragem. Certamente, a aliança seria rompida e uma base de apoio “substituta” teria que ser construída.

Até o momento, certo é que a proposta do governo peessedebista é a de modernizar o capitalismo brasileiro e, novamente, aqui são possíveis duas “versões modernizadoras”: a social-igualitária e a conservadora. Sobre este tema declaramos que ainda nos parece cedo para afirmações “categóricas”!

No caso do PT, onde as reformas sociais são colocadas como prioridade (mesmo cientes que elas não são possíveis em condições eco-

nômicas instáveis) o dilema não é menor. Só que, agora, ele está mais focalizado no partido. As disputas ideológicas dentro do PT continuam dificultando a definição de seu perfil. Um partido socialista ou social-democrata? Um partido para a classe operária ou para a classe média ou para ambas? São questões que, se mal respondidas, refletem-se negativamente nas urnas. E o PT é também um partido de disputas eleitorais.

Garcia (1990, p.53) nos relata que quando Lula, numa de suas andanças pelo Brasil, foi perguntado se era *comunista* ou *social-democrata*, teria respondido de forma espirituosa que “*era um torneiro mecânico*”. Tal colocação, segundo o autor, expressaria “as dificuldades e as virtudes da definição socialista petista”. Hoje, passado alguns anos de história petista, talvez seja o momento de propor uma réplica ao mesmo Lula: *qual torneiro mecânico, o comunista ou o social-democrata?*

ABSTRACT: The author discusses the social democracy in the Brazilian party scope. More specifically, the article places and identifies the reformist proposes in the historical party spectre of the Brazilian politics. In which parties could we find proposes more connected with a social-igualitarian reformism with the characteristics of the social democracy or the democratic socialism? The articles shows a brief retrospective of the period before 1964 (the begginging of the military regime) and, after this it analyses the party configuration after 1979 (the political aperture). In this second period, mostly after the presidential election of 1994, the article sustains that the *Worker's Party (PT)* and the *Brazilian Social-Democratic Party (PSDB)* became central actors of the social-democratic reformism debate in Brazil.

KEYWORDS: Political Parties. Social-Democracy. Brazil.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, M. H. T. O Reformismo Democrático em Tempos de Crise. *Lua Nova*, São Paulo, nº 22, p. 189-205, 1990.
- AZEVEDO, C. B. *Leninismo e Social-Democracia: Uma Investigação sobre o Projeto Político do Partido dos Trabalhadores*. São Paulo, 1991. Disserta-

- ção Mestrado em Ciência Política – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- BENEVIDES, M. V. *O PTB e o Trabalhismo: partido e sindicato em São Paulo (1945-1964)*, São Paulo: Brasiliense, 1989, 171 p.
- BENEVIDES, M. V. *O Governo Kubitschek: desenvolvimento econômico e estabilidade política (1956-1961)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, 294 p.
- BUCI-GLUCKSMANN, C., Therborn, G. *O Desafio Social-Democrata*, Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983, 277 p.
- CABRERA, J. R. *Os Caminhos da rosa (um estudo sobre a social-democracia no Brasil)*. Campinas, 1994. Dissertação de Mestrado em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- CARDOSO, F. H. Perspectivas da Social-Democracia na América Latina. In: DAVID, M. D. *Social Democracia Hoje*. Rio de Janeiro: Fundação Teotônio Vilela, 1990, p. 07-32.
- KINZO, M. D. *Radiografia do Quadro Partidário Brasileiro*. São Paulo: Konrad-Adenauer Stiftung, 1993, 122 p.
- LAMOUNIER, B., MENEGUELO, R. *Partidos Políticos e Consolidação Democrática: o caso brasileiro*. São Paulo: Brasiliense, 1986, 134 p.
- CARVALHO, J. M. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 196 p.
- WILLIAMS, F. *La Internacional Socialista y América Latina: una visión crítica*. México: Biblioteca de C. Sociales y Humanidades, 1984, 337 p.
- MENEGUELO, R. *PT: a formação de um partido (1979-1982)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, 228 p.
- LAMOUNIER, B. *Partidos e Utopias*. São Paulo: Edições Loyola, 1989, 150 p.
- GARCIA, M. A. A social-democracia e o PT. *Teoria e Debate*, São Paulo, nº 12, p. 45-56, 1990.
- SOUZA, M. C. C. *Estado e Partidos Políticos no Brasil (1930-1945)*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1983, 178 p.

MERCADO E CAPITALISMO: UM EXCURSO A PARTIR DE ALGUMAS EXPERIÊNCIAS RECENTES¹

Valdir Iusif Dainez

RESUMO: O objetivo deste artigo é rediscutir, a luz das experiências que o século XX nos proporcionou, as duas principais teorias sobre o papel do mercado no capitalismo. O que se argumenta é que diante das modificações pelas quais passa o capitalismo a partir do final do século passado e a partir da experiência do planejamento em economias “socialistas” é preciso rediscutir tanto a teoria marxista, quanto a neoclássica quanto a questão do papel do mercado.

PALAVRAS CHAVES: Mercado; Capitalismo; Planejamento, Intervenção do Estado.

Muitos autores já disseram que os momentos de crise são os mais propícios para se apreender certas características do sistema social que só se mostram, em todas as suas nuances e implicações, em momentos críticos. Esse parece ser o caso ao se procurar conceituar corretamente o papel do mercado no capitalismo, ou em qualquer sistema industrial complexo (como o “socialismo real”).

Os acontecimentos que marcaram o atual século colocaram em xeque duas convicções distintas e mutuamente excludentes, o livre mer-

¹ Trabalho de conclusão da disciplina HS-852 - Leituras Dirigidas em Sociologia I, ministrada pelo Prof. Dr. Josué Pereira da Silva.

cado e o planejamento enquanto formas puras de orientação da produção social e enquanto instrumentos de maximização do desenvolvimento econômico e social. Isso, no entanto, não é tranqüilamente reconhecido por grande parte dos pensadores sociais que se apegam a uma ou outra dessas formas puras de orientação da produção como verdadeira panacéia. Os defensores do liberalismo não reconhecem que a crise de 1929/33 foi funcional no sentido de mostrar todas as limitações e contradições que o livre mercado produz e os adeptos do planejamento puro, por sua vez, não admitem que a crise do “socialismo real” também foi rica em apontar as limitações do planejamento, bem como que nos proporcionou entender melhor o papel que o mercado cumpre sob o capitalismo. Na verdade, parece que da crise do “socialismo” ao invés de se aproveitar as lições positivas que ela nos poderia proporcionar, seja como forma de se repensar uma sociedade melhor, seja como forma de se repensar o papel do mercado sobre o capitalismo, só serviu como instrumento de revigoração do liberalismo, num contexto em que as sociais-democracias são minadas pelo aprofundamento da internacionalização do capital produtivo e improdutivo.

Nesse momento, em que fracassam todas as tentativas de se opor ao capitalismo limites e/ou políticas compensatórias às contradições que seu desenvolvimento por todo globo gera, torna-se premente rediscutir questões que já achávamos resolvidas, tanto porque as respostas a estas questões, à luz dos novos acontecimentos históricos revelaram-se parciais, como também porque a dinâmica do próprio capitalismo já não é mais a mesma daquela sobre a qual se debruçaram a maioria dos grandes pensadores das Ciências Sociais.

O que este artigo propõe é, a luz das experiências que o século XX nos proporcionou, procurar avaliar as duas principais teorias sobre o papel do mercado no capitalismo.

1. O MERCADO NA TEORIA

Como já é quase lugar comum nas Ciências Sociais, desde as obras de Adam Smith, o mercado tem uma ligação bastante estreita com a divisão do trabalho. Em Smith, no entanto, divisão do trabalho e mercado estão duplamente relacionados: por um lado, a troca origina a própria divisão do trabalho na medida em que uma pretensa “propensão à troca”, atributo imanente a espécie humana, dá origem a especialização,² por outro, é a própria extensão do mercado que permite a especialização individual e, portanto, a divisão do trabalho.³ Portanto é, segundo Smith, por o homem ser dotado de razão que ele pode se relacionar socialmente com outros homens através da troca. A troca, por seu turno, ao impor um contato social aos indivíduos isolados dá origem à própria sociedade capitalista: “Assim sendo, todo homem subsiste por meio da troca, tornando-se de certo modo comerciante; e assim é que a própria sociedade se transforma naquilo que adequadamente se denomina sociedade comercial” (Smith, 1988:31).

² Quanto a questão da origem da divisão do trabalho, assim Smith se referiu em dois escritos distintos: “A divisão do trabalho origina-se do que constitui uma inclinação natural do homem, ou seja, da tendência a efetuar trocas com seus próprios semelhantes, tendência que se mostra comum a todos os seres humanos e que é desconhecida em qualquer outro animal” (Smith, 1985: 181); “Essa divisão do trabalho, (...) é a consequência necessária, embora muito lenta e gradual, de uma certa tendência ou propensão existente na natureza humana que não tem em vista essa utilidade extensa, ou seja: a propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra. Não é nossa tarefa investigar aqui se essa propensão é simplesmente um dos princípios originais da natureza humana, sobre o qual nada mais restaria a dizer, ou se – como parece mais provável – é uma consequência necessária das faculdades de raciocinar e falar.” (Smith, 1988:24).

³ “Como é o poder de troca que leva à divisão do trabalho, assim, a extensão dessa divisão deve sempre ser limitada pela extensão desse poder ou, em outros termos, pela extensão do mercado. Quando o mercado é muito reduzido, ninguém pode sentir-se estimulado a dedicar-se inteiramente a uma ocupação, porque não poderá permutar toda parcela excedente de sua produção que ultrapassa seu consumo pessoal pela parcela de produção do trabalho alheio, da qual tem necessidade.” (Smith, 1988:27).

Num estágio inferior de desenvolvimento social, do qual Smith parte em sua análise, cada produtor, proprietário de seus próprios meios de produção, encontra-se isolado dos demais dentro de sua especialização produtiva. É somente na circulação da produção que se estabelece a relação social entre os produtores, onde cada um se beneficia do grau de produtividade que todos tiverem atingido na divisão do trabalho. Ao reportar sua análise ao capitalismo, Smith argumenta que o que é específico ao capitalismo é o fato de que o capital, ao pôr ao seu comando um certo número de trabalhadores, os provê com os meios de subsistência necessários e lhes possibilita utilizar as melhores máquinas, em outras palavras, o capital é o meio pelo qual se potencializa a divisão do trabalho possibilitada pela troca. Providos dos meios de subsistência, aos quais os trabalhadores isolados só poderiam obter após a venda do produto de seus trabalhos, e utilizando-se de máquinas, o capital possibilita uma melhor distribuição do trabalho social e um incremento na produtividade do trabalho (Napoleoni, 1977: 19/31).

Para Smith, portanto, o capitalismo nada mais é que a realização da própria natureza humana, objetivação social da “propensão à intercambiar”. Para completar o quadro da sociedade que ele tem em mente falta-nos ainda agregar mais um traço específico a natureza humana: o egoísmo.

Para Smith, um dos traços específicos da natureza humana é o egoísmo. No entanto, o egoísmo humano, longe de levar, como em Hobbes, a sociedade à desagregação, é ele o elemento fundante da própria sociedade comercial. Desde que um indivíduo, na procura de seus interesses egoístas, não impeça aos demais a obtenção dos seus próprios interesses – o que deve ser garantido pelo Estado –, a busca do interesse pessoal gera benefícios para todos (Napoleoni, 1985).

Para precisar a maneira pela qual as atitudes egoístas individuais se transformam em virtude coletiva segundo a teoria de Smith, faz-se necessário primeiro precisar seu conceito de riqueza nacional, sua preocu-

pação central ao escrever “A Riqueza das Nações” em 1776. Smith definiu a riqueza nacional como o produto *per capita* resultante do trabalho produtivo da nação. Este produto, por seu turno, depende das forças produtivas do trabalho e da proporção entre trabalhadores produtivos e trabalhadores improdutivos. Segundo ele, o mais importante desses dois determinantes do produto nacional é a força produtiva do trabalho, o qual depende, por sua vez, da divisão do trabalho: “O trabalho anual de cada nação constitui o fundo que originalmente lhe fornece todos os bens necessários e os confortos materiais que consome anualmente. O mencionado fundo consiste sempre na produção imediata do referido trabalho ou naquilo que com essa produção é comprado de outras nações. Conforme, portanto, essa produção, ou o que com ela se compra, estiver numa proporção maior ou menor em relação ao número dos que a consumirão, a nação será mais ou menos bem suprida de todos os bens necessários e os confortos de que tem necessidade. Essa proporção deve em cada nação ser regulada ou determinada por duas circunstâncias diferentes; primeiro, pela habilidade, destreza e bom senso com os quais seu trabalho for geralmente executado; em segundo lugar, pela proporção entre o número dos que executam trabalho útil e o dos que não executam tal trabalho. (...) a abundância ou escassez de bens de que a nação disporá parece depender mais da primeira das duas circunstâncias mencionadas do que da segunda. (...) o maior aprimoramento das forças produtivas do trabalho, e a maior parte da habilidade, destreza e bom senso com os quais o trabalho é em toda parte dirigido ou executado, parecem ter sido resultados da divisão do trabalho” (Smith, 1988: 11 e 17).

Numa sociedade em que a divisão do trabalho já se impôs e que portanto um indivíduo só pode prover suas necessidades pela troca, e que o capital já é uma realidade desenvolvida, os capitalistas se esforçarão em aplicar seus capitais de maneira mais eficiente naqueles setores onde a taxa de lucro é maior. Cada capitalista ao assim proceder, visando unicamente seus próprios interesses, estará maximizando a oferta de seus

produtos à sociedade e, ao mesmo tempo, estará em condições de se apropriar dos excedentes dos demais indivíduos. Em outros termos, cada indivíduo ao procurar seu próprio interesse estaria, inconscientemente, promovendo o bem geral, ou seja, incrementando as forças produtivas do trabalho e, com ela, a riqueza nacional. Em suas palavras: “Todo indivíduo empenha-se continuamente em descobrir a aplicação mais vantajosa de todo capital que possui. Com efeito, o que o indivíduo tem em vista é sua própria vantagem, e não a da sociedade. (...) Ora, a renda anual de cada sociedade é sempre exatamente igual ao valor de troca da produção total anual de sua atividade, ou mais precisamente, equivale ao citado valor de troca. Portanto, já que cada indivíduo procura, na medida do possível, empregar seu capital em fomentar a atividade nacional e dirigir de tal maneira essa atividade que seu produto tenha o máximo valor possível, cada indivíduo necessariamente se esforça por aumentar ao máximo possível a renda anual da sociedade. (...) e orientando sua atividade de tal maneira que sua produção possa ser de maior valor, visa apenas a seu próprio ganho e, neste, como em muitos outros casos, é levado como que por [uma] mão invisível a promover um objetivo que não fazia parte de suas intenções” (Smith, 1988: 64/65).

É importante frisar que o mecanismo que garante o processo acima descrito é a concorrência entre os capitais na busca da maior taxa de lucro. E, ademais, o que impele os capitais a se deslocarem de um setor de atividade a outro são as flutuações dos preços de mercado em redor do preço natural (valor),⁴ que expressam, em última instância, as condições da oferta e demanda pelas várias mercadorias (Smith, 1988). Quan-

⁴ Não é possível aqui discutir a interessante questão do valor em Adam Smith, basta apontar que sua teoria do valor chega a um resultado negativo. Sob o capitalismo, afirma Smith, o valor é igual a soma das taxas naturais de salário, mais lucro, mais renda da terra. Não obstante, como estas três grandezas são também, por seu turno, valores, chegamos a uma conclusão destituída de sentido: são os valores que determinam os valores. Veja-se a respeito as duas já citadas obras de Cláudio Napoleoni.

do o Estado, ou qualquer outro tipo de instituição ou estrutura, interfere no livre funcionamento da “mão invisível do mercado”, o resultado é que os capitais são artificialmente desviados daqueles empregos naturais, diminuindo a renda e a produção do país. Na medida em que Smith rechaça a intervenção do Estado na economia, por ser danosa ao bem-estar geral, ganha o liberalismo sua primeira formulação orgânica (Smith, 1988).

Em resumo, poderíamos afirmar o seguinte: “A troca realiza, pois, em Smith uma função integradora, unificadora. Ela sociabiliza os indivíduos isolados na produção, através de umnexo externo (o mercado) e torna possível a vida social. Por consequência, o grau de sociabilidade com que se relacionam os indivíduos depende da extensão do próprio mercado (locus onde se realizam as trocas); deste modo, estender e ampliar este último significa o mesmo que ampliar a sociabilidade. Por isso, qualquer ato ou política que venha limitar a extensão do mercado é um ato contrário àquilo que Ricardo chamou de ‘sociedade universal das nações’” (Guedes, 1993: 82).

Esta visão extremamente otimista de Adam Smith com relação ao mercado foi aprofundada e aprimorada por David Ricardo. Ricardo, a partir de algumas formulações de Smith e da sistematização e aprimoramento de um conceito elaborado por Jean Baptiste Say – a “lei dos mercados” segundo a qual “a produção cria seus próprios mercados” (Say, 1986) –, erigirá a base sobre a qual todo liberalismo, até hoje, se assenta. Se em Say a “lei dos mercados” não passava de um princípio despretenso, não sistematizado e não explorado em todas suas implicações, Ricardo transformou-o em verdadeiro dogma da economia política, propriamente em uma “lei”, a “lei de Say”, como passaria a ser conhecida.

Para elaborá-la, Ricardo parte da constatação trivial, já percebida por Say, de que a produção gera um fluxo de renda de igual intensidade, que se divide entre salários e lucros, em outros termos, que a produção gera um poder de compra suficiente para realizá-la. É claro que se não há entesouramento de parte dos rendimentos gerados no processo produti-

vo, toda produção será vendida sem uma queda de preços. Para afirmar, todavia, que não pode haver entesouramento líquido na economia Ricardo tem que fazer as seguintes suposições: a) a única função do dinheiro é servir de meio de troca; b) a demanda global é ilimitada; c) toda poupança (no sentido de não gasto de uma parte dos rendimentos gerados no processo produtivo) é investida. Aceitando-se estes pressupostos, é claro que o resultado é uma igualdade *ex ante* entre oferta e demanda, o que implica que na economia capitalista são impossíveis crises de superprodução, já que toda produção encontra um mercado (Ricardo, 1951).

A partir de Ricardo e John Stuart Mill, a “lei de Say” é incorporada pela teoria neoclássica, embora com algumas modificações marginais. Com os economistas neoclássicos esta seria a pedra fundamental do liberalismo econômico, uma vez que, desde que o Estado não interfira, a “mão invisível do mercado” conduziria a economia a um ponto de ótimo econômico, a um equilíbrio de pleno emprego dos fatores de produção (Miglioli, 1981 e Possas, 1987). Embora muitos dos pressupostos do liberalismo econômico, incluso os pressupostos da “lei de Say”, não se verificassem na prática e embora a realidade capitalista fosse marcada por crises de produção, desemprego e subutilização de capacidade produtiva, a teoria neoclássica foi dominante até a Grande Depressão de 1929/33. Por que? Porque: “Uma teoria que excluía a superprodução geral fazia o sistema capitalista parecer capaz de funcionar com plena utilização dos recursos produtivos e apresentava as flutuações cíclicas da economia como fricções insignificantes. (...) Dito de outro modo, a Lei de Say era um dogma servindo de apoio aos fundamentos do capitalismo...” (Kalecki, 1980: 41).

A contraposição a esta visão otimista do mercado que se desenvolveu de Pierre de Le Pessant até os economistas neoclássicos coube a Karl Marx. Para ele, a sociedade mercantil não é um processo natural, mas consequência da perda do caráter social do trabalho humano. Em qualquer sociedade mercantil, embora os produtores de mercadorias

produzam um objeto social, manifestação da divisão social do trabalho, no exercício de sua própria atividade produtiva encontram-se isolados. É só no mercado, através da troca dos produtos dos trabalhos privados, que os produtores se relacionam socialmente, ou seja, a relação social propriamente dita só se processa mediante um vínculo material externo, independente dos próprios produtores e que os subordina. Dessa forma, portanto, é a própria troca que dá origem à sociedade (Napoleoni, 1977). Em suas palavras: “Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores só entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro desta troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seu próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas” (Marx, 1988:71).

A sociedade mercantil, assim, que só toma forma mediante a troca, pressupõe a alienação dos produtores. Se o trabalho perdeu seu caráter imediatamente social e só se torna social mediatamente, pela intermediação das coisas no mercado, é só quando o trabalhador se vê alienado do produto de seu próprio trabalho que o trabalho reencontra sua dimensão social. Mas, o que é fundamental, é que este resgate da dimensão social do trabalho, que se efetiva mediante a troca, pressupõe a equalização dos vários tipos de trabalho. Para que a troca possa se realizar é necessário que o próprio trabalho objetivado na mercadoria se dispa de sua concretude de uso, em outros termos, é necessário que os vá-

rios tipos de trabalho se contraponham no mercado meramente como criadores de poder de compra, como valores, pois (Marx, 1988).

Assim, o trabalho privado adquire de fato duplo caráter social. Enquanto trabalho privado ele tem de satisfazer determinadas necessidades sociais e, portanto, se afirmar como trabalho útil, concreto. Porém, para que possa satisfazer as necessidades de seu possuidor deve poder ser intercambiável no mercado e, para tanto, deve igualar-se aos demais trabalhos. Para que esta igualação dos diferentes trabalhos seja possível, o trabalho deve se despir de sua concretude, abstrair de sua desigualdade e se confrontar mediante o caráter comum que possuem, qual seja, enquanto puro dispêndio de energia humana, trabalho abstrato, pois (Marx, 1988).

Dessa forma, somente enquanto trabalho abstrato, produtor de valor cristalizado na mercadoria, é que se efetiva a troca no mercado entre os vários tipos de trabalho. O trabalho concreto propriamente dito nada mais é que uma pré-condição para que as mercadorias possuam valor de troca, mas é só na própria troca que se pode determinar se a mercadoria é útil para alguém. “Isto significa que na sociedade baseada na relação de troca não existe uma relação de igualdade entre as duas determinações da mercadoria, valor de uso e valor de troca, e que é o valor de troca que sanciona todo o processo: do ponto de vista da sociedade, em suma, é o valor de troca que, em virtude do seu caráter constitutivo, subordina a si o valor de uso e o justifica” (Napoleoni, 1977:62).

Adicionalmente, por fim, a dualidade contraditória entre valor de uso e valor de troca deve-se resolver na forma dinheiro. No próprio processo de troca vai se afirmando uma mercadoria que passa a funcionar como equivalente geral, dada sua aceitação social como intermediadora das trocas. Esta mercadoria, o dinheiro, cujo valor de uso consiste em ser a materialização do valor de troca, é a princípio mero intermediador de valores de uso (M-D-M), não domina a troca. É só a partir do momento em que o dinheiro se converte em capital que ele passa a dominar a circulação e se impõe como poder social (Marx, 1988).

Numa sociedade mercantil, em que a própria existência da troca já priva os produtores do caráter social de seu próprio trabalho, o produtor deve ser separado de seu próprio trabalho, o que se realiza sob o capitalismo. À medida em que o dinheiro se converte necessariamente em capital, se conclui aquela separação que já está implícita na separação dos indivíduos do caráter concreto, imediatamente social de seus trabalhos: o trabalhador é separado das condições objetivas do trabalho (meios de produção e instrumentos de trabalho) e, por consequência do próprio trabalho (Napoleoni, 1977).

Separada das condições objetivas do trabalho, a própria força de trabalho se converte em mercadoria, mercadoria peculiar cujo valor de uso consiste em ser o elemento criador do valor. É exatamente essa peculiaridade da mercadoria força de trabalho, de ser substância do valor, que possibilita a seu comprador extrair dela um excedente de valor ou mais-valia (Marx, 1988).

Com a transformação do dinheiro em capital e da força de trabalho em mercadoria completa-se aquela alienação já implícita nas categorias troca e dinheiro, e trabalho e capital passam, daqui por diante, a se contraporem. A sociedade mercantil, e o capitalismo como sua feição acabada, assim, estão assentados no valor e na troca, não como elementos naturais, mas como relações de produção que, embora criadas pelo homem, acabam por dominá-lo, ao mesmo tempo em que esta dominação aparece como “natural”. O fim da alienação para Marx só será alcançada quando o advento do socialismo colocar fim a sociedade mercantil.

2- MERCADO E CAPITALISMO MADURO

Esta é a forma pela qual o mercado é tratado nas duas principais correntes de Economia Política: a clássica/neoclássica e a marxista. A questão que se impõe diante das modificações por que passou o capita-

lismo é em que medida estas duas posições radicalmente distintas ainda hoje podem ser aceitáveis.

Começemos alinhando rapidamente as mudanças estruturais porque passa o capitalismo a partir do final do século passado, ou seja, a partir da Segunda Revolução Industrial, que marca a plena constituição do capitalismo. A partir da Segunda Revolução Industrial, altera-se a forma de concorrência inter-empresas predominante até então. Como consequência do processo de centralização e concentração do capital, vão emergindo unidades produtivas cada vez maiores que sozinhas, ou em pequenos grupos, dominam os vários mercados de oferta. Ao mesmo tempo que, em razão da concentração relativa da produção e das vendas e da complexificação da tecnologia utilizada, aumenta a dimensão das plantas industriais, aumenta também o requisito de capital necessário a um novo empreendimento, o que aliado a questão da obtenção de tecnologia, constitui barreira a entrada de novos competidores no mercado (Labini, 1988). O que isso significa, para a questão do mercado, é que a grande dimensão das empresas torna sua subordinação ao mercado algo insuportável e, por outro lado, seu tamanho possibilita-lhe subordinar o mercado a si.

As grandes empresas podem suplantam o mercado não apenas porque sua posição de oligopólio lhes permite fixar os preços de venda ou porque sua condição de oligopsônio lhes permite fixar os preços de compra, mas também porque elas podem firmar contrato com seus fornecedores (ou fornecer a elas mesmas, através de integração vertical) e condicionar sua demanda através da publicidade (Galbraith, 1988).

O padrão tecnológico que emerge da Segunda Revolução Industrial condicionou duas características das grandes empresas modernas o planejamento e a organização. Os requisitos de matérias-primas, de partes e componentes altamente especializados, de mão-de-obra especializada (operários, técnicos, engenheiros, publicitários, administradores, etc.) e o lapso de tempo e os gastos necessários para que novos produtos

possam ser ofertados, obrigam as empresas a planejarem. Qualquer erro nos vários níveis de planejamento pode resultar em enormes prejuízos financeiros às empresas. De forma semelhante, a tecnologia exige a organização dos trabalhos dos inúmeros especialistas. Na medida portanto em que se complexifica a gestão das empresas e o processo produtivo, vai emergindo uma tecnoestrutura (uma burocracia nos termos de Weber) que passa a ter o controle sobre o processo produtivo (Labini, 1988).

A necessidade de racionalização na administração impõe-se também sobre o Estado, onde também uma burocracia pública toma o poder. Seja porque, uma vez plenamente constituído o capitalismo, a produção se desenvolve na forma de ciclos econômicos e que portanto as flutuações causam prejuízos enormes às empresas – devido à inflexibilidade do investimento, dos altos custos envolvidos e do grande lapso de tempo necessário entre o início e o fim do processo produtivo – e aos países, seja porque a burocracia pública e privada se entrelaçam, seja, por fim, porque as contradições do desenvolvimento capitalista deram ensejo a movimentos organizados, o Estado passou a intervir na economia afim de evitar flutuações bruscas na produção e no emprego e a fim de praticar políticas sociais compensatórias (Labini, 1988). A intervenção do Estado, embora com inúmeras gradações, se tornou lugar comum depois da Grande Crise de 1929/33 e após a publicação da “Teoria Geral” de Keynes em 1936 (Keynes, 1973). A partir do momento, portanto, que o Estado substitui algumas funções antes desempenhadas pelo mercado, as crises econômicas são modificadas, retardadas e/ou absorvidas. No entanto, a intervenção do Estado está submetida a restrição de não por em perigo o nível de investimento privado, responsável pela dinâmica capitalista, o que implica que a intervenção tem a forma de simples compensações dos efeitos colaterais do mercado. Portanto, aliado as duas dimensões centrais que a intervenção estatal tinha no capitalismo liberal – a saber: assegurar, através de mecanismos militares e jurídicos-institucionais, a existência da produção capitalista e prover a infraestrutu-

ra necessária ao funcionamento da produção capitalista – ela agora também visa estabilizar as flutuações cíclicas e manter a demanda agregada necessária à realização da produção (Habermas, 1988).

Aliado às duas modificações estruturais porque passa o capitalismo a partir do final do século XIX – a saber, a crescente intervenção do Estado na economia, com o objetivo de garantir a estabilidade do sistema, e a oligopolização dos principais mercados –, verifica-se uma crescente interdependência entre pesquisa e tecnologia aplicada ao processo produtivo, que tornou as ciências a principal força produtiva do capitalismo e, a partir do pós-guerra, deslocou o trabalho de sua posição central no processo produtivo (Silva, 1995).

Em que medida tais modificações estruturais do capitalismo, a Crise de 29/33 e os experimentos socialistas nos proporcionam elementos para reavaliar a concepção clássica/neoclássica e a marxista do papel do mercado sob o capitalismo? Começemos pela concepção de Smith. A emergência de estruturas de mercados oligopólicas, onde as empresas tem poder de controlar os preços e de condicionar a demanda e onde existem barreiras a entrada de novos produtores, viola os pressupostos da livre concorrência implícitos na teoria de Smith e dos neoclássicos. Na verdade, mesmo naqueles setores onde ainda o oligopólio não predomina, como é o caso de alguns mercados agrícolas, a concorrência não é livre, dado que há a presença de oligopsônios e do Estado a controlar a produção e os preços de venda. Ademais, a análise de Marx, através da teoria do valor trabalho, destruiu a aparência de liberdade subjacente ao livre contrato de trabalho (Habermas, 1983) e tornou explícito o caráter não natural da sociedade mercantil, assentada sobre o trabalho abstrato.

Embora desde a Segunda Revolução Industrial o crescimento do capitalismo se revelasse cíclico, foi apenas a partir da crise de 1929/33, que a “lei de Say” foi abandonada como principal dogma da economia política e que se torna clara a necessidade do Estado intervir na econo-

mia afim de evitar as crises econômicas. Foi também no bojo da crise de 1929 que vem a tona os trabalhos de Keynes e Kalecki, ambos mostrando que não é a produção que determina os gastos, como está implícito na “lei de Say”, e sim o contrário (Keynes, 1973 e Kalecki, 1985). A partir de então, fica clara a flagrante incompatibilidade do liberalismo com o capitalismo plenamente desenvolvido e se torna clara a necessidade da intervenção do Estado na economia, seja para evitar as crises econômicas, seja para corrigir as distorções na distribuição da renda gerada pelo mecanismo de mercado.

Da mesma forma, as mudanças estruturais por que passa o capitalismo a partir do final do século passado e o experimento “socialista” nos proporcionam elementos para avaliar a contribuição de Marx. O mercado até o capitalismo liberal não apunha apenas a função de integração social, mas também de legitimação da dominação de classe através da ideologia da troca justa (Habermas, 1994). A partir do momento em que o Estado é obrigado a intervir na economia para evitar disfunções, a dominação passa a ser imediatamente política e a própria política deixa de ser um fenômeno da superestrutura: “Se a sociedade não mais continua a se auto-regular ‘de maneira autônoma’ como uma esfera subjacente ao Estado e por ele pressuposta – e essa era a verdadeira novidade do modo capitalista de produção –, a sociedade e o Estado não estão mais numa relação que a teoria marxista determinou como relação entre a base e a superestrutura. Mas, então, uma teoria crítica da sociedade também não pode mais ser formulada exclusivamente em termos da crítica da economia política” (Habermas, 1983: 318).

O fato da ciência se transformar em técnica e do trabalho vivo ter sido deslocado de sua posição central no processo produtivo, não só levantam dúvidas quanto a plena aplicabilidade da teoria do valor trabalho ao capitalismo plenamente desenvolvido, como também levantam dúvidas quanto a possibilidade do trabalho se tornar novamente imediatamente social com a advento do socialismo.

Como a experiência soviética mostrou, não é possível numa economia complexa abstrair do papel do mercado: é só através do vínculo que este estabelece que o trabalho abstrato pode adquirir validação social. A troca é a fase determinante do processo de produção social, na medida em que é só através dela que o trabalho privado poderá ou não se transformar em valor: só tem valor o trabalho aplicado em mercadorias úteis. A utilidade ou valor de uso, porém, só se expressa no mercado através da demanda. Ao se remover o mercado e o vínculo, mesmo imperfeito, que este estabelece entre esforço e necessidade, o resultado é a escassez ou a superprodução, porque através do planejamento é impossível auferir corretamente a estrutura da demanda social, em outros termos, a concorrência e a demanda co-determinam os valores (Nove, 1989).

Mas se o mercado e alguma forma de dinheiro são indispensáveis, como auxiliares ao plano, para o bom funcionamento de uma economia socialista torna-se impossível um resgate do caráter imediatamente social do trabalho, como pensava Marx. A suposição de Marx de que o planejamento poderia substituir o mercado se apoia numa separação artificial entre valor de uso e valor e na crença de que a abundância, tornada absoluta sob o socialismo, permitiria o fim dos custos de oportunidade e, conseqüentemente, a eliminação do conflito sobre a alocação dos recursos escassos: “A abundância elimina o conflito sobre a alocação de recursos, já que, por definição, existe o suficiente para todos e, assim, não existem escolhas mutuamente exclusivas, nenhuma oportunidade deixa de ser aproveitada e, portanto, não há custos de oportunidade. A idade de ouro, um equilíbrio estável comunista, teria sido alcançada. Mudanças graduais, crescimento, serão simples e sem dor. A tarefa da planificação torna-se simples rotina; o papel da economia é virtualmente eliminado” (Nove, 1989: 34).

3. CONCLUSÃO

As lições que o século atual nos proporcionaram permitem concluir que a teoria clássica/neoclássica deve ser abandonada pois está em flagrante contradição com a realidade que tenciona explicar. Por outro lado, embora a posição de Marx represente um considerável avanço em relação aos clássicos, também ela precisa ser reavaliada para poder dar conta de explicar a atual fase do capitalismo e isso por várias razões.

Em primeiro lugar porque o desenvolvimento das forças produtivas perdeu qualquer possibilidade de se transformar em um potencial auto-emancipatório, porque esta enquanto determinado em grau crescente pelos desenvolvimentos da ciência se consubstanciam em técnicas produtivas que legitimam o próprio sistema de dominação (Habermas, 1983). Este sistema de dominação, porém, é cada vez menos um sistema de dominação de classes imediatamente derivado da posse ou não dos meios de produção, mas um sistema de dominação de tipo legal-burocrático onde o conhecimento técnico/científico é o elemento determinante da divisão de classes. Esse processo, porém, de alteração do sistema de dominação vigente no capitalismo concorrencial não levou a uma expropriação da classe capitalista, como pensava Schumpeter, (Schumpeter, 1984) e sim a uma complexificação e a uma redefinição da estrutura da classe capitalista (Wright Mills, 1981).

Segundo, porque o mercado, ao contrário do que pensava Marx, co-determina os próprios valores, na medida em que a demanda, que expressa a nível agregado a preferência dos consumidores e, portanto, os próprios valores de uso sem os quais o valor de troca não pode existir, sinaliza aos produtores o que e quanto produzir. Na ausência deste mecanismo imperfeito, porém insubstituível pelo planejamento puro, a superprodução ou a escassez não podem ser evitadas.

ABSTRACT: This article purpose as been re-dicussed, since experiences wich the twentieth century has been provided us, the two main theories concerning the market role into the capitalism. What it has been deducing about it is that facing to the changes by which the capitalism has benn passing through from the end of the last century and, also, since planning skill whitin the “socialist” economies, it has been required a re-discussing as the marxist as neoclassical theories facing to the market role issue.

KEYWORDS: Market; capitalism; planning, state intercession.

BIBLIOGRAFIA

- BLACKBURN, Robin, “O Socialismo Após o Colapso”, in Blackburn, Robin, org., *Depois da Queda*, 2ª ed., SP, Paz e Terra, 1993.
- GALBRAITH, John Kenneth, *O Novo Estado Industrial*, 3ª ed., SP, Nova Cultural, 1988, col. Os Economistas.
- GUEDES, Sebastião Neto Ribeiro, “Mercado: Uma Reavaliação Crítica”, in Revista Impulso, Volume 6, Número 13, Piracicaba, Editora UNIMEP, 1993.
- HABERMAS, Jürgen, “Técnica e Ciência Enquanto ‘Ideologia’”, in *Benjamin, Habermas, Hokheimer e Adorno*, SP, Abril Cultural, 1983, col. Os Pensadores.
- _____. *Teoria de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988
- _____. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, 2ª ed., RJ, Tempo Brasileiro, 1994.
- KALECKI, Michal, “Por que a Economia Ainda Não é Uma Ciência Exata”, in Miglioli, J., org., *Kalecki*, SP, Ática, 1980, col. Grandes Cientistas Sociais, número 16.
- _____. *Teoria da Dinâmica Econômica*, 2ª ed., SP, Nova Cultural, 1985, col. Os Economistas.
- KEYNES, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest e Money*, 2ª ed., Londres, Mcmillan, 1973.

- LABINI, Paolo Sylos, *Oligopólio e Progresso Técnico*, 3ª ed., SP, Nova Cultural, 1988, col. Os Economistas.
- MARX, Karl, *O Capital*, 3ª ed., SP, Nova Cultural, 1988, col. Os Economistas.
- MIGLIOLI, Jorge, *Acumulação de Capital e Demanda Efetiva*, 1ª ed. SP, T. A. Queiroz, 1981.
- NAPOLEONI, Cláudio, *O Valor na Ciência Econômica*, Lisboa, Presença/Martins Fontes, 1977.
- _____. *Smith, Ricardo e Marx*, 4ª ed., RJ, Graal, 1985.
- NOVE, Alec, *A Economia do Socialismo Possível*, SP, Ática, 1989.
- POSSAS, Mario Luiz, *Dinâmica da Economia Capitalista: uma abordagem teórica*, SP, Brasiliense, 1987.
- RICARDO, David, *Principles of Political Economy and Taxation*, Cambridge Univ. Press, 1951.
- SAY, Jean Baptiste, *Tratado de Economia Política*, 2ª ed., SP, Nova Cultural, 1986, col. Os Economistas.
- SILVA, Josué Pereira da, "A Crise da Sociedade do Trabalho em Debate", in *Revista Lua Nova*, número 35, 1995.
- SMITH, Adam, *Investigação Sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações*, 3ª ed., SP Nova Cultural, 1988, col. Os Economistas.
- _____. "Do Baixo Valor das Mercadorias, Isto é , da Abundância", Fragmento das Conferências de Glasgow, in Napoleoni, Cláudio, *Smith, Ricardo e Marx*, 4ª ed., RJ, Graal, 1985.
- SCHUMPETER, Joseph Alois, *Capitalismo, Socialismo e Democracia*, RJ, Zahar, 1984.
- WRIGHT MILLS, C., *A Elite do Poder*, 4ª ed., RJ, Zahar, 1981.

HABERMAS: DO CAPITALISMO TARDIO À CRISE DO ESTADO-NAÇÃO

Marcos Roberto de Faria Bernardi

RESUMO: Este artigo pretende analisar a estrutura da teoria habermasiana e de seu instrumental teórico para o estudo do 'capitalismo tardio' a partir da teoria das crises contida no *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*, discutindo as dificuldades operacionais que este instrumental teórico pode apresentar para o estudo de dois casos empíricos: a crise do Welfare State e a crise do Estado-Nação.

O objetivo primeiro é investigar em que medida a utilização deste aparelho conceitual é efetiva nas análises feitas pelo autor dos dois casos citados. Seguindo-se a isso, colocaremos algumas críticas a respeito de certas dificuldades que a construção teórica do autor pode apresentar no que diz respeito às estruturas do capitalismo avançado, procurando demonstrar que as próprias análises empíricas habermasianas apontam nessa direção.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; capitalismo tardio; Welfare State; Estado Nação

INTRODUÇÃO

Com a publicação de *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*, Habermas pretendeu apresentar uma teoria das crises sociais amparado em uma apreensão teórica própria. A intenção do autor vai além de uma análise sobre as dificuldades de intervenção e legitimação que enfrenta o estado no capitalismo desenvolvido no pós-guerras; sua intenção é criar

uma alternativa teórica capaz de explicar os processos de mudança social, utilizando-se para isso de uma revisão pessoal das teorias sistêmicas e acionistas.

Este artigo pretende delinear a explicação teórica do autor para a dinâmica da mudança social, porém se detém mais explicitamente nos argumentos do autor para descrever e analisar a crise e os prováveis desenvolvimentos da mesma a respeito do capitalismo tardio. Procuraremos apontar algumas dificuldades, segundo o nosso entendimento, que o instrumental teórico contido em *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio* apresenta para o estudo de certos casos empíricos: a crise do welfare-state e a crise do estado-nação.

Neste intuito, primeiramente procuraremos analisar em que medida a utilização do aparato teórico é efetiva no estudo realizado pelo autor dos dois casos empíricos. No segundo momento tentaremos apontar como as próprias análises de casos empíricos do autor parecem apontar para certas dificuldades que o aparato teórico desenvolvido em *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio* pode apresentar. Utilizaremos também outros textos de Habermas como material de referência, e devemos ressaltar, especialmente, que as menções à “Teoria da Ação Comunicativa” visam apenas ressaltar continuidades nas propostas teóricas do autor em relação à obra aqui analisada.

1. A TEORIA DAS CRISES

A questão foi tratada por Habermas em diversos textos. Partiremos aqui de como ela é colocada em *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio* (CLCT), onde o autor elabora de maneira mais sistemática uma teoria a respeito das crises apresentadas nos vários subsistemas do capitalismo avançado (tardio). Neste texto o que o autor pretende é, antes de tudo, elaborar um conceito científico-social de crise. Este ponto de par-

tida inicial se deve à sua intenção de elaborar primeiramente a estrutura teórica que julga necessária para o estudo das sociedades. Assim, constrói seu conceito de crise na forma de uma discussão entre os paradigmas sistêmico e acionalista (sociologia compreensiva e/ou fenomenologia) que ele procurará fundir em uma nova elaboração paradigmática para o entendimento da sociedade.

Segundo o autor, “distúrbios de integração sistêmica só ameaçam a existência contínua até o ponto em que a integração social esteja em jogo, isto é, quando os fundamentos consensuais forem tão danificados que a sociedade se torne anacrônica” (Habermas, 1980, p.13). Nesta situação, os estados de crise assumiriam a forma de uma desintegração das instituições sociais. Percebe-se claramente pela sua afirmação que a crise é gestada no plano sistêmico, porém só se deflagra quando percebida pelos sujeitos no plano da integração social. Se as crises são gestadas no plano sistêmico, logo, crises de condução, segundo seus termos, a questão relevante é entender como e quando problemas de condução aparecem em uma dada sociedade e como e quando eles atingem o plano da integração social. Começo descrevendo o que o autor entende por integração social e integração sistêmica.

Integração social diz respeito aos sistemas de instituições nos quais os sujeitos “da palavra e da ação” estão socialmente relacionados. “Os sistemas sociais são vistos aqui enquanto *mundos vitais* que estão simbolicamente estruturados” (Habermas, 1980, p.15). Integração sistêmica diz respeito aos desempenhos condutivos de um sistema auto-regulado. “Os sistemas sociais são considerados aqui segundo o ponto de vista da sua capacidade de manter seus limites e sua existência contínua dominando a complexidade de uma circunstância inconstante” (Habermas, 1980, p.15).

O problema que Habermas levanta é que diferentes escolas têm se preocupado com uma das orientações em detrimento da outra, o que geraria problemas teórico-metodológicos muito sérios: o funcionalismo e

a sócio-cibernética enfocando apenas os processos de integração funcional das ações; a fenomenologia e a sociologia compreensiva apenas as interações simbólicas. Isso porque, se compreendermos a sociedade apenas a partir das interações simbólicas, no processo de trocas comunicativas que visam sempre chegar a um acordo, logo, *mundo da vida*, não estaremos aptos para compreender as condições limitantes de uma dada estrutura normativa. Isto quer dizer que não estaremos percebendo as limitações dadas pelas condições de sobrevivência, em um dado momento histórico, para a construção normativa, uma vez que

“os imperativos de sobrevivência exigem uma integração funcional do mundo da vida, que penetra através das estruturas simbólicas desse mundo e que por conseguinte não pode ser apreendida da perspectiva dos participantes”.

O outro problema seria entender a sociedade apenas a partir da perspectiva dos sistemas, onde as ações e a coordenação se dariam através de razão instrumental orientada pelo êxito através do uso competente de meios, não tendo como base uma prática interativa visando o consenso, como, por exemplo, no mercado. Aqui a dificuldade se encontra justamente no fato de que, muito embora esteja correta a assertativa de que as sociedades necessitam, antes de tudo, estabelecer certas relações funcionais que visem a sobrevivência das mesmas, certos complexos de relações não podem estruturalmente se organizar através de ação não-consensual visando o êxito, como por exemplo a relação familiar e a tradição cultural.

Habermas propõe uma fusão das duas perspectivas. No seu entender, a solução estaria em uma análise historicamente orientada dos sistemas sociais, que permitisse compreender cada caso de crise conforme o limite de tolerância dentro dos quais os valores-meta de um sistema (político, econômico, cultural) possam variar sem que a sua existência possa ser ameaçada. Os limites desta variação estariam por apontar os

próprios limites de continuidade histórica de determinadas formações sociais. Estes limites dos valores-meta que orientam os sistemas, por sua vez, não podem ser entendidos apenas como dados pela cultura. Devem também ser entendidos a partir dos requisitos não normativos da integração sistêmica.

Assim, cada formação social historicamente datada seria o resultado da interação entre os requisitos de sobrevivência e a estrutura normativa, sendo que a relação entre os dois elementos seria necessariamente condicionada pelo princípio de organização social de cada formação social. Esta idéia é fundamental na construção teórica de Habermas, a idéia de princípio fundamental de organização social.

O princípio de organização de uma dada formação social limitaria a capacidade de uma dada sociedade aprender sem perder a sua identidade. A implicação fundamental disto é que as crises só se manifestariam se os problemas de condução não pudessem ser resolvidos nos limites que estes princípios circuncrevem. Isto porque estes princípios "...determinam o mecanismo de aprendizado no qual o desenvolvimento das forças produtivas depende; determinam em segundo lugar, o alcance da variação dos sistemas interpretativos que asseguram a identidade; e finalmente fixam os limites institucionais para a possível expansão da capacidade de condução" (Habermas, 1980, p.19).

2. DO CAPITALISMO LIBERAL AO CAPITALISMO TARDIO

Assim, as crises poderiam ser resumidas como problemas críticos à sobrevivência de uma dada formação social, problemas que já não podem mais ser resolvidos nos limites dados por um certo princípio organizacional. Habermas distingue quatro tipos básicos de formações sociais e seus correspondentes princípios organizacionais: sociedade primitiva,

tradicional, capitalista e pós-capitalista (“socialismo de estado”), sendo as três últimas sociedades de classe.

Na sociedade tradicional, o princípio fundamental se encontra na esfera institucional da cultura: sistema de parentesco. Nesta sociedade, a esfera institucional é o sistema político e o princípio é a “dominação de classe em forma política”. Nas sociedades capitalistas liberais, a esfera seria a econômica e o princípio organizacional fundamental seria “o relacionamento de trabalho assalariado e capital”. A cada princípio organizacional corresponderiam certas possibilidades de desenvolvimento de crises. Aqui nos ateremos apenas às crises do sistema capitalista liberal que viriam a criar as condições para o surgimento do capitalismo avançado (tardio).

A análise do capitalismo liberal feita por Habermas aceita de forma geral as colocações de Marx a este respeito e procura demonstrar como a análise da mercadoria neste autor, logo, do valor de troca e valor de uso, possibilita o entendimento de como se relacionam a esfera sistêmica e a esfera de integração social no capitalismo liberal¹. Isto tudo porque nesta formação histórica o mercado assume a primazia organizacional. Para Habermas, com o aparecimento de uma esfera - livre do Estado - de comércio entre proprietários privados autônomos de mercadorias, a “sociedade civil” é diferenciada a partir do sistema político-econômico. “Isto significa uma despolitização do relacionamento de classe e uma anonimização do relacionamento de classe”(Habermas, 1980, p.34). Aqui o Estado e o sistema de trabalho social politicamente instituído já não são mais o núcleo institucional do sistema como um todo. O Estado (moderno-racional) torna-se complementar para o comércio do mercado auto-regulativo.

¹Contudo, uma análise mais pormenorizada de como a teoria do valor serviu de elemento unificador de uma abordagem sistêmica e de uma abordagem acionista no estudo do capitalismo liberal, só será desenvolvida no segundo volume da *Teoria da Ação Comunicativa* (TAC), cap. VIII.

O potencial de antagonismo de classe sai da esfera política em direção à esfera econômica. Contudo, como ali prospera a ideologia da troca de equivalentes, a relação de dominação de classe assume a forma anonimizada de contratos entre indivíduos. Assim, como o poder social dos capitalistas se institucionaliza como uma relação de intercâmbio em forma de contrato privado de trabalho, a obtenção de mais-valia resultante neste processo substitui a forma político-institucional anterior. Desta maneira, o mercado assume, junto com sua função cibernética, uma função ideológica. Isto constituiria, segundo Habermas, a força e a fraqueza deste mesmo sistema: a força devido a anonimização da dominação de classe, que tornaria muito mais difícil atitudes políticas da classe explorada e, logo, uma crise de integração social por meio de mudança na estrutura socio-cultural. A fraqueza, ao fato de que como o mercado assume ao mesmo tempo tanto as funções sistêmicas, de condução do processo de produção, e as de integração social, através da ideologia da troca justa entre sujeitos livres em direito, um problema de origem sistêmica, portanto de condução, refletir-se-ia imediatamente como uma crise da integração social.

Este desenvolvimento dar-se-ia porque o capitalismo se apresenta como uma contradição fundamental, que se define quando um princípio organizacional necessita que indivíduos e grupos se defrontem com pretensões e intenções que sejam, a longo prazo, incompatíveis. Seria este o caso das sociedades de classe. Tais sociedades seriam “forçosamente integradas” e logo necessitariam de uma “justificação ideológica para esconder a distribuição assimétrica de possibilidades para a satisfação legítima das necessidades” (Habermas, 1980, p.42). Este sistema econômico porém, devido à sua lógica interna, está regularmente propenso a crises. Estas se apresentam basicamente segundo o modelo de Marx: crises por declínio da taxa de lucro e por superprodução. Nestes momentos, a crise econômica transformar-se-ia diretamente em uma crise social, uma vez que diante das conseqüências danosas às classes trabalhadoras o antago-

nismo de classes, velado pela ideologia, se torna descoberto, revelando a estrutura de poder que envolve uma esfera (“a sociedade civil”) que necessita parecer isenta de poder.

Habermas aponta assim para o ponto vulnerável da formação social capitalista liberal. O princípio organizacional desta última é o mercado, sendo sua base o trabalho assalariado. Este princípio tem a peculiaridade de unificar, ao mesmo tempo, a capacidade de condução e de integração social, e a troca de força de trabalho por salário é tanto o princípio de condução da produção da sobrevivência quanto o elemento unificador da integração social. Como o funcionamento econômico capitalista está sujeito a crise permanente, nesta formação social uma crise sistêmica apresenta-se imediatamente como uma crise de integração social. O autor dirá que este modelo, baseado em Marx, não pode mais ser aplicado às sociedades de capitalismo tardio. Ele deixa de lado a explicação da transição histórica de um modelo para o outro² e parte diretamente para a descrição das sociedades de tipo capitalista avançado, criando um modelo das mesmas. Na parte final deste artigo voltaremos a este ponto a fim de demonstrar como a falta de um maior referencial histórico para seus conceitos aparecerá como um dos motivos de dificuldades que seu instrumental apresenta para a análise de casos concretos.

Passemos à descrição habermasiana de Capitalismo Avançado que serve de base para as colocações sobre a insuficiência das análises de Marx (a respeito do capitalismo liberal) para o entendimento desta nova realidade. Segundo o autor duas ordens de fenômenos concorrem para a modificação: em primeiro lugar, o processo de concentração econômica, principalmente através das multinacionais e da organização dos mercados para bens, capitais e trabalho. Aqui, a extensão da estrutura oligopolística de mercado significaria o fim do capitalismo competitivo. Em se-

²Citando apenas de maneira muito genérica o livro de Hobsbawn, *A Era das Revoluções* como a fonte de explicações desta transição. *Ibid.*, p. 47.

gundo, a crescente intervenção do Estado no mercado a fim de resolver os hiatos funcionais surgidos no sistema econômico.

A intervenção do Estado na economia aconteceria em diversas atividades: desde políticas de crédito até políticas de infraestrutura material, passando por políticas de legislação do trabalho até programas de treinamento e capacitação profissional. Desta maneira, o sistema econômico perderia a primazia de funcionamento como princípio fundamental capaz de responder tanto pela integração sistêmica quanto pela integração social. Isto faria com que uma série de pressuposições de Marx não mais se sustentassem. Aqui cito as duas mais importantes: 1) a atividade governamental alterou a forma de produção do valor excedente ao intervir no processo de produção, uma vez que este eleva a produtividade do trabalho mediante a produção de “bens coletivos” (infraestrutura), bem como com o progresso do sistema educacional e com o progresso técnico-científico em particular; 2) ocorre em amplos setores da economia que os mecanismos de mercado são substituídos por uma definição “quase política”, segundo seus termos, dos salários, introduzindo assim uma dimensão político-institucional nos fundamentos da teoria do valor. A diferença fundamental em relação ao capitalismo avançado é que agora as relações de produção teriam se repolitizado. Contudo, embora as relações de produção fossem repolitizadas, a forma política do relacionamento de classes não o foi. Isto porque as sociedades de capitalismo avançado, visando evitar crises sistêmicas, dirigem todas as forças e estratégias de integração social ao ponto de conflito mais provável a fim de mantê-los o mais possível efetivamente latente.

Desta maneira, as disfuncionalidades do processo produtivo têm que recair em grupos sem organização e potencial de conflito. Assim os custos com a força de trabalho são transferidos para os consumidores através do aumento de preços, na diferença das escalas salariais entre trabalhadores organizados ou não, e com a inflação, no que respeita a

desigual redistribuição de renda que se consolida sempre em detrimento dos grupos marginais: mulheres, idosos, força de trabalho desqualificada, etc.

3. AS CRISES NO CAPITALISMO TARDIO

Diante disso, para o autor, a questão decisiva para o entendimento da estrutura de classes e do princípio organizacional do capitalismo avançado seria saber se a renda real do trabalhador dependente é ainda baseada numa relação de troca ou se a produção e apropriação da mais-valia são limitadas e modificadas pelas relações do poder político, em vez de depender apenas do mecanismo do mercado. Assim, uma teoria do capitalismo avançado precisa esclarecer a seguinte questão: as estruturas do capitalismo avançado fornecem o espaço para a auto-transformação das contradições desta formação social, ou seja, a transformação do princípio organizacional desta sociedade?

“Se não, em quais tendências de crise temporariamente suprimidas, mais se expressa o não resolvido antagonismo de classes?...as estruturas do capitalismo avançado bastam para evitar, permanentemente, a crise econômica? Se não, para onde se deslocou a crise econômica?”
(Habermas, 1980, p.55).

Habermas dirá que não vê possibilidades de resolver convincentemente a questão sobre a auto-transformação da sociedade em moldes da teoria marxista. Quanto às crises econômicas, não exclui a possibilidade de que elas venham a ser evitadas permanentemente, mas apenas à custa de que os mecanismos sistêmicos de condução viessem a provocar outras crises, pois a contínua tendência rumo ao distúrbio do crescimento capitalista pode ser processada administrativamente e transferidas por estágios, através do sistema político e sócio-cultural.

As crises podem surgir em diversos pontos, sendo diversas as formas como se manifestam e vêm minar o sistema político que perde a legitimidade.

Ponto de Origem	Crise Sistêmica	Crise de Identidade (integração social)
Sistema Econômico	crise econômica	-----
Sistema Político	crise de racionalidade	crise de legitimação
Sistema Sócio-cultural		crise de motivação

Fonte: CLCT, op. cit., p.62.

A crise econômica dar-se-ia pela efetiva impossibilidade dos mecanismos de condução deste sistema em prover, e assegura o funcionamento do mesmo. Crises de superprodução e queda na taxa de lucros seriam os dois efeitos mais imediatos. No capitalismo avançado, esta crise seria processada através do sistema político, o que gerou uma série de teorias a respeito da relação entre Estado e Economia.

Habermas se opõe a duas visões que ele considera demasiado estreitas para o entendimento desta relação. A primeira, chamada de ortodoxa (e na qual estariam inseridos autores como Engels e Mandel), postularia estar o Estado sujeito aos imperativos de um sistema econômico auto-regulado (a lei do valor). O ponto falho desta posição seria não perceber a escala em que o Estado pode substituir mecanismos de mercado e alterar a estrutura de classes sob as quais a mais-valia é produzida, sendo que as crises econômicas não seriam tão inevitáveis uma vez que a tendência à queda da taxa de lucro pode ser parcialmente compensada através do Estado produtor de bens coletivos que aumentam a produtividade.

A segunda teoria à qual se opõe, seria a chamada teoria revisionista das crises ou teoria do capital monopolista. Esta teoria, ao contrário da primeira, baseia-se na idéia de que o funcionamento espontâneo do

mercado foi substituído pela orientação centralizada de grandes monopólios. Aqui o Estado agiria em nome do interesse destes grandes grupos, liberando das incertezas do mercado as suas decisões de investir, repolitizando assim as relações de classe. O equívoco desta teoria se deve, porém, ao fato de: 1) subestimar a capacidade de orientação das burocracias imperfeitamente coordenadas, cujo poder é dependente da dinâmica do conflito de grupos de interesse; 2) ignorar o fato de que o governo pode agir, numa certa margem, contra o interesse destes grupos a fim de preservar uma certa estabilidade econômica, segundo suas avaliações. A posição do autor a respeito pode ser resumida, como segue:

“uma análise correta das tendências que levam à crise econômica no capitalismo avançado precisa fundamentar-se numa noção de planejamento administrativo limitado, que substitui os mecanismos de mercado sem alterar, fundamentalmente, as relações de propriedade que circunscrevem a acumulação de capital” (Ingram, 1993, p.202).

O Estado, diante desta situação, ver-se-ia sobrecarregado com os custos cada vez mais socializados de um processo produtivo eivado de crises. Seu orçamento se sobrecarregaria pelos custos de estratégias de consumo improdutivo, visando a estabilização (armas, viagens espaciais), com os custos de infraestrutura para a produção (transporte, pesquisa científica, etc.), com os custos do consumo social indiretamente ligados à produção (assistência médica, previdência social, etc.), além disso suportaria os custos do bem-estar social, especialmente do desemprego. Como todas estas despesas são financiadas, basicamente, por impostos, o aparelho do Estado enfrenta simultaneamente duas tarefas:

“De um lado, supõe-se que eleve o nível necessário de impostos, subtraindo lucros e rendas, e use os impostos disponíveis racionalmente de modo que os distúrbios das crises de crescimento possam ser evitados. Por outro lado, o soerguimento seletivo de impostos, o padrão discernível de prioridades de uso e os próprios desempenhos administrativos

precisam ser constituídos de tal maneira, que a necessidade de legitimação possa ser satisfeita” (Habermas, 1980, p.82).

Assim, se o Estado falhar na primeira tarefa, ocorre uma crise de racionalidade, crise sistêmica. Se falhar na segunda tarefa, ocorre uma crise de legitimação, logo, crise no plano da integração social.

A crise de racionalidade é modelável segundo o conceito de crise econômica. De acordo com este conceito, os imperativos contraditórios de produção afirmam-se através de ações propositais, porém não dos membros do mercado, mas sim dos membros da administração. Aqui, as contradições ameaçam diretamente a integração do sistema, colocando em perigo a integração social. Isto porque o Estado enfrenta agora imperativos contraditórios de ação: garantir o crescimento econômico e compensar as vítimas do mesmo. Isto tudo diante de uma realidade de recursos escassos, recursos que aparecem como receitas públicas a partir das quais a destinação em favor do processo privado de acumulação precisa ser explicada. Como coloca Ingram (1993, p.203):

“Assim, embora o gerenciamento administrativo das crises, tendo como pano de fundo a conciliação de diferentes interesses de classes, possa tirar a nitidez das fronteiras originais do conflito de classes, ele gera conflitos políticos que tendem a contrair o escopo da ação governamental”.

O que permite Habermas afirmar: “Porque a crise econômica foi interceptada e transformada em um sobrecarregamento sistemático do orçamento público, isso arrancou o manto de destino natural da sociedade” (Habermas, 1980, p.91).

Arrancado este véu, as mazelas sociais são interpretadas pelas suas vítimas como ineficiência do Estado. Este corre o risco de perder crescentemente sua legitimação. A crise de legitimação se definiria então quando “se levantam sistematicamente expectativas que não podem ser

preenchidas com o valor total disponível ou com recompensas conforme o sistema”. Com a repolitização das relações de produção, a ideologia da troca justa perdeu seu valor. Existe em seu lugar uma consciência geral de que a distribuição da riqueza social depende de políticas governamentais e negociação política. Assim, é preciso buscar novas formas de legitimar um sistema de apropriação privada de uma produção que é socializada. Esta dificuldade, no capitalismo avançado, é ainda maior pelo fato de que a difusão dos valores universalistas da ideologia burguesa trouxe entre outros direitos o de participação política.

O sufrágio universal aparece como a forma básica de obtenção de poder para o Estado. Contudo, uma vez retirado o véu da igualdade da sociedade civil, como impedir que com o sufrágio universal não se tematize a respeito da contradição fundamental do sistema? A resposta de Habermas: “Para evitar que esta contradição se tematize, o sistema administrativo tem que alcançar uma autonomia suficiente frente aos processos legitimantes de formação da vontade legitimante” (Habermas, 1980, p.51).

Como isto seria possível? Através da montagem de instituições formalmente democráticas em seus processos, mas que permitem divisões administrativas que são feitas com grande margem de independência das motivações específicas dos cidadãos. Isto ocorreria através de um processo que buscaria obter a lealdade das massas, porém sem a participação das mesmas. Assim, é fundamental a “despolitização do espaço público”. Para sua plena realização é de importância fundamental que o sistema sócio-cultural produza motivações para a solução das demandas individuais que não sejam baseadas em um processo de comunicação racional livre de dominação e distorção, pois é necessário que a “justificação ideológica”, logo, comunicação distorcida, permaneça.

O sistema sócio-cultural fornece estas motivações através de dois elementos básicos: o privatismo civil e o privatismo vocacional-familiar. O primeiro caracteriza-se por ser um produto “híbrido” do direito formal burguês, como coloca Ingram, onde se conjugam a crença na res-

ponsabilidade do governo diante de um público composto de cidadãos livres e as formas tradicionais e familiares de cultura política, que encorajam a deferência à autoridade. Esta forma de abstenção política estaria combinada, por sua vez, com orientações em função da carreira, do ócio e do lazer, que se apresentam como a base do privatismo vocacional-familiar, sendo este uma síntese dos valores burgueses como o utilitarismo e o individualismo possessivo – segundo o conceito de MacPherson – com tradições religiosas, especialmente a ética protestante. Estas orientações se desenvolvem segundo o quadro de recompensas oferecido pelo sistema político (ingressos, tempo livre e segurança). Esta orientação corresponde ao programa do Welfare State, principalmente através de seu sistema educacional e ocupacional.

Assim, a existência de um quadro de motivações no sistema sócio-cultural funcional aos pressupostos do sistema de legitimação é fundamental para a manutenção da integração social.

“Uma crise de legitimação, então, precisa ser baseada em uma crise de motivação - isto é, uma discrepância entre a necessidade de motivos declarados num Estado, pelo sistema educacional e ocupacional de um lado, e a motivação apresentada pelo sistema sócio-cultural por outro lado” (Habermas, 1980, p.98).

É justamente aqui que Habermas centrará o seu mais forte fogo em favor da tese da tendência a uma crise de legitimação do capitalismo tardio. O autor pretende demonstrar que o desenvolvimento de certas estruturas na esfera sócio-cultural, estando estas relacionadas com a complexificação dos sistemas político e econômico, estaria por minar os dois componentes motivacionais citados. Coloca que para que esta tese seja aceita é necessário demonstrar a erosão das tradições nos contextos nos quais estas atitudes eram produzidas e, posteriormente, demonstrar que não há equivalentes funcionais para as tradições que se extinguem. Entre os elementos que estariam rompendo os contextos pode-se citar o avanço da racionalidade instrumental em áreas resguardadas à tradição,

“expansão do setor de serviços de que mais e mais interações são submetidas a uma forma mercadoria; regularização administrativa e legalização das áreas de intercurso político e social previamente regulados de modo informal; comercialização da cultura e da política e aumento de processos cientificizantes e psicologizantes na educação das crianças” (Habermas, 1980, p.104).

Assim, os resíduos de tradições pré-burguesas (ethos civil tradicionalista) dos quais se nutriu o capitalismo liberal mostraram ser sócio-estruturalmente incompatíveis com a expansão da racionalidade instrumental estratégica nas mais diversas áreas no capitalismo avançado. A consequência disto é que os resíduos destas tradições que contribuíram para fomentar o privatismo civil e vocacional-familiar estão sendo destruídos de forma não renovável. Além deles, componentes essenciais da própria ideologia burguesa tais como o individualismo possessivo e a orientação pelo êxito, como padrões de ação sistêmica e eticamente válidos estão sendo destruídos. Isto porque a crença do individualismo possessivo de que o benefício próprio implica em vantagem para todos se desfaz diante das crises persistentes do sistema, além do que a “qualidade de vida”, como coloca McCarthy (1984, p.431), depende cada vez mais de bens coletivos, logo, de um domínio público de elaboração. A ideologia do êxito, amparada pelo requisito da igualdade de condições fornecidas pelo sistema educacional se torna cada vez mais dúbia, uma vez que diminuiu a correlação entre instrução formal e êxito profissional.

Aqui, a crítica de McCarthy (1984, p.431) é extremamente relevante, pois se a argumentação de Habermas a respeito da erosão de valores tradicionais é bem documentada e possui razoável grau de aceitação, a argumentação sobre a erosão de valores especificamente burgueses é menos contundente, desde sua base lógica e principalmente pela falta de substrato empírico, de maneira tal que não fica claro se os padrões de motivação associados ao Welfare State, às estruturas competitivas das esferas educativa e ocupacional e à orientação pelo consumo e pelo ócio

tem se debilitado até o ponto em que se possa falar de uma crise de motivação. Além do que, estas modificações poderiam estar se dando em novas conformações não menos funcionais ao sistema político. Volto a esta questão na crítica final.

Para que Habermas pudesse continuar a sua afirmação da não existência de novos elementos motivacionais que fossem funcionais ao sistema de legitimação, seria necessário que ele apontasse quais seriam as características dos novos padrões de motivações disfuncionais que estariam emergindo no sistema sócio-cultural. Esta é sua tentativa: aponta os três novos elementos “disfuncionais”, o cientificismo, a arte moderna e a moral universalista. A ciência propõe padrões para o discurso crítico que não só minam as atitudes dogmáticas, “como fornece uma base para criticar o seu próprio dogmatismo positivista” (Ingram, 1993, p.205), embora Habermas não desconsidere o uso ideológico da ciência,³ o que demonstra o caráter ambíguo do processo e a condição extremamente relativa do argumento. Por seu turno, a arte moderna cria uma contracultura que critica e denuncia os sacrifícios e disfuncionalidades da modernidade e propõe modos de vida contrários à ideologia do êxito e do individualismo possessivo.

Como coloca McCarthy, nenhum destes dois argumentos pode fornecer a força que necessita o autor para sustentar a proposta de crise de motivação. Assim, é no seu argumento sobre a moral universalista que se encontra o ponto chave de sua argumentação. Examinemos este argumento com mais cuidado, pois nele radica toda a base de sua estrutura teórica, onde proporá que o desenvolvimento dos sistemas econômico e político só pode se dar na forma do capitalismo, devido à crescente racionalização do plano da integração social, de maneira tal que as motivações para a ação neste plano passaram progressivamente aos níveis distintos de necessidade de justificação através do discurso racional.

³A respeito, verificar *Técnica e Ciência como Ideologia*, Jürgen Habermas, 1987.

Isto por sua vez impediria certas práticas de legitimação anteriormente utilizadas.

Primeiramente, Habermas considera que não é possível pensar em nenhuma forma de aceitação imotivada de decisões, sendo que, depois do capitalismo liberal, a necessidade de legitimação só pode ocorrer recorrendo-se a sistemas universalistas de valores. Pois bem, a moralidade universalista, originada no direito formal, aponta, lógica e inequivocamente, na direção de uma ética comunicativa. Isto porque a igualdade de direitos ali postulada segue na direção de afirmar que a ruptura das tradições dogmáticas só pode se dar se as decisões politicamente relevantes estiverem ligadas a processos de consenso racional, seu veículo de legitimação.

Segundo Habermas (1973), estes elementos de uma ética comunicativa já estariam influenciando os processos típicos de socialização de certos estratos sociais, configurando “motivos disfuncionais”. Assim, os padrões de privatismo civil necessários à democracia formal no capitalismo estariam sendo ameaçados, o que se poderia notar, “pelo afã de participar e a pletóra de modelos alternativos (que)... são indicadores deste perigo, tal como o crescente número de iniciativas cidadãs”. É interessante notar que em Habermas as crises se mostram como sínteses dialéticas, são os produtos do desenvolvimento da contradição fundamental desta formação social. Desta maneira, a crise motivacional do sistema sócio-cultural, sem dúvida o ponto chave para o entendimento da crise de legitimação, é desenvolvida pelas próprias formas de atuação do sistema político em busca de solução das crises. O Welfare State⁴ ao expandir seus domínios de ação para esferas da vida privada, antes resguardados para o âmbito da comunicação, em bases tradicionais no domínio da família, tais como educação das crianças, saúde, controle de natalidade, etc., cria problemas para si mesmo. Isto porque

⁴Aqui passo a descrever o desenvolvimento destas mesmas idéias que o autor realiza, com acréscimos, na *Teoría de la Acción Comunicativa*, 1990.

“a elaboração administrativa de materiais culturais tem como consequência que conteúdos de sentido e normas consagradas pela tradição, que figuravam como condições marginais do sistema político se vejam tematizadas publicamente, com isto se amplia o âmbito da formação discursiva da vontade e este é um processo que sacode as estruturas do espaço público despolitizado, relevantes para a manutenção da situação” (Habermas, 1980, p.65).

Diante de tudo isto Habermas conclui que quanto menos o sistema cultural for capaz de produzir motivações adequadas para a política, no seus aparelhos educacional e ocupacional, tanto mais esta escassez de significados funcionais precisará ser substituída por valores consumíveis. Teoricamente, então, os limites da busca de legitimação só poderiam ser dados pelo sistema sócio-cultural, quando este não mais abasteça o sistema com trabalhadores e cidadãos “adaptados”, mas sim o confronto com demandas não solucionáveis, dentro dos limites de um determinado princípio organizacional de sociedade. Se isto ocorrer, a saída para uma crise de legitimação só poderia acontecer se as estruturas de classe da sociedade capitalista fossem transformadas (o que ele não acredita), sendo a segunda hipótese, a substituição da estrutura da socialização, baseada em normas que necessitam de justificação por um outro modo, em que estas não fossem necessárias. Isto também não parece muito provável na concepção de Habermas, pois este concebe o desenvolvimento dos sistemas morais da sociedade com um paralelo ao sistema cognitivo-moral humano, de maneira tal que uma vez alcançado determinado nível, não é mais possível voltar atrás.

Estas considerações, no nosso entender, se mantêm de maneira geral na produção da obra principal do autor: *A Teoria da Ação Comunicativa* (1982, texto original). Nela o autor mantém sua tese a respeito da impossibilidade do sistema produzir significados, ou seja, atuar no plano da reprodução simbólica, no espaço da integração social, o chamado “mundo da vida”. Estas tentativas estariam por gerar efeitos patológicos

crescentes, levando a uma série de manifestações de desintegração social, sendo que entre democracia e capitalismo se instalaria uma indissolúvel relação de tensão entre princípios opostos de integração: entre o princípio da integração via comunicação em busca do consenso e o princípio de integração via ações individuais, pautadas pela racionalidade instrumental em busca do êxito.

Habermas insiste nos efeitos contraproducentes do Welfare State quando de sua intervenção em planos da esfera privada, que só podem ser estruturados simbolicamente pela comunicação, como já citamos. Ele desenvolve uma análise mais descritiva dos modos como os sistemas políticos e econômicos vão dominando cada vez mais esferas do mundo da vida, através da expansão do direito escrito, que formaliza e tecniciza decisões a respeito de impasses e dificuldades de indivíduos, que se solucionam cada vez mais sem um processo de discussão racional e ética acerca dos valores. Isto indica que, de maneira geral, ao menos no âmbito teórico, não foi muito modificado o pensamento de Habermas sobre o aparelho conceitual para o entendimento do capitalismo avançado.

Encerramos assim a primeira parte do nosso texto e partimos para a análise de quais dificuldades a utilização deste aparelho conceitual pode apresentar para a análise de fatos históricos antes assinalados.

4. DA CRISE DO WELFARE STATE À CRISE DO ESTADO-NAÇÃO: AS ANÁLISES CONCRETAS

Início esta segunda parte apontando os pressupostos básicos que estão contidos na construção de Habermas a respeito das relações estruturais do capitalismo avançado e das dificuldades que alguns deles podem apresentar. Apontamos inicialmente dois pressupostos teóricos que seriam fundamentais na construção de sua obra: primeiro, que uma vez atingidos certos estágios de consciência moral, deles não se pode

abster-se. Assim, uma vez que a sociedade capitalista avançada instaura uma moral universalista, que fundamenta o direito formal em moldes de atitudes que são tomadas por via da argumentação racional visando o consenso, este Estado não mais poderá tomar atitudes que busquem legitimação em formas de motivação sem justificativa, sem que isto gere uma crise de legitimação. Isto porque as classes de razões oferecidas segundo os padrões motivacionais perdem sua efetividade tão logo uma classe de razões superiores, em sua estrutura de argumentação, ascende, sendo que no capitalismo avançado teria lugar o “tipo procedimental de legitimação” baseado no livre acordo entre iguais.

Disto se deprenderia que as mudanças ocorridas no sistema sócio-cultural não permitiriam mais certos retrocessos do capitalismo. Não mais se poderia, por exemplo, legitimar certas atitudes de decisão apelando para tradições criticáveis racionalmente. Tampouco deixar de prover o sistema sócio-cultural com as demandas elaboradas por este e rotineiramente satisfeitas (benefícios, direitos, etc.). Desta maneira, o Estado tem que tomar atitudes decisórias, tendo sempre este limite com o seu entorno decisório. Este Estado, por sua vez, cumpre a função de apaziguar o compromisso de classes e assegurar o desenvolvimento do funcionamento do sistema econômico, que já não pode mais enfrentar seus hiatos funcionais sem o socorro do Estado.

Assim, são dois os pressupostos que gostaríamos de discutir: 1) que o capitalismo não pode resolver seus hiatos funcionais sem o auxílio do Estado;⁵ 2) que não é provável uma legitimação que não se baseia na justificação da ação decisória segundo uma ética comunicativa, sendo provável uma crise de legitimação assim que o sistema político deixe de responder às demandas rotineiras do sistema sócio-cultural (direitos, benefícios, etc.).⁶

⁵Pressuposto também apontado e criticado por Adam Przeworsky em *Estado e Economia no Capitalismo*, cap. IV.

⁶Pressuposto também apontado por McCarthy em *La Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas*, p. 434-435.

A questão é saber como estes pressupostos resistiriam diante da análise de fenômenos históricos específicos. Passo primeiramente à crise do Welfare State, na análise de Habermas. Este autor discute no artigo “A Nova Intransparência” (1987) a crise do Welfare State, onde as promessas da razão teriam se tornado pesadelos, levando ao esgotamento das energias utópicas. A tese do autor, que visa contestar os teóricos do fim da modernidade e do “eclipse da razão” é de que o que realmente chegou ao fim foi a utopia da sociedade de trabalho. Utopia esta que teria perdido sua força diante do fato de que a realidade estaria mostrando a perda da força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato. Esta utopia teria influenciado, por sua vez, a corrente social-democrata do pós-guerra e, posteriormente, os governos de caráter mais conservador que teriam instaurado por grande parte da Europa o Welfare State como forma de desenvolver uma sociedade mais justa a partir de uma nova relação da sociedade com o trabalho. O pleno emprego, os direitos trabalhistas, seriam a base de um compromisso de classes, que procuraria uma nova organização do trabalho, apoiado nas teorias econômicas keynesianas, base que permitiria uma humanização do trabalho, *pari passu* com um desenvolvimento da riqueza social a ser distribuída segundo os aumentos de produtividade.

Assim, o compromisso poderia ser resumido em seus dois componentes fundamentais: “metodologicamente”, o Estado deve “intervir” no sistema econômico com o objetivo de proteger o crescimento capitalista, minorar as crises e proteger simultaneamente a capacidade de competição internacional das empresas e a oferta de trabalho a fim de que advenham crescimentos que possam ser repartidos sem desencorajar os investimentos privados” (Habermas, 1987, p.107). Além do que, “substancialmente”, presume-se uma convivência pacífica entre capitalismo e democracia, que pode ser assegurada por via de uma intervenção estatal a fim de garantir através do direito de participação um avanço em direção a uma vida boa, com justiça social crescente.

Diante disto o autor coloca que pretende tratar do exame da possibilidade de manutenção destes dois elementos. Seu foco porém não vai “nas configurações modificadas desde os anos setenta, nem com as circunstâncias, mas com as dificuldades internas que resultam dos próprios sucessos do Estado Social” (Habermas, 1987, p.107). Aqui, duas questões seriam as mais importantes: a indagação sobre a possibilidade do estado ter poder e capacidade para “domesticar” a economia e se o emprego do poder político seria o método adequado para, a partir disso, fomentar formas “emancipadas de vida digna do homem”.

Habermas diz que muito embora os movimentos da economia mundial desde o princípio mostrassem as dificuldades de operação de um Estado Nacional Keynesiano, foi no âmbito interno que os limites do poder e da capacidade deste Estado se mostraram mais evidentes. Isto aconteceria porque as condições de valorização do capital são afetadas pelas políticas do Welfare State, através da elevação crescente dos salários e encargos trabalhistas que aumentam a tendência para investimentos em racionalização. A consequência seria o desemprego crescente, a crise do erário público e a estagnação econômica. Estas consequências trariam às claras as limitações estruturais sob as quais o Welfare State foi criado.

O segundo problema deste Estado é que, mesmo que ele contivesse estes problemas, o seu modo de operação criou para ele um outro, qual seja: ao procurar intervir na economia, este Estado interveio também no ciclo vital dos cidadãos, gerando um complexo burocrático de tratamento das questões do “mundo da vida” que se formou como um segundo sistema de expropriação da capacidade decisória dos mesmos, pois

“os instrumentos jurídicos-administrativos de implementação do programa sócio-estatal não conformaram um médium passivo, por assim dizer desprovido de significações. Pelo contrário, a esses instrumentos concatenou-se uma práxis de singularização dos fatos, normatização e vigilância, cuja brutalidade reificante e subjetivante Foucault perquiriu nas capilaridades mais tênues da comunicação cotidiana” (Habermas, 1987, p.109).

Assim estaria colocado o dilema: “o capitalismo desenvolvido nem pode viver sem o Estado Social nem coexistir com sua expansão contínua” (1987, p.109). Diante disto três reações estariam se desenhando no panorama europeu: o *legitimismo sócio-estatal* (segundo Miterrand, Mondale nos EUA), que esperaria encontrar o ponto de equilíbrio entre Welfare State e modernização via economia de mercado; o *neo-conservadorismo*, que busca reerguer o princípio do mercado como auto-regulador, apoiando-se em um processo de legitimação que busca reduzir a “inflação de reivindicações”, apoiando-se em um neo-corporativismo fragmentador de solidariedades sociais mais amplas, e em uma cultura que alimenta os aspectos agregadores da moralidade convencional, do patriotismo, da religião burguesa; e, por fim, existe um outro grupo: os *críticos do crescimento*, base dos novos movimentos sociais que se juntam em uma aliança anti-produtivista, e é composto por velhos, jovens, mulheres, pacifistas, ecologistas, etc. O que os une é a recusa da visão produtivista do progresso que une legitimistas e conservadores.

Os dois primeiros grupos propõem uma saída em que “os domínios de interação do mundo da vida carentes de proteção só podem desempenhar um papel passivo diante do Estado e da economia, verdadeiros motores da modernização social” (Habermas, 1987, p.111), sendo que somente os dissidentes propõem uma saída fundada na autonomia do mundo da vida, de tal modo que a dinâmica dos subsistemas governados pelo poder e pelo dinheiro fosse quebrada ou pelo menos contida por formas de organização de base e autogestionárias. Da análise da situação e das propostas de solução o autor coloca a sua tese:

“Se agora contenção e controle indireto devem dirigir-se também contra a dinâmica interna da administração pública, a capacidade indispensável de reflexão e controle deve ser procurada em outro lugar, a saber, em uma relação completamente transformada entre as esferas públicas autônomas auto-organizadas, de um lado, e os domínios de ação regidos pelo dinheiro e pelo poder, de outro lado” (Habermas, 1987, p.112).

Quanto às possibilidades de ativação desta proposta e definição dos grupos sociais que a sustentariam, bem como das maneiras práticas de articulação destas mesmas com os dois subsistemas em formas totalmente distintas, não desenvolve Habermas um proposta sistemática.

Findamos nossa descrição de seu entendimento da crise do Welfare State, a partir de seu texto de 1985. O primeiro problema que gostaríamos de apontar é o pressuposto de que o capitalismo avançado tem uma relação estrutural com o Estado, necessitando de uma inevitável intervenção deste para a resolução de suas crises. Esta orientação é que permite a Habermas afirmar que “o capitalismo avançado não pode mais viver sem o Estado social”. Primeiramente, entendemos que há um problema no seu modo de analisar o desenvolvimento deste compromisso entre Estado e economia em que baseia o Welfare State, que teve seu amadurecimento no pós-segunda guerra. Antes ressaltamos que Habermas não trata da transição do capitalismo liberal para o avançado. Isso, ao nosso ver, pode trazer o problema de entender este compromisso histórico, elaborado diante de situações particulares, como uma condição estrutural da qual o capitalismo não pode mais prescindir.

O panorama da economia capitalista no início do século denotava grandemente a tendência à crise de superprodução e esgotamento de mercado, de maneira tal que as duas grandes guerras foram entendidas por muitos autores como uma guerra imperialista visando ampliar mercados. O próprio Hobsbawn (1995, cap. II), em que Habermas se baseia, considera relevante esta idéia. Diante desta situação, dos destroços da segunda guerra, do efetivo perigo do avanço do socialismo e da impossibilidade de deixar que as coisas caminhassem da maneira que estavam caminhando no plano econômico internacional, vários acordos foram estabelecidos no plano político-diplomático, bem como no que diz respeito à relação capital-trabalho. Neste momento histórico, diante das condições técnicas e políticas o capitalismo não encontrava um meio de superar as crises. Com o surgimento da teoria keynesiana, contudo, as

economias capitalistas puderam optar por um meio de desenvolvimento em que as estratégias de produção e acumulação fossem voltadas para a demanda, de tal maneira que se encontrava assim um círculo virtuoso entre capital, trabalho e estado. Este círculo, é bem verdade, fazia sua conjugação com uma nova forma de organização do processo produtivo: o fordismo, que possibilitava aumentos de produtividade a serem repartidos, através de um processo de produção em massa.

O período de 1945 até 1973 instaura assim um ciclo virtuoso do capitalismo, os chamados “anos de ouro”. Aqui, ao contrário do que afirma Habermas, os problemas da economia mundial não eram ainda tão danosos ao Estado Nação Keynesiano, isto porque a base da saída para a crise foi a economia da demanda através do mercado interno⁷. De fato, a relação exportação/mercado interno alcançou historicamente seu valor mínimo em 1965.⁸ Percebe-se claramente, com isso, que a virtuosidade do sistema necessitava de um padrão de desenvolvimento muito voltado para dentro, o que facilitava as ações de um Estado Nacional interventor.

Esta situação começa a se alterar por volta de 1973 por vários motivos, dentre eles a crise dos insumos, principalmente do petróleo; crise de valorização por queda na taxa de produtividade, via aumento da composição orgânica do capital; esgotamento de mercados nacionais juntamente com a ascensão de Alemanha e Japão na economia mundial, confrontando a hegemonia norte-americana.⁹ Diante desta situação, os capitalistas buscaram formas de investimentos que proporcionassem aumento de produtividade diante de um mercado mais fragmentado e de

⁷A este respeito, ver: Lipietz, A. *Miragens e Milagres*, Mattoso, J. *A Desordem do Trabalho*; Harvey, D. *A Condição Pós-Moderna*, Hobsbawn, E. *A Era dos Extremos*.

⁸Cabe ressaltar que não ignoramos o papel fundamental dos Estados Unidos na alavancagem do desenvolvimento europeu no pós-guerra, via financiamento. Estamos nos referindo, aqui, à dinâmica do processo após este seu primeiro estímulo.

⁹A este respeito ver, além de Lipietz: Harvey, Hobsbawn e Mattoso, op.cit. E também Piore e Sabel, *The Second Industrial Divide*, especialmente cap. VII.

conflitos de classe. Alternativas como a microeletrônica, novas técnicas de organização do trabalho, transporte de plantas, etc. foram surgindo, proporcionando ao capital uma menor dependência em relação ao trabalho, bem como um maior número de opções estratégicas. Percebe-se assim que diante do esgotamento de um padrão, historicamente datado e virtuoso, o capital, através dos investidores, não hesita em buscar novas formas de garantir o seu processo de valorização. Estas utilizaram a mais nova tecnologia, bem como o trabalho superexplorado de crianças e mulheres miseráveis de Bangladesh.

O que é mais importante assinalar é que a busca de soluções para a estagnação econômica não se deu necessariamente com o auxílio do Estado Nacional, não foram estes os responsáveis diretos por buscar formas de atenuação da crise sistêmica da economia.¹⁰ As grandes corporações variaram grandemente suas estratégias de acumulação e a localização fragmentada de sua produção, analisando condições políticas, geográficas e de mercado para suas transposições, sem que o Estado interventor pudesse efetivamente impedir tal movimentação.

Assim, nos parecem contraditórias duas afirmações de Habermas, a primeira de que o capitalismo não pode viver sem o Estado Social e a segunda de que o Estado Social, devido ao seu sucesso, garantindo níveis salariais para os trabalhadores, entre outras coisas, acabou desestimulando o investimento dos capitalistas, que abandonaram os países de maior Welfare State em busca de outros locais mais lucrativos para a valorização de seus capitais. Ora, se o capitalismo não pode prescindir do Estado interventor, então como pode promover uma estratégia de acumulação

¹⁰O que não significa dizer que as empresas e corporações não se valham mais de benefícios e proteções que os Estados possam lhes oferecer. Significa, sim, dizer que estas corporações passam a ter uma força estratégica que faz com que estes mesmos Estados tenham cada vez menos capacidade de exigir contrapartidas em termos de salários e outros benefícios em troca de suas ações que visam facilitar o processo de acumulação destas mesmas empresas.

para além das fronteiras do mesmo e sem o seu auxílio? E como, por consequência, foi à bancarrota este mesmo Estado interventor, do qual o capitalismo não pode prescindir? Se a sua segunda afirmativa está correta, então a primeira está errada. Além disso, se uma crise de legitimação seria esperada assim que o Estado não fosse mais capaz de prover expectativas que se levantam com o valor disponível ou com recompensas conforme o sistema, como explicar o avanço neoliberal, com as vitórias de Ronald Reagan e Margareth Thatcher? E o conseqüente desmantelamento do sistema de bem-estar, a repressão sindical, a diminuição da intervenção estatal?

Diante disto, quais teriam sido os desenvolvimentos daquelas esferas de motivação disfuncionais ao capitalismo que “tenderiam” a instaurar uma crise motivacional? Acredito que Habermas, já em 1982, na *Teoria da Ação Comunicativa*, concordava com seus críticos, apontando para o fato de que talvez o processo de fragmentação sistêmica do mercado de trabalho e a “fragmentação da consciência” podem impedir a deflagração de uma crise motivacional. Esses processos disfuncionais teriam assim se restringido a nichos fragmentados sem ter conseguido ascender à consciência pública, em um sentido mais amplo.

A questão que coloco é sobre os padrões de aceitação e motivação colocados por Habermas; apoio-me nas críticas elaboradas tanto por McCarthy (1984) quanto por Held (1982) sobre a posição de Habermas, em CLCT, a respeito de aceitação não racional de decisões ou aceitação como expressão de um consenso racional, que talvez seja demasiado abstrata e ampla para captar certos padrões de motivação operantes. Assim, por que não admitir que alguém, mesmo que analisando racionalmente uma decisão que não ache correta a aceite pelo motivo, pela razão, de que nada melhor parece praticamente possível nas circunstâncias dadas. Ou ainda porque assumir certo padrão de orientação diante de atitudes decisórias pode lhe ser benéfico, ainda que em prejuízo de ou-

tros (vide corporativismos).¹¹ Desta maneira, como coloca McCarthy (1993, p.435):

“As apelações às evidentes imperfeições da condição humana, a importância do pássaro na mão ao invés de cem no céu... não parecem estar excluídas nem pelas considerações sistemáticas de Habermas (pois têm, ou facilmente podem receber uma forma universalista) nem pelos seus argumentos empíricos (pois pelo momento parecem ter ao menos tanta capacidade de formar motivos como a ética comunicativa e os temas culturais)”.

Isto tudo estaria apontando para como se poderia estar gestando outras formas de aceitação dos processos decisórios, que fossem funcionais também para a persistência do sistema, não ocorrendo assim uma crise de legitimação. Held (1982) vai mais longe ainda e pergunta: seria a questão da legitimação o ponto fundamental para explicar a permanência de uma dada estrutura social?

“a integração social, quando associada a um sentido compartilhado de merecimento de uma ordem política em ser reconhecida (sua legitimidade), não é condição necessária para qualquer sociedade relativamente estável...O importante não é a aprovação da maioria dos membros da sociedade...mas a aprovação dos grupos dominantes”.

É interessante notar, como já na *Teoria da Ação Comunicativa* o autor parece perder a ênfase que antes colocava na força do desenvolvimento destas esferas de motivação disfuncionais ao sistema de legitimação: seu texto vai assumindo progressivamente – o que se acentua em “A Nova Intransparência” –, um caráter de recomendação programática do que deve ser feito a respeito da colonização do mundo da vida, perdendo

¹¹Embora não seja objetivo deste texto, gostaríamos de ressaltar que um exame da teoria da escolha racional e da teoria dos jogos seria extremamente pertinente para ampliar a concepção dos sistemas motivacionais de tomada de decisões individuais.

a ênfase predictiva¹² que se encontra em *Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*.

Acredito que fica claro em um dos últimos artigos de Habermas, “O Estado-Nação frente aos Desafios da Globalização” (1995) a percepção do fato de que o sistema político, o Estado, que antes (Habermas, 1980) foi visto como um elemento complementar, funcional e indispensável para o capitalismo, vai perdendo cada vez mais a sua capacidade de intervenção e direção do processo econômico. Neste artigo de 1995 o autor coloca claramente que o perigo dos Estados-Nação é o fato de que à idéia de Nação, construída artificialmente e unida à idéia de estado moderno, tem um componente republicano democrático e um componente simbólico tradicional vinculado à idéia de uma comunidade de origem. Quer dizer, um componente emancipatório e outro tradicional, vinculado a solidariedades de grupo não baseadas na moral universalista burguesa, passível de justificação discursiva.

A tensão se instalaria, quando por motivos vários, desde a multiplicação de subculturas até as crises econômicas, se rompesse o laço de homogeneidade fundado na república devido a reivindicações de grupos que requeririam um tratamento diferencial em função de diferenciações alegadas no plano da origem da comunidade, a “origem simbólica”. Aqui Habermas afirma que sem um dado estágio de provimento das necessidades materiais e sociais básicas, a solidariedade pautada na moral universalista e na ética comunicativa, base de uma cidadania democrática, sofre sérios danos. “Minha suspeita é que uma cultura política liberal só pode manter unida uma sociedade multicultural quando a cidadania democrática se mostra vantajosa não apenas em termos de direitos liberais e políticos, mas também de direitos culturais e sociais” (1995, p.97). Afirma que, porém, as condições onde isto foi possível, as condições do

¹²Como aponta McCarthy, op.cit., p. 435.

Welfare State do pós-segunda guerra, onde se gestou a pacificação dos antagonismos de classe, já não existem mais.

Assim os progressos em favor dos direitos básicos, dos serviços do Welfare State que teriam criado condições para que “os próprios cidadãos pudessem perceber cada vez mais a importância da prioridade que a Nação real de pessoas diferentes deve preservar contra a imagem naturalista de uma nação homogênea” (Habermas, 1995, p.98) teriam estagnado e em muito se perdido. Para entender como isto aconteceu, é preciso analisar o processo de globalização. O autor acredita que o Estado-Nação criou condições para a idéia republicana de uma comunidade influenciando sobre si mesma de maneira articulada e institucionalizada. “Hoje, porém, a globalização daquelas mesmas tendências que originalmente produziram o Estado-Nação põem sua soberania em questão” (Habermas, 1995, p.99). Isto porque a legislação e a administração nacionais não têm mais impacto e controle efetivo sobre as corporações transnacionais e suas decisões de investimento. Isto levaria os governos nacionais a “fomentar a modernização de suas economias”. Uma das conseqüências imediatas seria que os governos estariam adaptando seus sistemas de bem-estar social aos “imperativos” da competitividade, o que faria com que as fontes de solidariedade social minguassem ainda mais.

Estas atitudes de recolhimento dos sistemas de bem-estar não poderiam contudo ser feitas sem mazelas. As “sub-classes” estariam proliferando, sendo que uma comunidade política não pode descartar simplesmente uma parte de seus membros sem que ocorram conseqüências patológicas. A tensão social, os guetos e o aumento da violência seriam as conseqüências mais imediatas. A conseqüência de médio prazo seria a perda de legitimação da cidadania democrática, pois a segregação de minorias traz uma erosão da moralidade.

“Decisões formalmente corretas, que refletem o anseio de status e autodefesa xenofóbica de classes médias ameaçadas, terminarão por mi-

nar a legitimidade dos procedimentos e instituições do Estado constitucional. Nessa marcha, o próprio feito da integração social por meio da participação política dos cidadãos será desperdiçado” (Habermas, 1995, p.100).

Aqui, parece que os anteriormente colocados motivos disfuncionais do sistema sócio-cultural não só não estão levando a uma crise de legitimação, como o próprio procedimento institucional no qual se basearia uma ética comunicativa está em perigo. Até mesmo a idéia de que o Estado de Bem-Estar é uma experiência da qual o capitalismo não pode prescindir fica claramente abalada pela própria ordem que dá a seus argumentos. Desta maneira, acredito que as próprias análises concretas do autor, pouco a pouco vão deixando claro que a relação do Estado com a economia no capitalismo assumiram durante o capitalismo avançado, não rigorosamente periodizado por Habermas, um compromisso, ou um padrão virtuoso numa dada circunstância histórica, o que, contudo, não pode ser entendido como uma condição estrutural constante.

Fica difícil dizer, então, que a atuação do Estado visando cobrir hiatos funcionais do sistema econômico seja algo contínuo e estrutural, da qual o capitalismo não tem mais condições de prescindir, já que não pode resolver os problemas de crises econômicas sem a intervenção direta e maciça do Estado. A globalização e a extrema autonomia das corporações diante dos Estados Nacionais colocou esta posição teórica em xeque.

Com ela também viu-se em xeque a tese de que o capitalismo não poderia mais criar padrões de motivação e aceitação de decisões através de orientações privatistas, bem como a idéia de que tendencialmente ocorreria um crescimento no sistema sócio-cultural de esferas de motivação racionais pautadas em uma ética do discurso racional. Estas esferas tenderam a se fixar em nichos muito específicos e, como coloca o próprio Habermas, os antigos padrões de privatismo parecem ser passíveis de substituição via segmentação sistêmica do mercado de trabalho e

fragmentação das consciências de maneira tal que “diminui a necessidade de um acordo garantido normativamente ou alcançado comunicativamente, e aumenta o escopo da tolerância com respeito às atitudes meramente instrumentais, a indiferença ou o cinismo”.¹³

Acredito que estas duas dificuldades estariam por ressaltar certos problemas do instrumental teórico construído pelo autor, apontando para a necessidade de se tomar as condições objetivas de confronto e/ou consenso entre capital, trabalho e Estado, com suas respectivas possibilidades estratégicas, em cada momento histórico dado, como fundamentais para se entender a crise de um sistema, sua perpetuação ou transformação. Se esta colocação está correta, então a relação entre capital, trabalho e estado durante o “período de ouro” (1945-73) do capitalismo só poderá ser devidamente entendida através da análise das condições estratégicas de ação de cada um dos três elementos dentro de uma conjuntura histórica específica. O mesmo se pode dizer tanto a respeito da crise do Welfare State quanto da crise do Estado-Nação.

Finalizando, é necessário ressaltar que dos dois pressupostos teóricos do autor aqui analisados, o segundo, a respeito da crise motivacional do sistema sócio-cultural, sempre foi colocado como uma tendência possível, ainda que de forma predictiva, o que por certeza não desqualifica as análises de Habermas, uma vez que previsões são sempre uma zona cinzenta para a ciência. Já o primeiro pressuposto, a respeito da impossibilidade do capitalismo resolver suas crises sistêmicas sem a intervenção do Estado, tem um caráter mais estrutural, muito embora nos pareça que o próprio autor em suas análises concretas já tenha, ao menos, relativizado esta posição em prol de uma visão mais histórica da questão. Contudo, nenhuma destas duas críticas, uma vez válidas, tornam menos corretas e valorosas as suas sugestões em prol de uma reorganização de um espaço público através de uma comunicação racional livre de dominação.

¹³Habermas, J. *Habermas: Critical Debates*. In: Held, D. & Thompson, J. (orgs.).

Talvez, infelizmente, só apontem para a maior dificuldade deste mesmo projeto hoje, diante do desenvolvimento avassalador e ainda mais danoso que o processo de globalização vem representando para parcelas crescentes da humanidade.

ABSTRACT: This article aims to analyse the structure of habermas's theory in and his conceptual instruments to the study of advanced capitalism in the "Legitimation Crises". Discussing about operational difficulties that this conceptual instruments may present to the study of two empirical cases: the crises of Welfare State and the crises of State-Nation.

The first objective is investigate in what way the utilization of this conceptual instruments is effective in the analyses of this cases, done by the autor. Following that, we put some critics about certain difficulties that theoretical construction of the autor about the structures of advanced capitalism may present, trying to demonstrate his own empirical analyses points in this direction.

KEYWORDS: Habermas, Advanced Capitalism, Welfare State, State Nation

BIBLIOGRAFIA

HABERMAS, J. *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

_____. A Nova Intransparência. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, São Paulo, setembro de 1987.

_____. *Técnica e Ciência como Ideologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

_____. *Teoría de La Acción Comunicativa*. Buenos Aires: Taurus, 1990.

_____. O Estado-Nação europeu frente aos desafios da globalização. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 43, São Paulo, novembro de 1995.

HARVEY, D. *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

HELD, D. *Habermas: Critical Debates*. Held, D. & Thompson, J. (orgs.) Cambridge: MIT Press, 1982.

- HOBSBAWN, E. *A Era dos Extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- INGRAM, D. *Habermas e a Dialética da Razão*. Brasília: UnB, 1987.
- LIPIETZ, A. *Miragens e Milagres. A industrialização no Terceiro Mundo*. São Paulo: Nobel, 1988.
- MATTOSO, J. *A Desordem do Trabalho*. São Paulo: Scritta, 1995.
- MCCARTHY. *La Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- PRZEWORSKI, A. *Estado e Economia no Capitalismo*. Rio de Janeiro: Re-lume-Dumará, 1995.
- SABEL, C. & Piore, M. *The Second Industrial Divide*. Nova York: Basic Books, 1984.

JURIDIFICAÇÃO E DESJURIDIFICAÇÃO EM HABERMAS

Celso F. Rocha de Barros

RESUMO: O Direito é uma entidade conceitual singular dentro da obra de Habermas: por um lado, ele é uma mediação entre sistema e mundo da vida; por outro, ele articula questões que constituem o background social da *Teoria da Ação Comunicativa*, como a crise do Welfare State e a Crítica pós-estruturalista da Razão. Neste artigo procuramos comparar duas intervenções de Habermas sobre o Direito: a análise da juridificação na *Teoria da Ação Comunicativa* e a discussão sobre a desformalização da lei nas *Tanner Lectures*. Como conclusão, reafirmamos a importância e a singularidade da discussão sobre o Direito, e procuramos ligá-la à discussão sobre a globalização.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; Direito; desformalização; juridificação; globalização.

Com a publicação de *Between Facts and Norms*,¹ finalmente os leitores de Habermas podem contar com uma apresentação sistemática das teses habermasianas sobre o Direito Moderno. O objetivo deste texto é oferecer uma demonstração da importância teórica da problemática do Direito para o desenvolvimento da teoria social habermasiana, bem como para o de seus desdobramentos normativos, a partir de textos anteriores a esta obra.

¹*Between Facts and Norms* é o título em inglês que aparece em algumas resenhas recentes; no entanto, este livro não havia sido traduzido para o inglês até o envio deste artigo para publicação.

Inicialmente apresentaremos as duas tematizações mais conhecidas do Direito na obra de Habermas: a crítica da juridificação na *Teoria da Ação Comunicativa* e a análise da desformalização da Lei no Welfare State desenvolvida nas *Tanner Lectures*. Como conclusão, procuraremos demonstrar que a posição singular do Direito dentro da teoria habermasiana dá a estas análises o status de entradas privilegiadas para certos problemas caros a Habermas.

Não é o nosso objetivo aqui discutir questões clássicas da Teoria do Direito. Isto se deve a uma série de fatores, mas o principal é que esses problemas são colocados apenas implicitamente nas obras aqui analisadas. Habermas dedicou um livro especificamente à questão do Direito, em que esperamos encontrar estas questões mais claramente discutidas. No entanto, esta obra só se encontra disponível em alemão. Desta forma, nos abstermos de discutir pontos ainda não claramente formulados, pois eventuais discordâncias não poderiam ser claramente discutidas.

1. A JURIDIFICAÇÃO DENTRO DA *TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA*

A Teoria da Modernidade desenvolvida na *Teoria da Ação Comunicativa* (Habermas, 1987) pode ser descrita, de maneira apressada, como se segue: uma apropriação crítica da análise weberiana segundo uma perspectiva que insere a análise marxista frankfurtiana no quadro de uma teoria da comunicação que enfatiza o potencial democrático da conduta racional; e a contraposição desta reformulação ao pesadelo weberiano-frankfurtiano de um mundo totalmente administrado, personificado na teoria dos sistemas. O conflito termina com o diagnóstico de um impasse, e a proposição de uma solução democratizante radical.

Ao discutir a análise do processo de racionalização desenvolvido na cultura ocidental, Habermas adota uma perspectiva evolucionária de

tipo específico: trata-se de descrever uma história *interna*² da razão. Admitindo que não se pode comparar as visões de mundo segundo suas racionalidades internas, sustenta contudo que há visões de mundo que favorecem procedimentos racionais;³ há várias formulações desta tese na *Teoria*: em termos estritamente estruturalistas, isto é, através da comparação entre o pensamento mítico e o pensamento racional; em termos popperianos, diferenciando-se sociedades abertas e fechadas; em termos de autonomia entre sistema e mundo da vida; em analogia com a psicologia do desenvolvimento, etc.; em função de nosso interesse específico, centraremos nossa atenção no desenvolvimento das moralidades e no desacoplamento entre sistema e mundo da vida.

Segundo Ingram (1987, p.144), pode-se estabelecer uma analogia entre os estágios do desenvolvimento moral e os estágios do desenvolvimento da competência comunicativa. Para Mead, este último se dá em três estágios:⁴ no primeiro, os papéis de quem ouve e de quem fala são definidos exclusivamente em referência a situações concretas, como por exemplo, na maioria das situações que envolvem a criança e seus pais. No segundo, adquire-se uma noção de identidade étnica, nacional ou

²Essa distinção é importante na medida em que diferencia a perspectiva habermasiana, por exemplo, da adotada por Michel Foucault, que aliás é quem introduz a distinção entre história interna da verdade (que se coloca do ponto de vista de desenvolvimentos cognitivos, como na história da ciência) e história externa da verdade (que procura as lutas sociais em cujo contexto se dá a produção dos saberes, concebendo, como Nietzsche, a verdade como “uma fâsca entre duas espadas”). No entanto, a distinção não deve ser levada longe demais, pois Habermas não limita sua análise ao aspecto cognitivo, mas associa, no sentido forte, esse desenvolvimento a um desenvolvimento moral. Para a apresentação desta distinção, ver Foucault (1996).

³Habermas (1987) define uma ação racional como aquela que levanta em seu favor uma pretensão de validade, seja em termos de adequação teórico-estratégica, seja em termos de adequação moral, seja em termos de sinceridade individual, pretensão esta que pode ser criticada por argumentos válidos.

⁴Deve-se refletir a respeito do status teórico destes estágios: se são etapas cronologicamente necessárias ou tipos ideais que na realidade podem se sobrepor: isso é importante na medida em que podemos nos perguntar, por exemplo, sobre as possibilidades de fenômenos morais pré-convencionais ou convencionais ocorrerem na modernidade.

cosmopolita, mas estas noções são atribuídas ao indivíduo pelos outros. No terceiro, através da aquisição de responsabilidade sobre sua própria identidade, o adolescente pode enfim assumir uma postura reflexiva – crítica – com relação aos papéis assumidos.

Analogamente, o desenvolvimento moral passa por três estágios: o *pré-convencional*, baseado no sistema organizativo do parentesco, organiza-se em termos de obediência e punição ou segundo o princípio de reciprocidade imediata. Não há autoridade formalmente constituída: a arbitragem visa apenas restaurar uma situação anterior (e.g., estabelecer uma indenização por um dano causado), e não se baseia em um compromisso entre as partes no sentido de acatar a decisão do árbitro seja qual for. Em outros termos, o objetivo do procedimento jurídico é compensar as conseqüências da ação (através de procedimentos rituais de reparação ou vingança), e não julgar sua moralidade. No segundo estágio, o *convencional*, a moralidade das ações já é julgada independentemente das conseqüências, e normalmente referida ao crime contra o soberano. No terceiro, o *pós-convencional*, a atitude reflexiva com relação às normas sociais é institucionalizada através da formalização jurídica, que confere às normas sociais o status de leis democraticamente instituídas e questionáveis segundo procedimentos pré-definidos, ao mesmo tempo em que enraíza o sistema legal em uma moralidade altamente favorável ao desenvolvimento racional, em que os valores da autonomia e a ética da comunicação legitimam a estrutura de poder.

Os autores da Escola de Frankfurt enfatizaram em suas análises o quanto esse desenvolvimento ideal havia sido distorcido pelo desenvolvimento do capitalismo, do estado burocrático e da indústria cultural. Em conseqüência destes fenômenos as decisões políticas são cada vez mais transferidas da esfera pública para órgãos burocráticos, a autonomia artística é sacrificada em favor do mercado e a criatividade individual é submetida à disciplina da produção de massa.

Habermas chama a atenção, em seu debate com Foucault,⁵ para uma questão que deve ser colocada a quem quer que se proponha fazer considerações de tipo frankfurtiano: de que ponto de vista podemos nos colocar para criticar a razão sem recorrer a valores reacionários? Pois tanto a democracia – que é contraposta ao Estado burocrático – quanto as utopias de libertação do trabalho – que baseiam a crítica do capitalismo – quanto a arte romântica – que se opõe à massificação cultural – só se desenvolveram na sociedade ocidental, como conseqüências diretas do processo de racionalização. Assim, se é verdade que a razão pode voltar-se contra si mesma e tornar-se totalitária (Habermas não nega essa possibilidade), só ela pode ser democrática, em conseqüência dos desenvolvimentos pós-convencionais e ético-comunicativos descritos acima. Os fenômenos criticados pelos frankfurtianos devem ser encarados como desenvolvimentos particulares da racionalização social, como a história externa da racionalidade, isto é, como distorções causadas pelo meio social em que este processo se desenvolveu, a saber, o capitalismo tardio.⁶ Apesar de estarem equipados com um instrumental marxista que lhes permitiu identificar esta relação, os frankfurtianos se mantiveram presos a uma descrição da racionalização em termos weberianos, o que os impediu de perceber o potencial democrático da racionalização.

Weber analisou o processo de racionalização em praticamente todas as esferas da sociedade ocidental, e se colocou como motivo central de sua obra a pesquisa da peculiaridade desta sociedade que a fez ser o único palco destes desenvolvimentos.

Em seus estudos sobre a ética econômica das religiões universais, Weber compara o cristianismo, o budismo e o confucionismo segundo os seguintes critérios: a atitude frente ao mundo material (negação ou afirmação) e o caráter mais ou menos personalizado da divindade (Deus

⁵Para uma apresentação deste debate, ver Kelley (1994).

⁶Para uma apresentação do conceito de capitalismo tardio, ver Habermas (1994).

como pessoa ou como ordem cósmica impessoal); sob esta perspectiva, o cristianismo favorece a racionalização na medida em que é um dever perante Deus (com quem se faz um pacto) ganhar controle sobre o mundo (que é visto como um fruto da queda, esperando a redenção pela cristandade). A atitude meramente negativa perante ao mundo pode implicar em fuga (como no budismo); uma atitude afirmativa com relação ao mundo, como a do confucionismo, produz uma ética de adaptação; é somente a combinação singular judaico-cristã que favorece a racionalização. Habermas aceita esta análise em suas linhas gerais, mas critica Weber por não considerar a cultura grega em suas análises, uma vez que esta serviria tanto para enfatizar a importância da intuição teórica na racionalização quanto como exemplo da insuficiência, no que concerne às condições necessárias à racionalização, de uma concepção personalista de Deus (que pode implicar em adesão incondicional à vida, como nos gregos).

O momento em que esta ética religiosa atinge o ápice de seu potencial racionalizante é o protestantismo, quando a doutrina da predestinação de Calvino proclama a separação entre os atos virtuosos em vida e a salvação; ao mesmo tempo, fornece um critério para reconhecer quem são os predestinados: o sucesso material nesta vida; o desprezo pela caridade, a valorização do trabalho por si mesmo e não apenas pelos bens que pode proporcionar, foram valores importantíssimos na formação do espírito empresarial moderno. Mas Weber afirma, na conclusão de seu estudo sobre a ética protestante, que o desenvolvimento posterior do capitalismo tornou o protestantismo desnecessário (funcionalmente?), e criou mecanismos (sistêmicos?) que permitem a autoreprodução capitalista. Neste contexto, Weber temia um esvaziamento da modernidade de qualquer caráter moral, e o predomínio dos “especialistas sem espírito” e dos “sensualistas sem coração” (Weber, 1989, p.131).

Segundo Habermas, esta análise tem o mérito de colocar corretamente o principal problema da época: a submersão dos valores dentro do sistema econômico e administrativo. Mas seu excessivo pessimismo

era devido à exclusão analítica de alguns aspectos importantes: por um lado, do fato de que a razão tem, intrinsecamente, um potencial democratizante e se enraíza em certos valores pós-convencionais; por outro, que os fenômenos descritos por Weber eram devidos a encarnações específicas da racionalização no momento de constituição do capitalismo tardio.

Durkheim já havia afirmado que a sociedade em que os indivíduos se associam livremente por contratos não está solta no vazio moral, mas também enraíza-se em valores que fazem com que, por exemplo, os contratos sejam honrados. A teoria da comunicação de Mead, por outro lado, supõe um certo *conjunto de significados* que não é problematizado na discussão e que, por isso, possibilitam o agir comunicativo. Este é o momento em que Habermas introduz as noções de *Sistema e Mundo da Vida*, bases de sua conceituação do mundo moderno. Segundo Ingram

“(...) o sistema integra diversas atividades, de acordo com os objetos de adaptação à sobrevivência econômica e política, mediante a regulação das conseqüências não-pretendidas da ação estratégica por mecanismos de mercado ou burocráticos que limitam o escopo das decisões voluntárias. O mundo vivo, de outro lado, contribui para manter a identidade social e do indivíduo ao organizar a ação em torno de interesses compartilhados, de modo a alcançar um acordo sobre títulos de validade que são criticáveis” (Ingram, 1987, p.153).

É característico de uma sociedade racional que os sistemas produtivo e administrativo se autonomizem frente à tradição. Em sociedades de moralidade convencional as atividades relacionadas à reprodução material e à administração política se encontram imersas na tradição. É uma condição do progresso técnico e da administração formal que estas considerações morais sejam deixadas de lado. Assim, o sistema econômico e o sistema administrativo (intimamente ligados no capitalismo tardio) se autonomizam. Isto não implica, no entanto, que estes sistemas passem

a existir no “vazio moral”. Ao mesmo tempo que o sistema, autonomiza-se um mundo da vida (aquilo que não se problematiza em uma discussão por ser o consenso mínimo que a possibilita) racionalizado, isto é, a moralidade torna-se pós-convencional.⁷

Essa interpretação dual da sociedade moderna não é, no entanto, livre de dificuldades. Ingram critica Habermas por sua

“tendência a identificar cada um dos termos com instituições determinadas (...). O mundo vivo e o sistema são vistos como pertencentes a reinos da sociedade absolutamente separados: as famílias e as esferas de acesso público – cultural, social e político – ao mundo vivo; as empresas e os órgãos do Estado ao sistema.

As muitas dificuldades trazidas por essa interpretação derivam do fato de que o mundo vivo e o sistema têm a ver com reinos absolutamente distintos. No entanto, está claro que não se pode dissociar as funções reprodutivas materiais da família, ou as funções reprodutivas simbólicas da comunidade empresarial” (Ingram, 1987, p.153).

Ora, sob este ponto de vista, a discussão sobre o Direito é interessante na medida em que o Direito é considerado por Habermas *o momento do enraizamento do sistema no mundo da vida*. A discussão, presente no final da *Teoria da Ação Comunicativa*, sobre a juridificação dá margem a novas discussões, que podem relativizar a idéia de separação estanque entre as duas esferas.

Habermas retoma a discussão weberiana da perda de sentido, bem como a discussão marxista a respeito da reificação, como *colonização do mundo da vida*, ou seja, o momento em que os *media*⁸ reguladores do sistema passam a regular também a produção de sentido. A indústria cultu-

⁷É esta moralidade que garante, por exemplo, o respeito aos contratos firmados, ao mesmo tempo em que permite ao movimento operário levantar críticas à forma do contrato.

⁸Os media são, para Parsons e a sociologia sistêmica, elementos impessoais de regulação sistêmica, como o dinheiro e o poder.

ral seria um exemplo de colonização do mundo da vida; mas o exemplo desenvolvido por Habermas no final do livro é extremamente significativo para nossos propósitos: a *juridificação*.

Segundo sua análise, o Direito, que é o enraizamento do sistema no mundo da vida, o é enquanto *instituição*, que, como veremos no tópico seguinte, só pode se autonomizar na presença de instituições democráticas. Mas ele também é *media*,⁹ e assim provoca a colonização do mundo da vida ao atomizar os indivíduos frente ao Estado, quando codifica suas relações dentro de mecanismos burocráticos de decisão e nega assim a situação ideal de comunicação que pressupõe os participantes se relacionando e livres da ação do poder. Um exemplo desta colonização seria a formação de um Direito de família que não tem como se furtar de raciocinar em termos de imperativos funcionais, como podemos ver no exemplo das decisões relativas à guarda de crianças em caso de divórcio: a pesquisa empírica mostra que o bem-estar material da criança é muito mais valorizado do que seu bem-estar psicológico; a alternativa de deixar a decisão a cargo de psicólogos traz em si outra dificuldade: submete a vida familiar a um tipo de decisão técnica característica da burocracia. Desta forma, esvazia-se a família enquanto espaço de comunicação e socialização.

Neste ponto parecemos estar próximos das análises de cunho pós-estruturalista semelhante às de Foucault: poderíamos colocar a questão em termos de transferência de poder da figura do pai para a administração impessoal do Estado. Além do mais, algumas formulações de Habermas poderiam sugerir que o Direito é apenas um dispositivo de poder, a ser criticado em nome de reivindicações de caráter comunitário. No entanto, como veremos no tópico a seguir, a visão de Habermas é um pouco mais complexa: ele reconhece que se pode sacrificar a forma-

⁹Nossa análise subsequente não vai se aprofundar na distinção entre o Direito enquanto *media* e enquanto *instituição*, visto que em entrevista recente, Habermas sugere a necessidade de sua revisão (Habermas, 1995).

lização da lei em favor de reivindicações de caráter comunitário; mas estabelece como limite a essa desformalização os princípios da moral pós-convencional.

2. A DESJURIDIFICAÇÃO NAS *TANNER LECTURES*¹⁰

Ao mesmo tempo em que temia os perigos da racionalização, Weber se colocava contra o que chamava de *materialização do Direito*, um processo iniciado com a constituição do Estado interventor característico do capitalismo moderno, que por um lado intervém ativamente na economia através de mecanismos variados e por outro compensa as desigualdades distributivas provocadas pelos mecanismos de mercado através de políticas de bem-estar. Weber tem como referência positiva o Estado Liberal Clássico: uma legislação coerente e clara (formal), elaborada e administrada por experts, garante a previsibilidade das ações individuais. Este modelo é claramente o do Direito Civil orientando a formulação de contratos na atividade empresarial, mas uma associação mecânica entre Direito formal e interesse capitalista é problemática, como frisou, por exemplo, Neumann.¹¹ O novo Estado interventor coloca em

¹⁰As *Tanner Lectures* constituem duas palestras proferidas por Habermas com os títulos "How is Legitimacy Possible on the Basis of Legality?" e "On the idea of the Rule of Law"; curiosamente, as palestras têm exatamente a mesma estrutura da *Teoria*: uma crítica a Weber a partir da afirmação de uma moralidade pós-convencional; e uma crítica à teoria dos sistemas baseada nesta mesma idéia. No entanto, a relação entre sistema e mundo da vida são concebidas de maneira bem diferentes no final da exposição. Para este trabalho, contamos com uma versão manuscrita com o título de *Law and Morality: two lectures*, em 1988, ano de elaboração do artigo de Scheuerman, os dois textos estavam para ser publicados com o nome de *Tanner Lectures*.

¹¹F. Neumann foi um teórico político de inspiração frankfurtiana. Sua análise do sistema político nazista levou-o a criticar severamente a desformalização do Direito; identificando ao Direito formal possibilidades de garantia da autonomia individual, propõe a radicalização da formalização no sentido de colocar em xeque as assimetrias sociais características do capitalismo. Para uma comparação entre Habermas e Neumann, ver Scheuerman (1988 e 1994).

xeque estes princípios na medida em que estabelece figuras legais como “interesse nacional” ou “justiça social” para justificar intervenções contingentes. Estas figuras são suficientemente vagas para assegurar alto grau de capacidade discricionária ao legislador e ao jurista, ameaçando-se assim o princípio da previsibilidade. Novamente não podemos identificar a crítica da desformalização exclusivamente com o interesse capitalista: entre os proponentes da desformalização estavam teóricos do nazismo, para quem o estado não precisava de leis, mas sim de *medidas*. Assim, devemos levar a sério a afirmação de que a formalização da lei é uma garantia da liberdade; no entanto, devemos reconhecer que o Welfare State proporcionou conquistas inéditas em termos de solidariedade social. Uma maneira de abordar a questão seria colocá-la nos seguintes termos: ou devemos abandonar os princípios do autogoverno democrático, ou a idéia de Direito. A argumentação de Habermas vai no sentido de mostrar que há uma formulação alternativa para esta questão, a saber: em que contexto a desformalização da lei serve aos princípios da moral pós-convenção? Isto é, o quanto de formalização é necessário à democracia, e o quanto de moralidade é necessário à Lei?

A idéia da desformalização tem sido confirmada por desenvolvimentos recentes, de natureza diferente das “medidas” do Estado regulador da época de Weber. Entre eles poderíamos citar: a *reflexividade* das leis, que delega aos contendentes competência negociativa, como se verifica em acordos jurídicos informais e negociações coletivas; a *marginalização*, que faz com que a capacidade da lei se tornar um vínculo social forte seja reduzida; a ação de *imperativos funcionais* (relacionados às necessidades do mercado ou do Estado), que se impõe sobre a atividade jurídica, sem necessariamente se integrar em um programa conscientemente elaborado, e que submete as atividades jurídicas e legislativas a necessidades do mercado ou da burocracia; e *conflitos entre moralidade e a lei positiva*, que se relaciona a uma reivindicação mais intensa de legitimidade da lei e à

contraposição entre a lei positiva e uma lei “correta”, como nos casos de desobediência civil.¹²

Seguindo sua orientação geral de opor racionalidade formal a racionalidade substantiva, Weber se recusa a admitir um fundamento moral para a lei racional. No entanto, Habermas irá demonstrar que isto pode esvaziar o conceito de dominação legal, na medida em que as tentativas de Weber de derivar a legitimidade da legalidade exclusivamente de suas características formais tem escassa possibilidades de sucesso: uma breve olhada nos fortíssimos movimentos de trabalhadores do século XIX mostra que o Estado Burguês clássico tem grandes dificuldades de se legitimar por si só.

Habermas procura demonstrar que a legalidade só pode se legitimar através de seu enraizamento em uma moralidade pós-convencional, e, portanto, reflexiva: por um lado, através de uma racionalidade procedimental que garante que os princípios da democracia sejam respeitados no momento de elaboração legislativa, e que os argumentos apresentados nestas discussões reivindiquem para si validade universal; por outro, que nas discussões jurídicas a situação ideal de uma comunicação livre de poder seja um pressuposto, que se distribua igualmente o ônus da prova e as obrigações de justificação e que a aplicação das normas seja sensível ao contexto.

Habermas cita três teorias já formuladas que se baseiam na justificação pelo procedimento, sem discuti-las: a de Rawls (contratualista), a de Kohlberg (baseado no conceito de “role-taking” de Mead) e a de Habermas e Apel, que sustentam que a argumentação moral é o procedimento adequado à formação de vontades racionais; no entanto, acrescenta:

“Entretanto, essas abordagens devem se perguntar se suas formas de questionamento não são irremediavelmente ingênuas, tendo em vista a

¹²Para uma análise da desobediência civil, ver Habermas (1988).

*complexidade rapidamente crescente de nossa sociedade. Se nós considerarmos a crítica desenvolvida pelo Realismo Legal e hoje radicalizada pelos Critical Legal Studies, toda investigação normativa que observa o Primado da Lei de uma perspectiva interna e, por assim dizer, toma-lhe ao pé da letra, parece cair em um idealismo impotente*¹³ (Habermas, s.d.).

Por isso, em sua palestra seguinte Habermas se desloca da perspectiva moral para a perspectiva da teoria social. Como de hábito, Habermas começa sua argumentação com uma crítica a Luhman. Segundo Habermas, a interpretação sistêmica da lei pode ser interpretada assim:

*“Primeiro, a qualidade deontológica das regras vinculantes é redefinido de tal forma que torna-se passível de uma análise puramente funcional. Segundo, o modelo positivista de Lei é traduzido no modelo funcionalista de um Sistema Legal que se diferenciu de outros subsistemas sociais e se tornou completamente autônomo. E terceiro, a legitimidade da legalidade é explicada como um tipo de sofisticada auto-ilusão requerida pela natureza paradoxal do código legal e alcançada pelos meios do próprio sistema legal”*¹⁴ (Habermas, s.d.).

A essência do argumento funcionalista consiste, portanto, em negar qualquer conteúdo de racionalidade ao sistema legal. A moralidade da lei torna-se apenas uma auto-ilusão requerida por necessidades sistêmi-

¹³ No original: “However, all of these approaches must face the question of whether their mode of questioning is not hopelessly naive in view of the rapidly growing complexity of our society. If we consider the critique developed by Legal realism and further radicalized today by Critical Legal Studies, every normative investigation that observes the rule of law from an internal perspective and, so to speak, takes it at its word, seems to fall into an impotent idealism.”

¹⁴ No original: “First, the deontological quality of binding rules is redefined so that it is amenable to a purely functional analysis. Second, the positivist interpretation of law is translated into the functionalist model of a legal system that has differentiated itself off from other social subsystems and became completely autonomous. And thirdly, the legitimacy of legality is explained as a kind of sophisticated self-deception required by the paradoxical nature of the legal code and achieved by the very means of the legal system itself.”

cas. Ora, a simples existência de movimentos de crítica ao direito como o *Critical Legal Studies*¹⁵ já torna esta hipótese implausível, a menos que se admita que o sistema é altamente ineficiente em reproduzir as condições de sua autonomia; Habermas redefine a autonomia da lei, em oposição à noção de sistema autopoiético, como um fenômeno que se desenvolve dentro das seguintes condições: desde que a lei não entre em contradição com o núcleo moral do sistema legal; e desde que as reivindicações extra-jurídicas que inevitavelmente entram em jogo durante o julgamento sejam levadas em conta exclusivamente em função de sua racionalidade.

Weber estava certo, portanto, ao derivar a legitimidade da lei de sua racionalidade. No entanto, esta não está na universalidade semântica das normas, mas no caráter universal dos procedimentos democráticos que instituem a lei e nos procedimentos jurídicos que distribuem igualmente ônus da prova e necessidades de autojustificação.¹⁶ O critério de julgamento da legislação é saber se todos os interessados participaram da elaboração da lei; o critério de julgamento para os procedimentos judiciais é saber se a situação foi corretamente contextualizada.¹⁷

Esta concepção procedimental da moralidade legitimadora do Direito moderno embasa-se historicamente, na medida em que podemos

¹⁵Critical Legal Studies (CLS): escola de pensamento jurídico que formulou uma severa crítica do sistema jurídico moderno a partir de uma série de estudos empíricos que demonstraram o quão pouco a realidade do sistema jurídico corresponde aos princípios que geralmente são utilizados para legitimá-lo. Para uma comparação entre um autor dos CLS e Habermas, ver Rasmussen (1988).

¹⁶Waarscher (1986) sugere que uma forma de tornar menos “idealizada” a discussão jurídica tal como é concebida por Habermas pode ser a utilização da “Nova Retórica” perelmaniana como ponto de partida para a construção da teoria da argumentação que Habermas repetidas vezes afirma necessária para a transposição de sua teoria da comunicação para o estudo de discussões concretas. Aceitando-se ou não a sugestão, o fato é que a ausência de tal teoria fragiliza bastante a teoria habermasiana frente a críticas que procuram demonstrar a inaplicabilidade da idéia de situação ideal de comunicação à realidade social marcada por antagonismos muitas vezes inconciliáveis.

¹⁷Ver a este respeito Apel (1990).

verificar a passagem de uma moralidade convencional para uma moralidade pós-convencional no rastro da substituição das doutrinas religiosas pelas doutrinas do Direito Natural na justificação do poder político. Estas doutrinas, no entanto, eram elas mesmas bastante carregadas de elementos metafísicos; quando estes são questionados, somente a forma do contrato, como ela aparece, por exemplo, em Rawls,¹⁸ resta como momento de legitimação moral e determinação de limites para o exercício do poder – como era a religião na moralidade convencional.

Este momento da indisponibilidade é condição para a separação entre o poder político e a lei. Daí que “Não pode haver Direito autônomo sem democracia” (Habermas, s.d., p.X). Chegamos a um ponto, portanto, em que a preservação da influência do mundo da vida torna-se ela mesma um imperativo sistêmico.

3. CONCLUSÃO: DO DIREITO À GLOBALIZAÇÃO

Assim, a análise das *Tanner Lectures* nos permite relativizar algumas das impressões que a análise habermasiana da juridificação pode ter suscitado. Como vimos, a lei pode e deve ser desformalizada quando isto é condição para a aplicação da moralidade pós-convencional. No entanto, essa mesma moralidade é o limite para esta desformalização, na medida em que se admite que o Direito (democraticamente instituído e pautado pelos princípios da moral procedimental), dado seu caráter de mediação *necessária* entre sistema e mundo da vida, é também uma garantia da autonomia dos espaços de discussão característicos do mundo da vida.

A noção de Direito ocupa, portanto, um lugar singular e ambíguo na teoria habermasiana: essa ambigüidade parecia ser acentuada pelo fato de que muitos dos casos concretos de juridificação são também casos de

¹⁸Para um esboço de comparação entre Habermas e Rawls, ver o texto de Berten em Van Parijs (1984).

desformalização (como no caso de programas de assistência a famílias carentes nos Estados Unidos). No entanto, a formulação habermasiana ganha em clareza quando percebemos que a moralidade pós-convencional é a chave para a resolução de um dos problemas mais frequentemente apontados em Habermas (em especial pelos adeptos do pós-estruturalismo): a tensão entre valores universalistas e direito à diferença. Simpson (1986) coloca a questão nos seguintes termos:

“Muito da preocupação com o status da particularidade no trabalho de Habermas centra-se em torno da idéia de que o privilégio dado aos interesses generalizáveis (...) ameaça extinguir a diversidade humana. (...) Essa conclusão seria necessariamente correta apenas se a noção habermasiana de interesses generalizáveis necessariamente implicasse um conteúdo substantivo (...) Mas isso é exatamente o que a teoria não permite. Ao invés disso, ele trata de um consenso sobre interesses generalizáveis alcançado sob condições ideais de diálogo, um consenso cujo conteúdo (...) não pode ser afirmado antecipadamente” (Simpson, 1986, p.331).¹⁹

Um bom exemplo desta idéia seria encontrado no exemplo da desformalização, quando um consenso democraticamente estabelecido (as leis) é modificado frente a um contexto particular:

“(...) algumas vezes uma norma deverá ser revisada para levar em conta um interesse concreto. (...) Se um (...) consenso racional sobre interesses generalizáveis é alterado para acomodar um interesse até então não expresso ou não reconhecido, então esse interesse recém-

¹⁹No original: “Much of the concern over the status of particularity in Habermas’s work centers about claims to the effect that the privileging of generalizable interests (...) only threatens to wipe out human diversity. (...) This conclusion would necessarily follow only if Habermas’s notion of generalizable interests necessarily implied a substantive content (...) But this is just what his theory will not allow. He speaks instead of a consensus over generalizable interests reached under conditions of ideal dialogue, a consensus whose content (...) cannot be stated in advance”.

reconhecido expande nossa visão do que é o humanamente universal"
(Simpson, 1986, p.332-333).²⁰

Por outro lado, quando a desformalização não é pautada pelos princípios da moral pós-convencional, ela pode ser interpretada como colonização do mundo da vida, como ação de mecanismos sistêmicos. Um exemplo disto seriam as novas formas de desformalização características do período de declínio do poder de intervenção dos Estados Nacionais e da transnacionalização da economia. Vale, portanto, relembrar a análise habermasiana da crise do Estado de bem estar-social e introduzir alguns de seus comentários recentes sobre a globalização:

Habermas aceita a periodização (genealogia?) do Estado moderno desenvolvida por Kirchmeier: com a crise do feudalismo e a ascensão do mercado, surge primeiro o Estado burguês ou civil em que, sob o absolutismo, instituem-se os princípios do Direito civil. Em seguida, a autoridade do executivo é ela mesma limitada na república constitucional; a esfera pública avança decisivamente com a constituição do estado democrático; em outro estágio, a democracia é instrumentalizada em nome de valores igualitários no sentido de se compensarem as desigualdades sociais produzidas no mercado, e forma-se o moderno Estado de bem-estar social (welfare state). É fácil perceber que o critério que orienta esta classificação não é a análise dos princípios estruturantes do aparato estatal, mas sim as lutas através das quais a moralidade de fundo do estado moderno é instrumentalizada em um ou outro sentido; é uma classificação do ponto de vista do mundo da vida.

Deste ponto de vista, deve-se reconhecer que, se por um lado, o Welfare State representa um avanço dos valores comunitários sobre a

²⁰No original: "(...)sometimes a norm will have to be revised in order to take a concrete interest in account. (...). If a (...) rational consensus over generalizable interests is altered to accomodate a theretofore unexpressed or unrecognized interest, then that newly recognized interest expands our vision of the universally human".

lógica sistêmica, sua estrutura burocrática acaba por minar as bases comunicativas da moral pós-convencional. A crise do welfare state, iniciada na década de 70, poderia ser vista assim como a reação consciente à burocratização provocada pela transferência para o Estado do papel de formação de solidariedade social. É esta a interpretação de Rosanvallon (1981): para este autor, a crise está relacionada fundamentalmente à emergência de valores pós-materialistas. Rosanvallon inclusive inclui em seu programa político um questionamento radical das estruturas do Estado moderno, na medida em que defende a passagem do poder de decisão da burocracia para instituições da sociedade civil, e um Direito que reconheça as identidades coletivas como sujeitos jurídicos.

A princípio, esta análise pareceria perfeitamente compatível com a análise habermasiana precedente. A transferência de poder para a sociedade civil não seria a solução ideal para a questão da juridificação? O Direito coletivo não reconhece a legitimidade de espaços de comunicação extra-administrativos – concretizando institucionalmente a ética do discurso?

Surpreendentemente, a análise habermasiana da crise do welfare state parece ir em uma direção diferente: embora admitindo que sentimentos anti-burocráticos legítimos possibilitaram a aceitação popular do programa de desestatização, e sem jamais esquecer o potencial que a crise do welfare state abre para uma crítica social radicalmente democrática, Habermas enfatiza que, na luta política que culminou no desmantelamento do sistema de welfare, imperativos funcionais do mercado foram decisivos; aliás, é curioso que *A Nova Intransparência* (Habermas, 1987) muitas vezes citado como texto-base para compreender a adesão de Habermas à crítica da sociedade do trabalho, nos parece ser bastante marcado por análises de políticas de classe, pelo menos se o comparamos a textos anteriores, como *A crise de legitimação no capitalismo tardio* (Habermas, 1994), bastante mais “sistêmico”. Assim, o desmonte do

sistema de welfare não é uma vitória do mundo da vida e da democracia, mas sim um momento crucial do processo de colonização pelo sistema.

A diferença entre estas duas análises nos parece importante, na medida em que revela uma diferença sutil, mas importante entre os dois autores: em comparação a Rosanvallon, Habermas tende a ser mais universalista. Essa diferença de ênfase permite a Habermas perceber melhor do que Rosanvallon que a crise é basicamente a crise das instrumentalizações do Estado pelos valores comunitários universalistas, únicos capazes de proporcionar uma crítica democrática forte da burocracia.

Certos aspectos da crise do Welfare State podem ser entendidos como momentos de desjuridificação: assim, por exemplo, a desregulamentação das relações trabalhistas. Da mesma forma, o processo de globalização, intimamente ligado à crise do Welfare State, implica em um processo ainda mais forte de desformalização:

“(...) a concepção do direito como um sistema basicamente fechado, hierarquizado e axiomatizado de normas de conduta (...) foi sendo progressivamente substituída pela visão do direito como um conjunto de normas de organização sob a forma de ‘rede’, dadas as múltiplas cadeias normativas e os micro-sistemas legais, com suas inter-relações basilares aptas a capturar, pragmaticamente, a crescente complexidade da realidade sócio-econômica. (...) esse emergente sistema normativo sob a forma de ‘rede’ se destaca pela multiplicidade de suas regras, pela variabilidade de suas fontes e, principalmente, pela provisoriabilidade de suas estruturas normativas, que são quase sempre parciais, mutáveis e contingenciais” (Faria, 1996, p.8).

No entanto, o processo é exatamente oposto ao verificado na desformalização causada pelo Welfare State: aqui não se trata de dar uma direção moral à lei, mas sim de libertá-la do conteúdo moral da cidadania nacional expresso na legislação social e nos mecanismos de decisão democráticos. Disso decorre boa parte da resistência ao processo de globalização, que tem sido eminentemente “sistêmico”:

“A comunicação global ocorre tanto por meio de linguagens naturais (na maioria das vezes através de meios de eletrônicos) como por códigos especiais (são os casos, sobretudo, do dinheiro e do Direito). (...) O crescimento dos sistemas e das redes intensifica a multiplicação dos contatos e das informações possíveis; mas não estimula, per se, a expansão de um mundo compartilhado intersubjetivamente. Atualmente, ainda não está claro se a expansão dessa consciência, que depende de intersubjetividades de ordem mais elevada, num universo ainda maior de significados compartilhados, será capaz de abarcar os sistemas ampliados, ou se em vez disso os processos sistêmicos, tendo se autonomizado, irão levar à fragmentação de uma multiplicidade de aldeias globais sem relacionamento entre si” (Habermas, 1995, p.98).

Não está excluída, obviamente, a possibilidade de se reconstruir a cidadania em nível global, por mais que isso pareça distante da realidade atual. Devemos reconhecer inclusive que a idéia de globalização tem um potencial universalista. No entanto, talvez não caiba falar de reconstrução neste caso; pois a crise do welfare state traz também uma outra dimensão, bem percebida por Rosanvallon: a de uma crise (bem-vinda) da legitimidade burocrática. E reconstruir o fenômeno burocrático em nível global – ou como mediação entre as burocracias nacionais – seria uma perspectiva pouco animadora do ponto de vista da democracia. No dizer de Ingram:

“Habermas permanece suficientemente radical para advogar como objetivo meritório a democratização social do local de trabalho, naturalmente desde que compatível com a eficiência da produção. Mas sua desconfiança (à la Arendt) da inclusão marxista do político no econômico – desconfiança nascida da experiência amadurecedora do socialismo burocrático – leva-o a postular uma condição prévia: a reforma do próprio sistema político” (Ingram, 1987, p.214-215).

Permanece em aberto a questão de se saber se, não se interrompendo o processo de globalização, ele se desenvolverá como universa-

lismo ou como sistema “puro”. Neste último caso, convém lembrar a observação de Habermas de que o sistema precisa estar ancorado no mundo da vida, sob pena de ver sua legitimidade, e, portanto, sua funcionalidade, corroída. Por outro lado, a reemergência de práticas pautadas por moralidades ainda convencionais, e mesmo pré-convencionais – racismo, xenofobia, etc. – pode sugerir que o sistema global pode ser favorecido pelo descarte da idéia de cidadania contida no nacionalismo moderno em favor de elementos moralmente reacionários contidos nesta mesma idéia.

Este é, portanto, um momento de crise da cultura democrática, quando nos vemos diante de configurações econômicas e políticas cada vez mais complexas. Reconhecer a complexidade do mundo contemporâneo e mesmo assim, criar saídas pela radicalização da democracia (visto que tanto a complexidade quanto a democracia têm origem em um mesmo processo de racionalização), é a tarefa que Habermas (concordemos ou não com seu esquema teórico mais geral) se propõe. Ou melhor: nos propõe.

ABSTRACT: Law is a singular conceptual entity inside Habermas' wider theoretical framework: It's a mediation between system and lifeworld; and it's also a privileged access to some theoretical questions which underlie The Theory of Communicative Action, such as the Welfare State's crisis and the post-structuralist critique of reason. In this article we wish to compare two of Habermas's interventions on juridical discussions: the analysis of juridification in the Theory of Communicative Action and the discussion of deformalization of Law in the Tanner Lectures. We conclude by reaffirming the singularity and the importance of the problematic of Law, and by trying to link this discussion with the debate concerning globalization.

KEYWORDS: Habermas; Law; Juridification; Deformalization; Globalization.

BIBLIOGRAFIA

- APEL, K. Universal Principles and Particular Decisions and Forms of Life. In GAITA, R., *Value and Understanding: Essays for Peter Winch*. Londres: Routledge, 1990.
- FARIA, J.E. Introdução. In: FARIA, J.E. (org.), *Direito e Globalização Econômica: implicações e perspectivas*. São Paulo: Malheiros, 1996.
- FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro: Nau, 1996.
- HABERMAS, J. *Théorie de l'agir Communicationnel*. s.l., 1987, Fayard.
- _____. *A Nova Intransparência*. Novos Estudos CEBRAP, n° 18, São Paulo, setembro de 1987.
- _____. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- _____. *Law and Morality: Two Lectures*, não-publicado.
- _____. La desobediencia civil, piedra de toque del estado democrático de derecho. In: *Ensayos Políticos*. Barcelona: Peninsula, 1988, p.51-72.
- _____. O Estado-Nação europeu frente aos desafios da globalização. *Novos Estudos CEBRAP*, n°43, São Paulo, novembro de 1995.
- INGRAM, D. *Habermas e a Dialética da Razão*. Brasília: UNB, 1987.
- KELLEY, M. (org.) *Critique and Power: Recasting the Habermas/Foucault Debate*. Boston: MIT press, 1994.
- RASMUSSEN, D. Communication Theory and the Critique of Law: Habermas and Unger on the Law. *Praxis International*, Oxford, vol. 8, n° 2, July 1988.
- ROSANVALLON, P. *La Crise de l'État Providence*. Seuil, 1981.
- SCHEUERMAN, B. Neumann vs. Habermas: The Frankfurt School and the Rule of Law. *Praxis International*, Oxford, vol. 8, n° 2, July 1988.

- _____. The Rule of Law and the Welfare State: Towards a New Synthesis. *Politics and Society*, vol. 22, Number 2, June 1994.
- SIMPSON, L.C. On Habermas and particularity: is there room for race and gender on the glassy plains of ideal discourse? In *Praxis International*, Oxford, vol. 6, n.º 3, October, 1986.
- Van PARIJS, P. *Fondements d'une Théorie de la Justice: Essai critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984.
- WAARSCHER, G. Perelman and Habermas. *Law and Philosophy*, vol.5, n.º. 3, December 1986.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1989.

NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS E O MODELO PROCEDIMENTAL DE DEMOCRACIA DE JÜRGEN HABERMAS

Sergio B. F. Tavolaro

RESUMO: *A Teoria da Ação Comunicativa*, de Jürgen Habermas, é um valioso instrumental teórico para a análise da nova ordem de acontecimentos que emerge no mundo contemporâneo. Suas ambiciosas propostas analíticas vêm acompanhadas de um modelo de democracia radical que contempla a constituição da esfera pública política sobre novas bases, dinamizada por novos mecanismos e orientada para diferentes fins. O objetivo deste artigo é pensar como esse modelo habermasiano, enriquecido pelas contribuições de Andrew Arato e Jean Cohen sobre a teoria da sociedade civil, pode ser aplicado para o estudo dos novos movimentos sociais envolvidos na construção de tal modelo de democracia radical.

UNITERMOS: Teoria da ação comunicativa; teoria democrática; novos movimentos sociais.

INTRODUÇÃO

A emancipação da sociedade e do indivíduo sempre foi a motivação maior dos estudos de Horkheimer, Adorno e Marcuse, os precursores de Jürgen Habermas no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. O tom negativo com que os principais nomes da Escola de Frankfurt imprimiam aos seus trabalhos declarava a indignação com que viam a quase impossibilidade, tanto teórica como política, de, a partir dos

aspectos predominantes da sociedade industrial, verem realizadas as promessas do projeto do Iluminismo. Suas reflexões revelam que a preponderância da Razão na organização da vida social, ao invés de ter livrado o homem do obscurantismo, enclausurou-o numa concepção de mundo ainda mais perversa que aquela que o prendia aos desígnios e vontades divinas. O Iluminismo trouxe, em si, os próprios elementos aprisionantes contra os quais justificou sua ascensão.

Muito significativas para a postura teórico-política adotada pela primeira geração da Escola de Frankfurt foram as três ordens de acontecimentos seguintes por ela vivenciada: em primeiro lugar, o stalinismo, na União Soviética, que pôs abaixo a esperança de uma nova experiência social, que pudesse ser alternativa ao capitalismo, em decorrência da forte repressão política operada pelo gigantesco aparato burocrático que se constituiu após a revolução bolchevique, repressão essa ainda mais intensa que em vários dos países capitalistas seus contemporâneos; em segundo lugar, a ascensão do nazismo e sua legitimação por parte sensível da população européia, ávida por um grande ditador, levando a dominação sócio-político-econômica às últimas conseqüências; e, finalmente, a pacífica mas também intensa dominação ideológica imprimida pela indústria cultural, observada de perto pelos próprios pensadores da Escola no decorrer dos 15 anos que estiveram nos Estados Unidos (Freitag, 1986 e Habermas, 1990).

O mundo contemporâneo, na análise da Escola, encaminhava-se de tal maneira para uma situação em que sua dinâmica passaria a ser determinada pela razão instrumental que, cada vez mais, sobraria menos espaço para a realização de atividades autônomas e emancipadoras pelo homem. Na obra *Eclipse da Razão* (Horkheimer, 1976), Horkheimer aponta para o fato de que a expansão do horizonte da atividade e do pensamento humanos decorrente das conquistas do conhecimento técnico trazia, ao mesmo tempo, um estreitamento da autonomia do homem, da sua capacidade de opor resistência ao “crescente mecanismo de

manipulação de massas” (Horkheimer, 1976, p.6). É isso que, para o autor, faz com que o avanço técnico venha acompanhado por um não menos intenso processo de desumanização. “Assim, o progresso ameaça anular o que se supõe ser o seu próprio objetivo: a idéia de homem” (Horkheimer, 1976, p.6).

Qual homem resulta desse processo destrutivo? O resultado só poderia ser uma sociedade em que seus homens têm uma única dimensão, voltada para a produção e reprodução do aparato econômico-administrativo, tal e qual demonstra Marcuse em sua obra *One Dimensional Man* (Marcuse, 1968). Os pensamentos, o linguajar, a ocupação do tempo livre, a sexualidade, enfim, todas as esferas da vida humana passam a ser determinadas pelos fins impostos pela avançada civilização industrial, isto é, os fins da racionalidade tecnológica. Com isso, até mesmo a interioridade [inner], que já chegou a se constituir como um espaço privado no qual um determinado indivíduo se diferenciava dos demais, perde sua importância na determinação dos pensamentos e comportamentos dos indivíduos. Enfim, há uma coisificação quase que completa do homem contemporâneo.

O universo tecnológico torna-se, para Marcuse, um universo político na sociedade industrial avançada: a racionalidade tecnológica torna-se o melhor veículo de dominação na medida em que, sob a aparência de neutralidade, consegue fazer crer que dela depende a continuidade do bem-estar da população. Encobertas por esse ‘manto transparente’, as diferenças econômico-sociais tornam-se imperceptíveis, e o potencial político contestatório é reprimido de forma pacífica.

A força com que esses aspectos aparecem faz com que os autores aprofundem ainda mais o alcance teórico na investigação das tendências que acabaram ganhando sua plenitude na sociedade industrial. Na obra *Dialética do Esclarecimento* (Horkheimer & Adorno, 1985), vão à Odisséia de Homero buscar as raízes do Iluminismo e, lá, descobrem que, se esse projeto se justificou afirmando derrubar o mito, é preciso dizer que ele

mesmo é um mito. Ulisses, o herói homérico, “revela-se precisamente como um protótipo do indivíduo burguês cujo conceito tem origem naquela auto-afirmação unitária que encontra seu modelo mais antigo no herói errante” (Horkheimer & Adorno, 1985, p.53). Os autores entendem com isso que

“as linhas da razão, da liberdade, da civilidade burguesa se estendem incomparavelmente mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito burguês tão-somente do fim do feudalismo medieval” (Horkheimer & Adorno, 1985, p.54).

Ainda a esse respeito, vale dizer que, em Horkheimer & Adorno (1985), a tendência à racionalidade instrumental parece estar no próprio fundamento do estranhamento do homem com seu meio circundante. Nesse sentido, os autores colocam que:

“A sociedade é um prolongamento da natureza ameaçadora enquanto compulsão duradoura e organizada, reproduzindo-se no indivíduo como uma autoconservação conseqüente, repercute sobre a natureza enquanto dominação social da natureza.” (Horkheimer & Adorno, 1985, p. 169)

A diferença do atual momento é que, enquanto em ‘tempos anteriores’ da sociedade os rituais mágicos intentavam dominar a natureza através da sua imitação corporal, hoje, é a técnica que efetua a necessidade de autoconservação, só que, conforme definem os autores, através da automatização dos processos espirituais, isto é, através de sua transformação em processos cegos, irracionais.

Adicionando todas essas considerações à violência com que tanto Horkheimer e Adorno, como também Marcuse argumentam contra o caráter obscurecedor do pensamento positivista, e a própria denúncia à fetichização do pensamento dialético,¹ compreende-se o porquê do

¹A esse respeito ver Adorno, 1986, p.66.

'labirinto teórico-político' em que a Escola de Frankfurt adentrou. Como, a partir daí, imersos nesse contexto, vislumbrar a possibilidade efetiva de uma emancipação da sociedade e do indivíduo? Como levar adiante o projeto da modernidade, em que se dá o processo de individuação, um pressuposto para a autodeterminação dos destinos do indivíduo sem que isso signifique uma desagregação da sociedade?

A MUDANÇA PARADIGMÁTICA

Ao lado de Alfred Schmidt e Tiedemann, Jürgen Habermas forma o quadro principal da segunda geração da Escola de Frankfurt. Enquanto os dois primeiros se dedicaram à preservação do pensamento de Benjamin, Horkheimer, Adorno e Marcuse a partir de um cuidadoso trabalho de revisão de textos da Teoria Crítica que culminou na publicação de estudos inéditos da primeira geração (Freitag, 1986), Habermas levou adiante o 'projeto crítico' teórico-político da Escola, de forma bastante original e ousada, operando, inclusive, uma 'virada paradigmática'.

Habermas entende que o programa da primeira Teoria Crítica fracassou em decorrência de um esgotamento do paradigma da filosofia da consciência, por ele definido como sendo aquele em que o sujeito se representa nos objetos e se *forma* no enfrentamento com eles por meio da ação. A própria postura daqueles autores de se deterem à análise dos aspectos negativos da sociedade industrial avançada atesta sua resignação frente à impossibilidade de propor alternativas diante do reconhecimento da crise da razão objetiva e do caráter identificante – e portanto autoritário, uma vez que desconsiderador das particularidades em nome da totalidade – dos grandes sistemas filosóficos. Qualquer formulação correria o risco de reproduzir teórica e politicamente a atual situação de aprisionamento em que o homem da sociedade industrial avançada se encontra, situação agravada pela falsa noção de que o progresso técnico

indiscriminado, não só possibilita, como é o principal artífice da emancipação do homem. Certamente, em decorrência da descrença nas possibilidades críticas da elaboração conceitual, Horkheimer, no final de sua vida, voltou-se à religião e Adorno, nos últimos estudos, à música, como saídas alternativas de leituras não-reificadas da realidade social (Freitag, 1986 e Assoun, 1991). Diz Habermas que a primeira geração não podia mais, por suas próprias forças, desenvolver a idéia de uma razão capaz de efetivar o projeto do Iluminismo, caindo, então, na conhecida postura pessimista frente à realidade, postura que nos faz lembrar da afinidade que o jovem Horkheimer tinha com os escritos de Schopenhauer.

Posto isso, o autor de *Teoria da Ação Comunicativa* coloca-se duas tarefas teórico-metodológicas: superar e relativizar a idéia da vigência de uma razão subjetiva na modernidade. Essa superação se dá a partir da ampliação do conceito de ação (para além da escolha estratégico-instrumental de meios que permitam atingir, com maior eficácia, fins determinados de forma desvinculada de valores morais e estéticos): a ação comunicativa, cuja motivação está na busca racional de um entendimento intersubjetivo. Esta primeira tarefa marca, portanto, a virada em direção à filosofia da linguagem, fortemente inspirada por seus estudos sobre Mead: esse sociólogo, ao reconstruir o campo de transição desde o animal até o homem na forma de uma seqüência de formas de interação, entende que a ação comunicativa é antropológicamente fundamental no sentido de que as estruturas de interação regidas por normas lingüisticamente mediadas definem a situação de partida dos desenvolvimentos culturais. A segunda tarefa consiste na integração entre a teoria de sistemas e a teoria da ação, sem que isso signifique a absorção de uma pela outra.

Obviamente, as duas tarefas encontram-se necessariamente interligadas uma vez que Habermas analisa a sociedade simultaneamente como *sistema* e *mundo da vida*, isto é, analisa simultaneamente os aspectos de reprodução material da vida social e os aspectos de reprodução cultural,

integração social e socialização da vida humana. Conforme o autor, há, na vida social, o nível sistêmico, vinculado à reprodução material, que aparece regido, fundamentalmente, pela racionalidade instrumental, no intercâmbio dos homens com a natureza e dos homens entre si; e o nível do mundo da vida, que é palco para os processos de reprodução cultural – o acervo total de saber que dá referência às relações sociais –, de integração social – as ordenações legitimamente reguladas dos homens entre si –, e de socialização – que, a partir de capacidades comunicativas subjetivas, possibilita aos indivíduos a busca de suas identidades.

No processo de racionalização das sociedades, Habermas afirma ter ocorrido uma complexificação e diferenciação dos componentes estruturais da esfera social sistêmica (economia e administração) e uma diferenciação e racionalização das estruturas do mundo da vida (cultura, sociedade e personalidade) de tal forma que a dinâmica de cada um desses elementos passou a se dar de forma autônoma. Sem ainda se aprofundar nas conseqüências desse processo, vale dizer que:

“Quanto mais se diferenciam os componentes estruturais do mundo da vida e os componentes que contribuem à sua manutenção, tanto mais submetidos ficam os contextos de interação às condições de um entendimento racionalmente motivado, isto é, às condições de formação de um consenso que em última instância se baseie na autoridade do melhor argumento.” (Habermas, 1990, p.205-6)

Assim é que, operando essa ‘virada paradigmática’, Habermas entende dar seqüência ao inacabado projeto da modernidade vislumbrando, a partir daí, uma alternativa político-institucional – conforme mais tarde veremos – que a primeira geração de Frankfurt não acreditava ser possível, além de um instrumental teórico capaz de melhor perceber o processo evolutivo dos sistemas sociais e das formas de integração social ao longo da história da humanidade, desde as sociedades ‘arcaicas’ até as sociedades modernas.

EVOLUÇÃO SISTÊMICA E MUDANÇA INSTITUCIONAL

Habermas, na análise da evolução organizacional das sociedades, inverte a consideração do Marx de *A Ideologia Alemã* (1991), para quem a produção material dos meios de vida e as diferentes fases da divisão do trabalho a ela vinculadas determinam a relação dos indivíduos entre si e são a base de todas as outras formas de intercâmbio (Marx & Engels, 1991, p.28). O autor de *Teoria da Ação Comunicativa* sustenta que, ao invés das estruturas do mundo da vida dependerem, em suas mutações, dos incrementos da complexidade do sistema, são os aumentos das complexidades sistêmicas que dependem da diferenciação e racionalização estrutural do mundo da vida. Nesse sentido, cada novo mecanismo de diferenciação sistêmica que consiga primazia na organização social tem, necessariamente, que ficar ancorado no mundo da vida.

Nas sociedades 'arcaicas', sistema e mundo da vida encontram-se de tal maneira acoplados que é o sistema de parentesco a instituição total que regula todas as interações possíveis. A realização de intercâmbio de produtos e mulheres não tem, dessa forma, uma motivação econômica; na verdade, trata-se, sim, de um produto da coação normativa, com a finalidade de reforçar a integração social, impedindo que cada grupo produtor particular se auto-satisfça mediante o consumo dos próprios bens e produtos.

Mas, a tendência evolutiva, como anteriormente chamamos a atenção, aponta para a diferenciação e racionalização das estruturas do mundo da vida que provocam mudanças institucionais que, no limite, tendem à autonomização da dinâmica dos subsistemas centrados na produção material.

As transformações por que passam as sociedades 'arcaicas' são ilustrativas a esse respeito: no momento em que grupos unilineares de descendência começam a se estratificar e a criar gradientes de poder, os

sistemas de parentesco deixam de organizar igualitariamente as sociedades para garantir *status* a alguns de seus membros (Habermas, 1990).

Nas sociedades modernas, a diferenciação e racionalização estrutural do mundo da vida atinge um nível tal que os âmbitos de ação orientados ao êxito se separam dos âmbitos de ação orientados ao entendimento, abrindo caminho para a formação de subsistemas de ação racional com respeito a fins autonomizados. Com isso, o comércio social ocorre desacoplado de normas e valores, ficando coordenado através de meios de controle ‘deslingüístizados’. No mundo moderno, moral e direito se desconectam e perdem a qualidade de controle interno do comportamento dos indivíduos. O processo em que o direito positivo substitui as normas tradicionais na regulamentação das relações sociais é chamado por Habermas de *juridificação* dos âmbitos de ação estruturados comunicativamente.

Nesse processo, ocorre o que Habermas qualifica como sendo uma ‘generalização dos valores’ com uma conseqüente necessidade de universalização dos meios de orientação das ações. Essa necessidade de universalização dos meios de orientação faz com que a ação comunicativa fique cada vez mais desligada dos padrões normativos concretos, tradicionais, de forma que a ‘tarefa’ de integração social e formação de identidades se desloque do consenso de base religiosa (típico nas sociedades ‘arcaicas’) para os processos lingüísticos de formação racional de consenso. Entretanto, este mesmo processo aumenta em muito os riscos de desentendimentos dado que, diferentemente das sociedades ‘arcaicas’, o mundo da vida racionalizado não garante, de antemão, convicções inquestionáveis das quais os participantes podem fazer uso direto nas interações. Uma forma de evitar tais desentendimentos é, exatamente, substituir os meios de coordenação lingüísticos pelos meios de controle ‘deslingüístizados’, que são o dinheiro e o poder: esses meios codificam as interações em ações racionais com respeito a fins, passíveis, portanto,

de serem calculadas e, no caso de infrações, de serem os indivíduos mais facilmente ressarcidos.

“Com isso, o direito se transforma em um poder externo, imposto desde fora, até o ponto em que o direito coativo moderno, sancionado pelo Estado, se converte em uma instituição desconectada dos motivos éticos daqueles para quem rege o sistema jurídico, e necessita só de uma obediência abstrata ao sistema de normas.”(Habermas, 1990, p.247)

O resultado disso não poderia ser diferente: ocorre uma desvalorização do contexto do mundo da vida em seu papel de coordenação das ações tendendo, inclusive, para uma situação em que os imperativos sistêmicos, já sem as contingências dos imperativos da integração social, passam a instrumentalizar as próprias estruturas do mundo da vida. É esse o processo que Habermas chama de *colonização sistêmica do mundo da vida*, que vem provocar perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida na medida em que “os desequilíbrios críticos da reprodução material (isto é, as crises de controle) só podem ser evitados ao preço de perturbações na reprodução simbólica do mundo da vida” (Habermas, 1990, p.422-3).

Mas, é preciso que se diga, de alguma forma, os âmbitos de ação comunicativamente estruturados impuseram resistências ao processo de colonização interna do mundo da vida ao longo do processo de ‘juridificação’. Vale aqui apontar para o fato de que, frente a esse processo de ‘juridificação’, tais âmbitos de ação se constituem em duas formas: na forma de *esfera da vida privada*, que tem na família seu núcleo institucional; na forma de *esfera da opinião pública*, onde se movem os cidadãos. As progressivas conquistas dessas esferas, no sentido de protegerem-se frente aos imperativos sistêmicos, podem ser sentidas ao longo das quatro jornadas de ‘juridificação’ apontadas por Habermas: o Estado Burguês, ordem política dentro da qual se efetua a transformação da sociedade estamental em sociedade aquisitiva do capitalismo. Nesse primeiro

momento se dá a institucionalização do direito privado e do direito público, responsáveis, respectivamente, pela institucionalização do mercado de trabalho e pela legitimação do poder estatal soberano como única fonte de dominação política; aqui, o mundo da vida e sua dinâmica aparecem relegados apenas à esfera da vida privada.

O segundo momento é o Estado Burguês de Direito, quando os cidadãos passam a ser dotados de direitos subjetivo-jurídicos, podendo fazer-se valer frente ao soberano, em cujas decisões, porém, ainda não têm participação. Aqui, o mundo da vida já passa a ser objeto de reconhecimento jurídico e de proteção na medida em que as garantias relativas à vida, à liberdade e à propriedade tornam-se normas institucionais.

O terceiro momento é o do Estado Democrático de Direito, em que os cidadãos adquirem direitos de participação política através do direito de voto, universal e igual, e do reconhecimento da liberdade de organização e pertencimento a associações e partidos políticos. Também aqui, o mundo da vida se faz valer frente aos imperativos de uma estrutura de poder que se abstrai de todos os contextos concretos desse mundo.

Finalmente, o Estado Social e Democrático de Direito, cuja 'juridificação' espelha um certo equilíbrio de poder dentro de um âmbito de ação já constituído juridicamente, procurando absorver os efeitos externos do processo de produção baseado no trabalho assalariado. Contudo, para se pensar mais a fundo o processo de colonização interna do mundo da vida, vale chamar a atenção para o fato de que, ao mesmo tempo que o Estado Social intensifica ainda mais a aplicação de mecanismos de proteção ao mundo da vida reestruturado pelos imperativos sistêmicos, ele procede de forma a privar a liberdade dos seus beneficiários. Isso ocorre devido ao fato de que ao estabelecer uma rede de relações de clientela, o Estado Social volta a mediar o funcionamento do mundo da vida, desintegrando âmbitos até então comunicativamente estruturados.

Habermas exemplifica esse fenômeno com o caso da aplicação dos princípios do Estado de Direito nas relações entre a família e a escola na Alemanha:

“Por esta via, estes âmbitos de ação ficam abertos às intervenções burocráticas e aos controles judiciais. A família e a escola não são de modo algum âmbitos de ação formalmente organizados. Nestas esferas do mundo da vida, anteriormente a toda ‘juridificação’, existem normas e nexos de ação que de modo funcionalmente necessário dependem do entendimento como mecanismo de coordenação da ação. A ‘juridificação’ dessas esferas não significa, portanto, o adensamento de uma rede já existente de relações formais, mas uma complementação e sanção levadas a efeito não por meio de instituições jurídicas, mas através do direito como meio de controle” (Habermas, 1990, p. 522)”.

Há, assim, uma ‘desmundanização’ da convivência familiar e escolar, que agora fica regulada formalmente.

É só nesse contexto que faz sentido pensar os movimentos sociais como organizações de cidadãos que reagem ao processo de colonização interna do mundo da vida. Os movimentos sociais movem-se no interior da esfera pública impondo-se frente às pressões do Estado Social cuja lógica de funcionamento procura reduzir os cidadãos a uma mera clientela de beneficiários e a eleitores legitimadores da dominação política nos processos democráticos de formação da vontade política (já que a luta dos partidos no processo eleitoral pode transformar os votos em ‘hipotecas de legitimação’). Nessa lógica, “a burocratização se apodera dos processos espontâneos de formação da opinião e da vontade coletivas e os esvazia de conteúdo” (Habermas, 1990, p.461). É sobre a reação dos movimentos sociais a esse processo que falaremos a seguir.

MOVIMENTOS SOCIAIS: A ESFERA PÚBLICA EM REAÇÃO À COLONIZAÇÃO SISTÊMICA DO MUNDO DA VIDA

A colonização do mundo da vida pelo sistema é central para a emergência dos chamados *novos movimentos sociais*². A compreensão da análise habermasiana a esse respeito depende da aceitação de que somente os âmbitos de ação que cumprem funções econômicas e políticas podem ficar regulados pelos meios de controle dinheiro e poder. No momento em que esses meios transbordam as esferas sistêmicas atuando nos âmbitos de reprodução cultural, de integração social e de socialização – âmbitos, portanto, comunicativamente estruturados –, o resultado é o aparecimento de ‘patologias laterais’: perda de sentido, perturbações da identidade coletiva, anomia, perda de motivação, crise de orientação, alienação, psicopatologias, perda de tradições, e outras.

Habermas lembra que nas sociedades avançadas do Ocidente, desde a década de 60, um número considerável de conflitos foi gerado fora do âmbito da reprodução material e da distribuição. Além disso, tais conflitos não foram e não são canalizados por partidos e associações, não sendo possível apaziguá-los através de recompensas que estejam em conformidade com o sistema. As suas origens estão nos ‘pontos de sutura’ entre sistema e mundo da vida. Suas lutas significam uma reação aos ‘déficits comunicativos’ que a reprodução cultural, a integração social e a socialização sofrem com os processos de reificação. De forma geral,

“a prática dos movimentos alternativos se dirige contra a institucionalização do trabalho profissional para fins de lucro, contra a mobilização da força de trabalho por pressões do mercado, contra a extensão da compulsão à competitividade. Também se dirige contra a monetarização dos serviços, das relações e do tempo, contra a redefinição consumista dos âmbitos da vida privada e dos estilos de vida pessoal.”

²Ver Cohen (1985) para uma definição mais precisa dos novos movimentos sociais.

Exigem, além disso, que cesse o atual tipo de relação dos clientes com os organismos públicos e que eles se organizem participativamente” (Habermas, 1990:560-1).

Exatamente por isso não podem ser apaziguados por compensações financeiras ou por mecanismos burocráticos.

“Em uma palavra: os novos conflitos se desencadeiam não em torno de problemas de distribuição, mas em torno de questões relativas à gramática das formas de vida.”(Habermas, 1990, p. 556)

É nesse sentido que o autor aponta para a diferença entre a velha política, centrada em torno de questões de seguridade social e econômica, e a nova política, ligada a questões de qualidade de vida, de igualdade de direitos, de autorealização individual, de participação e de direitos humanos.

Vale aqui chamar a atenção para a consideração que Cohen (1985) faz a respeito dessa proposta analítica de Habermas. Para ela, ainda na *Teoria da Ação Comunicativa* e em estudos temporalmente próximos a essa obra, os movimentos sociais aparecem somente como *reações defensivas* contra a penetração do Estado e do mercado na vida social; com exceção do feminismo, os novos movimentos sociais são vistos somente como formas de resistência e retraimento que buscam conter o movimento dos sistemas de ação formalmente organizados. Para Cohen, apesar deles significarem a continuada capacidade do mundo da vida de resistir à reificação, Habermas não os vê como portadores de uma nova identidade coletiva, como sendo capazes de institucionalizar os potenciais positivos da modernidade ou de transcender políticas particularistas e expressivas.

Também Avritzer (1993) sugere que a limitação de Habermas em entender a esfera pública apenas como defesa do mundo da vida põe em dúvida a capacidade dela redefinir a relação entre o público e as esferas de exercício da autoridade, capacidade esta constitutiva da própria noção

de público. No próximo item, desenvolveremos mais cuidadosamente as alternativas dessas críticas.

À luz dessas considerações, é possível melhor compreender a diferenciação proposta por Habermas entre os *movimentos com potenciais de emancipação* e os *movimentos com potencial de resistência e de retirada*. O movimento feminista é um exemplo de potencial emancipatório na medida em que luta, não só pelo estabelecimento da igualdade formal de direitos – com a eliminação de privilégios masculinos –, mas também pela revolução de formas de vida concretas marcadas por monopólios masculinos.

Como exemplo para os movimentos de resistência, citamos aqui o caso dos ambientalistas que, para o autor, não são, na sua essência, uma reação aos efeitos da grande indústria sobre o equilíbrio ecológico, à drástica diminuição dos recursos naturais não-renováveis e à evolução demográfica já que tais problemas são, em princípio, abstratos, exigindo, por isso, soluções técnicas e econômicas a serem tomadas por meios administrativos. De acordo com Habermas,

“o que provoca o protesto é mais a intensiva destruição do entorno urbano, os destroços urbanísticos, a industrialização e a contaminação da paisagem, as seqüelas médicas das condições da vida moderna, os efeitos secundários da indústria farmacêutica, etc., isto é, evoluções que, de forma notória, atentam contra as bases orgânicas do mundo da vida e que, como contraste, nos fazem conscientes da existência de critérios de habitabilidade, de que a não satisfação das necessidades estéticas de fundo tem limites” (Habermas, 1990, p.559).

O caso dos movimentos ‘psicologizantes’ e de renovação do fundamentalismo religioso são ainda mais notáveis para se perceber a reação decorrente do empobrecimento das práticas comunicativas e da substituição delas pelos meios de controle. Nesses movimentos, características como gênero, idade, cor, grupos de vizinhança, religião, acabam servindo à construção e delimitação de comunidades de comunicação que se au-

toprotegem em forma de subculturas, de maneira a garantir as condições para o desenvolvimento de identidades pessoais e coletivas. A revalorização daquilo que é particular, antigo, provinciano, atividades informais, reuniões de conversas, interações simples e espaços de opinião pública, significa tentativas de fomentar e revivificar possibilidades de expressão e comunicação que não existem mais.

Assimilando as críticas feitas por Cohen (1985) e Avritzer (1993), pode-se dizer que o potencial da *Teoria da Ação Comunicativa* para a elaboração de um novo modelo normativo de democracia ‘emperra’ na não consideração dos movimentos sociais e outras organizações da esfera pública como atores de sua institucionalização. Não queremos dizer com isso que Habermas não tenha refletido sobre tal modelo: na própria *Teoria da Ação Comunicativa* ele defende que o uso do direito como meio de controle deveria ser substituído por procedimentos de regulação dos conflitos que se ajustassem às estruturas da ação orientada ao entendimento. Isso se daria através de processos de formação discursiva da vontade individual e coletiva e através de procedimentos de negociação e decisão orientados para o consenso. Essas reflexões aparecem melhor fundamentadas em seu trabalho “Three Normative Models of Democracy” (1994), como será possível ver a seguir. Contudo, esse aspecto particular sensibilizou alguns autores que procuraram redefinir alguns aspectos da teoria de Habermas para tornar seu instrumental analítico apto para a consideração dos movimentos sociais e outras organizações da sociedade como atores primordiais na luta pela institucionalização desse novo modelo normativo. É o que também veremos a seguir.

A ESFERA PÚBLICA E O NOVO MODELO NORMATIVO DE DEMOCRACIA

Levando adiante o potencial que a *Teoria da Ação Comunicativa* tem para a elaboração de um modelo normativo de democracia que leve em

conta a *reflexividade*, própria da modernidade, Habermas apresenta o que ele chama de *modelo 'proceduralist'* (Habermas, 1994). As reflexões do autor a respeito desse modelo têm como referência os já conhecidos modelos liberal, ou lockeano, e comunitário, ou republicano, a partir dos quais, e acrescentando a eles aspectos centrais de sua teoria, o modelo *'proceduralist'* é elaborado.

De acordo com o autor, no modelo liberal de democracia, parte-se do pressuposto de que a sociedade é como um mercado estruturado de uma rede de interações entre pessoas privadas, detentoras de direitos privados.³ Assim, os cidadãos lutam por interesses privados dentro de limites determinados por estatutos legais. O voto é o meio através do qual os cidadãos têm a oportunidade de defender seus interesses privados, escolhendo parlamentares e governantes que irão representá-los. É essa escolha que fará o impacto sobre a administração. Aqui, a relação dos indivíduos na esfera pública é determinada pela competição de coletividades agindo estrategicamente, tendo em vista a manutenção ou conquista de posições de poder. O interessante é que, conforme Habermas, nesse modelo as escolhas políticas dos cidadãos têm a mesma estrutura das escolhas dos participantes no mercado. “O modelo liberal se sustenta não numa autodeterminação democrática de cidadãos deliberantes, mas na institucionalização legal de uma sociedade econômica” (Habermas, 1994, p.7).

O modelo comunitário, por sua vez, parte do pressuposto da existência de uma base autônoma na sociedade, independente da administração pública e do mercado, que evita que a comunicação política seja ‘engolida’ por um aparato governamental ou ainda que seja assimilada pelas estruturas de mercado. Por isso, a autoridade governamental, nesse modelo, emerge dos cidadãos, do poder produzido comunicativa-

³Vale lembrar aquele segundo momento de ‘juridificação’ apontado por Habermas, próprio do Estado Burguês de Direito, apresentado no item Evolução Sistêmica e Mudança Institucional.

mente na práxis da autolegislação dos cidadãos – já que os cidadãos são dotados efetivamente de direitos de participação política comunicativa. A política aparece, então, como sendo dotada de uma função que transcende a mera mediação de interesses privados: ela é mais constitutiva para os processos sociais na medida em que os membros da sociedade tomam consciência de sua interdependência, fundando a solidariedade e a orientação para o bem comum como uma terceira fonte de integração social – ao lado da administração e do mercado. A vantagem apontada por Habermas desse modelo em relação ao liberal é que ele “preserva o significado original de democracia em termos de institucionalização do uso público da razão exercida conjuntamente por cidadãos autônomos” (Habermas, 1994, p.3).

Contudo, o problema do modelo comunitário está na grande probabilidade dele manter-se provinciano, no sentido de ter seu funcionamento restringido a aspectos éticos. Nessa visão comunitária, o processo democrático passa a depender das virtudes de cidadãos devotados para o bem comum, acreditando-se haver uma conexão necessária entre o conceito de democracia deliberativa e comunidade ética integrada. Nesse sentido, o indivíduo toma conhecimento das questões que divide com outras pessoas somente na medida em que compartilha com elas as mesmas tradições e os mesmos processos de formação.

Conforme Habermas, esse ‘auto-entendimento ético coletivo’ é anacrônico em relação à própria função dos processos legislativos, que é a de regulamentar questões de forma que elas tenham uma *validade universal*, e não somente validade para uma comunidade específica.

É a partir desses elementos que Habermas apresenta o novo modelo normativo ‘*proceduralist*’ de democracia: há, aqui, uma valorização da normatividade com uma intensidade maior em relação ao modelo liberal, mas menor em relação ao modelo comunitário já que, apesar de concordar com a importância da centralidade do processo normativo de formação da vontade, não coloca a constituição como secundária: nesse mo-

delo, o sucesso da política deliberativa depende não unicamente da atuação coletiva dos cidadãos, mas de uma institucionalização dos procedimentos e condições da comunicação. Para Habermas, é importante que se tenha em mente que um tipo legítimo de ‘barganha’ política depende de uma pré-regulamentação de termos justos para a busca de resultados, termos estes que sejam aceitáveis para todas as partes sobre a base de suas diferentes preferências – diferenças essas, vale lembrar, típicas da modernidade, em que as visões de mundo unificadoras e orientadoras das ações já perderam seu caráter globalizante e totalizante, como em ‘tempos anteriores’.

Dessa forma, esse modelo insiste no fato de que o processo de formação da vontade não retira sua força legitimadora de uma prévia convergência de um conjunto de convicções éticas, mas sim, de pressupostos comunicativos que permitam que os melhores argumentos prevaleçam, e de procedimentos que assegurem processos justos de barganha.

Uma vez estabelecidos os pressupostos comunicativos, Habermas coloca que a intersubjetividade dos processos de comunicação fluirão tanto através dos corpos parlamentares como das redes informais da esfera pública. Isso porque tais redes poderão gerar influência que se transformará em força comunicativa através de canais de eleições políticas. As conseqüências desse novo procedimento, acredita o autor, forçarão um rebalanceamento das três fontes de integração social das sociedades modernas – dinheiro, poder e solidariedade –, fazendo com que a solidariedade ganhe primazia sobre as duas outras na função de integração social.

A questão que se coloca é: se Habermas não aponta para um ator que leve adiante a implementação desse novo modelo, como vislumbrar, numa sociedade caracterizada por fortes disparidades de poder político e econômico, a possibilidade de a solidariedade suplantar o dinheiro e o poder na determinação da dinâmica social, superando, com isso, a predominância dos âmbitos de ação com respeito a fins, cuja lógica tende, cada vez mais, a submeter o mundo da vida a seus imperativos? Nova-

mente aqui, não aparece nenhuma indicação de que os movimentos sociais e/ou outras organizações da esfera pública tenham condições de levar adiante essa transformação.

Cohen (1985) atribui essa ‘fenda’ nas reflexões de Habermas ao fato do autor ter feito, na *Teoria da Ação Comunicativa*, uma análise incompleta da sociedade civil e, com isso, não ter podido incorporar novas categorias analíticas. É a partir desse aspecto que Cohen, Arato e Avritzer trabalham. A incorporação do conceito de sociedade civil no instrumental analítico habermasiano significa pensar na possibilidade de conciliação entre o papel desempenhado pelo mercado e pelo Estado e o fortalecimento de uma terceira arena, uma esfera pública independente e separada de toda forma de comunicação oficial, estatal ou controlada pelos partidos (Avritzer, 1993 e Arato, 1995). Abre-se espaço, portanto, para a idéia de que o ponto central para um novo modelo de sociedade não é mais a reestruturação do Estado a partir de um novo princípio mas sim a “redefinição das relações entre Estado e sociedade sob o ponto de vista desta última” (Avritzer, 1993, p.213).

O ‘conceito habermasiano de sociedade civil’ é, então, elaborado por Cohen e Arato a partir da distinção, no interior do mundo da vida, de duas dimensões: uma primeira ligada ao reservatório de tradições imersas na linguagem e na cultura, e uma segunda dimensão, de cunho institucional, envolvendo aparatos que não podem ser ligados nem aos estoques de tradições disponíveis nem aos mecanismos sistêmicos de coordenação da ação. É essa última dimensão do mundo da vida que os autores identificam como sendo a sociedade civil (Avritzer, 1993).

Mostrando o perfil ofensivo conferido à esfera pública – diferentemente do caráter defensivo que os movimentos sociais têm em Habermas –, Cohen e Arato entendem que os movimentos sociais e outras instituições sociais podem criar novas formas de mediação entre os subsistemas economia e administração e o mundo da vida através da constituição de formas institucionais permanentes de limitação do mercado e

do Estado. Podem criar fóruns intermediários entre o mercado, o Estado e a sociedade civil com o objetivo de propor soluções entre os conflitos que se dão no enfrentamento das duas lógicas diferentes de funcionamento dos âmbitos de ação. O aspecto essencial dessas novas formas institucionais é que:

“A forma de operação destes mecanismos seria o direito reflexivo ou a pós-regulação. Tanto o direito reflexivo quanto a pós-regulação multiplicariam a substituição do intervencionismo do Estado de bem-estar social por um processo de constituição externa que restringe a intervenção do Estado ao cumprimento de um número mínimo e pré-definido de princípios legais. A intervenção estatal (...) é, deste modo, substituída pela criação de normas de procedimento, organização e regulação que possam levar os próprios atores a alterar a sua postura no interior das formas societárias de negociação.” (Avritzer, 1993, p. 221)

Num trabalho recente, Arato (1995) avança em algumas questões que emergiram em seus estudos a respeito do ‘conceito habermasiano de sociedade civil’ tendo em vista análises que focalizaram experiências históricas reais. De acordo com o autor, as associações e organizações sociais – que, sem dúvida nenhuma convergem no importante aspecto de funcionarem sob uma mesma lógica normativa comunicativa de ordenação da ação – apresentam sensíveis diferenças no tocante ao tamanho, extensão temporal e espacial, papel político dos grupos informais e outros. Tais associações, por sua vez, distinguem-se dos movimentos sociais em razão do nível de organização, do número de questões discutidas, do papel dos interesses, do processo de formação de identidades. A questão que, diante disso, nos aparece é: como poderiam, a despeito de todas essas diferenças, constituir-se como um sujeito político coeso, capaz de uma modificação institucional tão drástica como a apontada por Habermas? O próprio Arato (1995) afirma que a experiência de alguns países do leste europeu que passaram pela transição demo-

crática em fins da década de 80, início dos anos 90, – nos quais os movimentos e iniciativas sociais eram e ainda são muito ativos – mostrou que a sociedade civil, sozinha, não foi capaz de realizar uma mudança de regime político, tanto no âmbito de uma estratégia de mudança limitada quanto no de uma estratégia revolucionária. Segundo o autor, essa tarefa esteve, fundamentalmente, nas mãos das elites, das contra-elites, ou dos partidos.

No entanto, apesar dessas ponderações, Arato diz não acreditar que durante o processo de transição para regimes democráticos, o deslocamento da tarefa de negociação da sociedade civil para a sociedade política signifique uma total desmobilização da esfera pública organizada. Ao contrário disso, o autor entende que a estabilização da democracia e os projetos futuros de democratização dependem do desenvolvimento de uma relação complexa entre as esferas civil e política, relação esta que, sem dúvida, aponta para a elaboração de novos mecanismos que permitam uma expansão dos âmbitos de ação estruturados comunicativamente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Certamente, não há ainda uma elaboração teórica definitiva que possa iluminar de forma mais precisa as questões e os problemas anteriormente levantados. Sabe-se que Habermas vem preparando um estudo com o provável título *Facticity and Validity*⁴ que se aprofunda sobre questões relativas ao direito reflexivo e às novas formas de instituições que concretizem o potencial reflexivo da modernidade. De qualquer forma, os elementos anteriormente apresentados já nos permitiram algumas reflexões e inquietações; as questões que podem sugerir novas reflexões são: como uma mudança institucional tão drástica, como a sugerida por Habermas, pode ser pensada para um país como o Brasil? Há,

⁴Conforme indicação de Arato (1993).

atualmente, experiências que apontam para essa direção? Arato (1995) propõe, como um estudo a ser realizado, a análise do papel das várias organizações da sociedade civil no processo de elaboração de constituições e nos processos de tomada de decisão locais de forma a verificar em que medida: tem sido propostos novos canais de participação; tem sido possível descentralizar efetivamente o processo decisório. Talvez o estudo de experiências como a do orçamento participativo ou ainda da gestão participativa de recursos hídricos seja interessante para avançar nessas questões.

Trata-se de uma tarefa que realmente pode nos mostrar o potencial real da sociedade civil na defesa dos âmbitos de ação estruturados comunicativamente, tão fundamentais para o processo de reprodução cultural, integração social e socialização, mas também o potencial ofensivo dessas organizações no que se refere a efetivação do caráter reflexivo que traz a modernidade, possibilitando a tão almejada emancipação do ser humano, possibilitando, finalmente, sua autodeterminação. Se a realidade social é mais habermasiana do que horkheimeriana, só análises desse tipo poderão melhor nos esclarecer.

ABSTRACT: Jürgen Habermas' *The Theory of Communicative Action* is a precious theoretical tool to analyse the order of events in the contemporary world. His ambitious analytical propositions come accompanied by a model of radical democracy that contemplates the constitution of the political public sphere upon new bases, dynamized by new mechanisms and oriented to different ends. The aim of this article is to discuss how this Habermasian model, enlarged by Andrew Arato and Jean Cohen's contributions on the theory of civil society, can be applied to the study of new social movements involved in the construction of such a model of radical democracy.

KEYWORDS: communicative action; democratic theory; new social movements.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial. In: COHN, G. (org). *Adorno - Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1986, p.62-75.
- ARATO, A. Ascensão, declínio e reconstrução do conceito de sociedade civil - orientações para novas pesquisas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 27, 1995, p. 18-27.
- ASSOUN, P.L. *A Escola de Frankfurt*. São Paulo: Ática, 1991.
- AVRITZER, L. Além da dicotomia Estado/Mercado - Habermas, Cohen e Arato. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, nº36, 1993, p.213-222.
- COHEN, J. Strategy and Identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements. *Social Research*, Nova Iorque, v.52, nº 4, 1985, p.663-716.
- FREITAG, B. *A Teoria Crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- HABERMAS, J. *Teoria de la Accion Comunicativa*. 2 Tomos. Buenos Aires: Taurus, 1990.
- HABERMAS, J. Three Normative Models of Democracy. *Constellations*, v.1, nº1, 1994, p.1-10.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.
- HORKHEIMER, M., ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- MARCUSE, H. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press Boston, 1968.
- MARX, K., ENGELS, F. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec, 1991.

PENSANDO AS ORGANIZAÇÕES NÃO-GOVERNAMENTAIS NO BRASIL A PARTIR DA TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Ana Claudia Chaves Teixeira

RESUMO: Este artigo é uma tentativa preliminar de aplicar a *Teoria da Ação Comunicativa*, apresentada por Jürgen Habermas, para a compreensão de um fenômeno recente no cenário político brasileiro, qual seja, a multiplicação e a visibilidade adquiridas pelas Organizações Não-Governamentais. Neste trabalho, são discutidos alguns conceitos importantes dentro da teoria de Habermas e as apropriações críticas dessa teoria, feitas por Andrew Arato, Jean Cohen e Leonardo Avritzer, ao desenvolverem o conceito de sociedade civil e ao estudarem os processos de democratização na América Latina e na Europa do Leste. Com base nestes autores, são apresentadas, ao final do texto, algumas hipóteses sobre o tipo de atuação e a importância dessas organizações nos dias de hoje.

UNITERMOS: Organizações Não-Governamentais - Democratização - Sociedade Civil - Teoria da Ação Comunicativa.

Este artigo tem por objetivo apresentar algumas reflexões preliminares sobre a forma pela qual as Organizações Não-Governamentais estão se multiplicando e sobre a visibilidade adquirida por elas no cenário nacional, desde o fim da ditadura militar, à luz da Teoria da Ação Comunicativa de Jürgen Habermas. A questão central deste trabalho é pensar, em que sentido, a teoria desenvolvida por Habermas pode cola-

borar para a compreensão deste fenômeno recente da realidade social brasileira. Trata-se de um exercício, cuja finalidade é problematizar, até que ponto, uma teoria ampla e geral sobre o desenvolvimento da sociedade moderna pode colaborar para o estudo de um caso concreto.

Primeiro, as Organizações Não-Governamentais (ONGs) serão localizadas no contexto atual através de algumas questões que parecem ser mais relevantes. A seguir, serão apresentados alguns dos principais conceitos desenvolvidos por Habermas na Teoria da Ação Comunicativa. Num terceiro momento, será discutida a apropriação crítica da teoria de Habermas, feita por Andrew Arato, Jean Cohen e Leonardo Avritzer, para entender a sociedade civil e o processo de democratização. Por fim, serão articuladas as questões apresentadas na primeira parte à análise teórica desenvolvida nos dois itens posteriores. Esta parte final, ao invés de ser conclusiva, será composta por hipóteses, suscitadas com a leitura, que possibilitarão o desenvolvimento de uma pesquisa empírica posterior.

I

Durante todo o período de ditadura militar no Brasil, de 1964 a 1985, os grupos de oposição ao regime tiveram uma atuação que pode ser caracterizada como uma “atuação contra o Estado”. Não poderia ser diferente. Os distintos movimentos sociais que floresceram ou se desenvolveram nesta época – entre eles, os movimentos de direitos humanos, sindicais, estudantis, de bairro, de saúde, moradia etc. – não tinham nenhum “espaço” para atuarem como parte do (ou junto ao) poder público estatal.

Este quadro foi se transformando, em parte, com a “lenta e gradual abertura política”, promovida pelos próprios militares no poder. E, paralelamente, esses movimentos sociais (e seus simpatizantes) buscaram a construção de um projeto alternativo de democracia para o Brasil, que pode ser compreendido como o “lado escondido” do processo de de-

mocratização (Alvarez, 1994). Uma das facetas deste projeto foi o estabelecimento de ligações entre os movimentos e a arena da política institucional formal,¹ permitindo que demandas e discursos fossem transformados em itens programáticos nas plataformas de partidos e, ocasionalmente, em políticas públicas. O vínculo com o Partido dos Trabalhadores, que propôs representar os grupos e classes subalternos, e incorporou ao seu projeto discursos dos movimentos populares, e ainda a formação de conselhos populares nas administrações municipais do PT, são exemplos destas novas ligações.

Além disso, esses movimentos colaboraram para tentar democratizar e expandir esferas públicas oficiais, especialmente depois de 1985. Seja através da tentativa de eleger representantes nas eleições de 1986, que tivessem vínculos com os movimentos populares, seja através dos vários grupos de pressão, formados por ocasião da Constituinte (“lobbies populares”), a fim de que emendas populares fossem aprovadas. O resultado desses esforços para expandir a participação e a representação resultaram em algumas conquistas significativas como, por exemplo, a permissão de que níveis de democracia direta fossem constituídos no sistema político brasileiro.

Não mais sob um regime autoritário, as relações entre o Estado e os distintos atores sociais passaram por transformações. Neste contexto, ao mesmo tempo em que aumentou o número de Organizações Não-Governamentais (ONGs), estudiosos dos movimentos sociais apontaram para o que denominaram o “refluxo” ou “crise” dos movimentos (Doimo, 1994; Scherer-Warren, 1993; Gohn, 1994). Gohn apresenta três tendências marcantes, no início dos anos 90. Primeiro, a “crise de militância [dos movimentos sociais], de participação, de credibilidade

¹Outra faceta deste projeto, tão importante quanto a primeira, diz respeito à luta desses movimentos - cada um a seu modo - para transformar as relações sociais desiguais e discriminatórias, procurando generalizar na sociedade brasileira ‘a consciência do direito a ter direitos’.

nas políticas públicas, de confiabilidade e legitimidade junto à própria população” (Gohn, 1994). Segundo, o aparecimento de novas temáticas sobre questões éticas ou de garantia mínima de sobrevivência, como a *Ação da Cidadania contra a Fome e pela Vida*, o *Movimento de Meninos e Meninas de Rjua*, o *Movimento de Aposentados*. Enfim, organizações voltadas para questões sobre direitos sociais que nunca foram solucionadas no país. A terceira tendência foi o crescimento do número de ONGs, e as parcerias, intermediadas por elas, entre o poder público estatal e as “comunidades organizadas”.

Essas organizações já existiam no Brasil desde o governo militar, mas multiplicaram-se desde o início da Nova República. O trabalho de Assumpção (1993) procura mostrar como as organizações de “assessoria e apoio”, a serviço dos movimentos populares, se transformaram em ONGs. A autora observa que os centros de educação popular, criados no final da década de 60, sofreram um processo de autonomização “enquanto conjunto de instituições e agentes especializados, espécies particulares de profissionais da política”. As ONGs de “assistência popular”, nos anos 70 e 80, junto com a Igreja Católica e outros articuladores políticos ajudaram a difundir discursos e práticas comuns por todo o campo dos movimentos populares, seja através da promoção de inumeráveis “cursos de treinamento” para líderes de movimentos guiados pela “educação popular”, baseados nos métodos de Paulo Freire, seja através da produção de uma imensa quantidade de materiais de “comunicação popular” como “manuais, boletins, audiovisuais, dramatização etc.” (Doimo, 1993, p.92).

Mas foi só na década de 80 que passou a fazer sentido falar em ONGs brasileiras.² Houve, por um lado, a tentativa de encontrar uma identidade comum entre as ONGs latino-americanas e, por outro, a pro-

²Antes disso, eram denominadas ONGs apenas as agências financiadoras, frequentemente estrangeiras, dos centros de assessoria brasileiros.

fissionalização crescente dos agentes dessas organizações. O que antes era um serviço voluntário passou a ser uma profissão. Além disso, no final da década de 80, início da década de 90, surgiram várias ONGs ambientalistas, e passaram a se autodeterminar como ONGs um vasto número de entidades, que, anteriormente, se reconheciam apenas sob a denominação de filantrópicas (Sherer-Warren, 1994).

Desde 1986, várias ONGs estavam se articulando, quando, em 1991, foi formada a Associação Brasileira de ONGs (ABONG). Nem todas as ONGs brasileiras fazem parte desta associação (apenas 238 – segundo dados obtidos na própria sede da ABONG em outubro de 1995 – das 1010 existentes).³ Mesmo porque existem regras para a filiação. As ONGs devem: 1) ser autônomas frente ao Estado, às igrejas, aos partidos políticos e aos movimentos sociais; 2) manter compromisso com a constituição de uma sociedade democrática, incluindo o respeito à diversidade e ao pluralismo; 3) ter um caráter público em relação aos seus objetivos e ação; 4) possuir personalidade jurídica própria como sociedade sem fins lucrativos; 5) ter ao menos dois anos de experiência comprovada.⁴

Face às transformações no cenário político brasileiro, principalmente com a democratização, o “saber técnico” produzido pelas ONGs passou a ser mais valorizado, não apenas pelos movimentos sociais, como também pelo Estado. Tanto foi assim que, no início do ano de 1995, o governo propôs à ABONG participar do Programa *Comunidade Solidária*, numa espécie de parceria. Esta proposta causou entre os filiados reações distintas de apoio e contestação a esta parceria. Evidenciou-se o dilema que Assumpção apontava em seu trabalho. O dilema para essas organizações passou a ser como elas se posicionariam contra o “neoliberalismo”, que também valoriza a atuação da “sociedade civil” e

³ De acordo com levantamento feito por Fernandes (1994).

Estas informações constam do *Jornal da ABONG*, n. 9, jan/95.

critica o Estado. O debate interno a elas passou a ser como evitar que não se tornassem “aliviadoras de políticas recessivas” (Assumpção, 1993).

Desta forma, com uma nova conjuntura política, era o momento para que as organizações da sociedade mudassem seus rumos, deixassem a denúncia da institucionalidade política autoritária e a negação em participar dela para assumirem ações propositivas que rompessem com o espírito resistente à institucionalidade. Seguindo as observações de Doimo (1994), podemos perceber que são outros tempos para as ONGs. Se antes elas estavam dirigidas para a educação popular, hoje elas se voltam para a ampliação dos direitos da cidadania, para questões de políticas públicas e de desenvolvimento sustentável. Se antes elas lutavam “contra o Estado”, hoje elas procuram participar de forma seletiva da esfera político-administrativa. Se antes elas estavam voltadas para a “pedagogia popular”, cada vez mais elas precisam se mostrar eficazes na realização de ações concretas, demonstrando sua competência técnica para a resolução de problemas.

Configurado o quadro no qual as ONGs estão inseridas nos dias de hoje, este trabalho tratará de, a partir da teoria habermasiana da ação comunicativa, discutir as seguintes questões: a) por que as ONGs ganham destaque no cenário político brasileiro após a abertura política; b) por que elas passam pelas transformações apontadas no parágrafo anterior; e, c) por que é um dilema para essas organizações a relação com o poder público estatal.

II

Segundo Habermas, toda teoria sociológica que pretenda ser uma teoria geral da sociedade deve enfrentar a questão da racionalidade nos planos metateórico, metodológico e empírico. O autor que melhor

lidou com a problemática da racionalidade foi Max Weber, pois questionou a fé iluminista no progresso. Para Weber a racionalidade da modernidade diz respeito a fins, cujo *telos* é a dominação do mundo a serviço dos interesses humanos. O resultado dessa racionalidade não é um novo centro de sentido, depois que a razão dissolve a tradição. Dissolvida a tradição, as cosmovisões religiosas não são substituídas por nada que dê sentido e unidade à vida. Este fenômeno é denominado por Weber de ‘desencantamento do mundo’.

O marxismo, influenciado por Weber, de Horkheimer e Adorno observa que o progresso técnico-científico (visto como positivo por Marx) conduziria o proletariado ao completo imobilismo, pois ele estaria sujeito à racionalização e à planificação capitalista (McCarthy, 1987).

Procurando fugir do pessimismo desses autores e fornecer um novo paradigma de compreensão do processo de racionalização, Habermas utiliza-se dos conceitos de ação comunicativa e mundo da vida, e procura entender a articulação entre ‘mundo da vida’ e ‘sistema’. O autor quer perceber os efeitos do processo de racionalização sobre os atores sociais. Ele observa, portanto, duas lógicas que regem a sociedade moderna: uma lógica estratégica do sistema, que organiza o mercado e o Estado; e outra lógica, a da racionalidade comunicativa, que organiza a solidariedade e a identidade no interior do mundo da vida .

Habermas, ao desenvolver o conceito de mundo da vida, analisa a tendência evolutiva do desacoplamento entre sistema e mundo da vida. Por isso, o autor propõe que compreendamos a sociedade simultaneamente como sistema e mundo da vida.

“Este conceito dual de sociedade está baseado numa teoria da evolução social, que distingue entre racionalização do mundo da vida e aumento da complexidade dos sistemas sociais, com a finalidade de captar devidamente, ou seja, de fazer acessível a uma análise empírica a conexão que Durkheim propôs entre formas de integração social e etapas de diferenciação sistêmica” (Habermas, 1988, p. 168).

Habermas afirma que o conceito de mundo da vida não pode ser reduzido somente à perspectiva culturalista, tal como Schütz e Luckman propuseram. Se considerarmos a ação comunicativa, não apenas como um mecanismo de interpretação através do qual se reproduz o saber cultural, mas sim como a forma pela qual os atores, ao se entenderem sobre algo no mundo, participam simultaneamente em interações através das quais desenvolvem, confirmam e renovam seu pertencimento aos grupos sociais e à sua própria identidade, descartamos o caráter unicamente culturalista do mundo da vida. O mundo da vida, para Habermas, compreende, portanto, três componentes estruturais: a cultura, que é *“o acervo de saber, em que os participantes da comunicação se abastecem de interpretações para entender algo do mundo”*; a sociedade, que é composta por *“ordenações legítimas através das quais os participantes na interação regulam seus pertencimentos a grupos sociais, assegurando com isso a solidariedade”*; e a personalidade, *“competência que possibilita um sujeito de ter linguagem e ação, que o capacita de fazer parte de processos de entendimento e afirmar neles sua própria identidade”* (Habermas, 1988, p. 196).

Habermas entende a evolução social como um processo de diferenciação que conduziu ao aumento da complexidade do sistema e da racionalidade do mundo da vida, causando uma diferenciação interna no sistema e uma diferenciação entre sistema e mundo da vida. Sucessivamente, foram quatro os mecanismos sistêmicos que ocuparam o primado evolutivo: a segmentação para que houvesse o intercâmbio, a estratificação para a diferenciação do poder, o Estado para a dominação política e o direito formal para estabelecer as relações entre pessoas jurídicas privadas.

O autor observa na relação existente entre sistema e mundo da vida: quanto mais diferenciado um sistema social, mais encolhido fica o mundo da vida, convertendo-se num subsistema. Quanto mais complexos os sistemas sociais, mais provinciano o mundo da vida (1988, p. 244). Esse fato se dá não por uma relação de causalidade, mas porque o

aumento da complexidade de um sistema depende da diferenciação estrutural do mundo da vida. As inovações só ocorrem, se o mundo da vida for suficientemente racionalizado (principalmente a moral e o direito). Só há novos níveis de diferenciação sistêmica quando a racionalização do mundo da vida alcança níveis correspondentes.

A ironia do processo histórico foi que a racionalização do mundo da vida tornou possível um aumento da complexidade sistêmica. O sistema se hipertrofiou até que os imperativos sistêmicos impediram a capacidade de absorção do mundo da vida, fazendo com que ele fosse instrumentalizado por esses imperativos. Houve, então, a polarização de dois tipos de ação: a voltada para o entendimento e a voltada para o êxito, resultando na desconexão entre integração social e integração sistêmica. Conclui Habermas, “*O mundo da vida racionalizado possibilita a aparição e aumento de subsistemas cujos imperativos autonomizados agem destrutivamente sobre esse mesmo mundo da vida*” (Habermas, 1988, p. 263)

O autor desenvolve a questão de como o mundo da vida é delimitado em seu conjunto pela mudança estrutural da sociedade e como ele se transforma à medida que se produz esta mudança. O problema não foi a modernidade cultural em si, como diria Weber, mas a forma seletiva de institucionalização e empobrecimento cultural causados pela modernidade cultural, permitindo a entrada dos meios de controle – dinheiro e poder – em áreas da ação do mundo da vida, que requerem a integração por meio de processos comunicativos. O problema foi a entrada da lógica sistêmica no mundo da vida, processo este que Habermas denominou ‘colonização do mundo da vida’. O autor analisa o fenômeno da ‘juridificação’ para mostrar os efeitos dessa colonização. E conclui: é preciso impedir que os “*âmbitos sociais que dependem de modo funcionalmente necessário de uma integração social através de valores, normas e processos de entendimento, fiquem à mercê dos imperativos sistêmicos dos subsistemas economia e administração*” (1988, p. 527). Este processo de evitar a dominação dos impe-

rativos sistêmicos sobre os âmbitos sociais, nos quais predominam a integração social, denomina-se ‘descolonização do mundo da vida’.

Portanto, para compreender as sociedades modernas é preciso observar as relações entre as duas lógicas dos dois subsistemas (a lógica do poder do Estado e a lógica do intercâmbio do mercado) e a relação delas com o mundo da vida. Para Habermas, há uma tensão indissociável entre Estado e mercado e as estruturas do mundo da vida.

Prosseguindo esta reflexão, ao analisar o Estado de bem-estar social, em “A Nova Intransparência”, Habermas vê o fim da utopia cristalizada na sociedade do trabalho. O autor aponta os limites do Estado de bem-estar, revelados a partir da metade dos anos 70. Evidenciou-se a contradição entre fins e meios deste projeto social-estatal: o objetivo era criar novas formas de vida estruturadas igualmente, mas os instrumentos jurídico-administrativos não foram capazes de atender a essa demanda. O problema foi a falta de qualquer alternativa possível: o capitalismo não poderia viver sem o Estado social, nem poderia coexistir com sua expansão contínua. A única saída, segundo Habermas, seria que “o projeto do Estado social fosse não simplesmente assentado ou interrompido, mas continuasse num nível mais alto de reflexão” (1987, p. 112). O Estado social se voltaria para a sua própria domesticação.

“As sociedades modernas dispõem de três recursos que podem satisfazer suas necessidades no exercício do governo: o dinheiro, o poder e a solidariedade. As esferas de influência desses recursos teriam que ser postas em um novo equilíbrio. Eis o que quero dizer: o poder de integração social da solidariedade deveria ser capaz de resistir às ‘forças’ dos outros dois recursos, dinheiro e poder administrativo” (1987, p. 112).

Dessa maneira, um projeto social que estivesse voltado para si mesmo, não trabalharia mais com a utopia da sociedade do trabalho, mas com a utopia de uma sociedade altamente comunicativa, e portanto, amplamente democrática.

III

Mas como é possível aproximar estas explicações habermasianas, sobre a colonização do mundo da vida pelo sistema, para tentar entender o processo de democratização brasileiro, e mais especificamente, o papel das ONGs neste processo?

Os autores Arato, Cohen e Avritzer fazem esta aproximação, ao discutirem o conceito de sociedade civil, que Habermas não desenvolve. Segundo Cohen e Arato (1994) o conceito de mundo da vida possui duas dimensões distintas. Há a dimensão das tradições implicitamente conhecidas, imersas na linguagem e na cultura. E há a dimensão das instituições associativas que reproduzem tradições, solidariedades e identidades. Esta segunda dimensão corresponde melhor ao conceito de sociedade civil.

Cada sociedade tem suas instituições capazes de transmitir cultura, integração e socialização mas, no contexto de um mundo da vida modernizado, só há sociedade civil onde houver garantia jurídica das várias esferas sob a forma de direitos. Isso ocorre porque o Estado moderno e a economia capitalista não apenas complementam o mundo da vida como também tornam as estruturas do mundo da vida instáveis e precárias.

A importância de reconstruir o conceito de sociedade civil utilizando o conceito de mundo da vida diferenciado dos sistemas econômicos e estatal é, justamente, perceber como os direitos, apesar de serem garantidos pelo Estado, não são derivados dele.

A sociedade civil é constituída de movimentos sociais que atuam na esfera da vida pública ou privada, com objetivos no mercado, no Estado ou no próprio mundo da vida. Esses movimentos disputam com o Estado de bem-estar e com as grandes corporações capitalistas a preservação da autonomia e da democracia. Neste sentido, a democracia seria uma forma de institucionalizar no sistema político os princípios da

racionalidade comunicativa. Seria a tentativa do mundo da vida se sobrepor à lógica dos sistemas e resistir à 'colonização' (Avritzer, 1993).

É importante destacar que Arato e Cohen procuram complementar o instrumental habermasiano, destacando que o mundo da vida não é só defensivo. Eles propõem que a sociedade civil também possui um potencial ofensivo contra a colonização pelo sistema, os movimentos sociais não seriam apenas uma reação à desintegração causada pela modernidade. Habermas não vê os movimentos sociais aprofundando a racionalização do mundo da vida, o que seria uma estratégia ofensiva. Os autores atribuem este fato à ausência da categoria associação na teoria habermasiana. A ação coletiva aparece, para Habermas, apenas como reação à modernização.

Numa época, na qual as utopias revolucionárias totalizadoras estão desacreditadas, o modelo de sociedade dual apresentado por Habermas permite pensar numa atuação autoreflexiva e autolimitada da sociedade civil. O '*horizonte utópico da sociedade civil*' consistiria, segundo os autores, em preservar os limites entre os subsistemas e o mundo da vida. Eles pretendem ir além da análise da sociedade dual entre sistema e mundo da vida, e pretendem mostrar que não há nenhuma razão teórica para excluir a influência comunicativa e democrática que a sociedade civil exerce sobre o Estado e a economia (Arato & Cohen, 1994, p. 177).

Na sociedade moderna, a coordenação da ação deve permanecer no nível da racionalidade sistêmica (Estado e economia), mas isso não evita que a ação comunicativa possa penetrar nas instituições dessa racionalidade. A questão política passa a ser como introduzir espaços públicos no Estado e nas instituições econômicas, sem acabar com os mecanismos da ação estratégica.

Com a crise do Estado de bem-estar ficou evidente o papel sem precedentes do Estado nos sistemas capitalistas e de como ele dividia funções com o mercado, justificando a importância dos movimentos sociais como *fortalecedores da sociedade*.

“(...) o sucesso dos movimentos sociais não é mais concebido enquanto inclusão no poder estatal (reforma) ou enquanto destruição do Estado (revolução). Os segmentos mais reflexivos dos movimentos sociais a vêem enquanto reestruturação da sociedade civil e o controle da economia de mercado e do Estado burocrático” (Arato & Cohen, 1994, p. 180).

Por isso, os autores concordando com Habermas, propõem a alternativa de continuar reflexivamente o Estado de bem-estar social, que significaria a construção de uma sociedade civil baseada no direito à comunicação e não no direito à propriedade, assim como, a criação de formas de controle social sobre o Estado e a economia compatíveis com o mundo modernizado no qual vivemos.

Reconstruir a noção de sociedade civil, nos termos habermasianos de distinção entre sistema e mundo da vida, permite compreender a atuação de movimentos autolimitados e radicalmente democratizantes presentes na política contemporânea.

Em “Ascensão, Declínio e Reconstrução do Conceito de Sociedade Civil”, Arato (1995) destaca como a recuperação do conceito de sociedade civil permitiu compreender fenômenos de transição da ditadura no Leste Europeu e na América Latina. A estratégia estava baseada na organização autônoma da sociedade, na reconstrução de laços sociais fora da esfera estatal e na concepção de uma esfera pública diferente da vislumbrada pela comunicação estatal.

Este autor faz uma série de ressalvas ao uso do conceito de sociedade civil. Três delas são bem pertinentes ao caso brasileiro. Primeiro, Arato distingue entre ‘sociedade civil como movimento’ e ‘sociedade civil como instituição’. Não podemos dizer que a sociedade civil, como esferas institucionalizadas e legalmente diferenciadas, tenha contribuído para a sua própria “libertação”. Antes do início da democratização devemos pensar em termos de uma sociedade civil ‘como movimento’, apenas ‘em germe’.

A segunda observação importante deste autor é que, apesar da lógica da comunicação ter primazia na sociedade civil, isso não significa que o poder e o dinheiro não influenciem o mundo da vida. Nem a sociedade econômica e política podem excluir a comunicação livre, nem a sociedade civil pode excluir o dinheiro e o poder.

Uma terceira observação, pertinente a este trabalho, diz respeito às várias visões concorrentes sobre o conceito de 'sociedade civil', não apenas do ponto de vista teórico, mas político também. Arato aponta que, na Hungria, enquanto todos estavam contra o regime autoritário parecia haver um consenso sobre este conceito. A partir do momento em que foi derrotado o inimigo comum, as diferentes correntes começaram a divergir sobre como seria a melhor forma de conduzir a democratização. Por isso, é necessário destacar os diferentes conceitos de sociedade civil presentes num cenário democratizado.

Avritzer (1994) destaca uma outra vantagem para a utilização do modelo habermasiano na América Latina: permite pensar numa alternativa ao neoliberalismo, já que este rejeita qualquer forma de limitação da 'racionalidade perfeita' do mercado, através de uma forma de desenvolvimento estruturado a partir do Estado. O modelo neoliberal propõe a abolição das formas estatais de limitação do mercado sem criar formas societárias para desempenhar funções semelhantes. Baseia-se na suposição de que o mercado defende a sociedade.

Pensar, portanto, na atitude ofensiva da sociedade civil, dentro de um modelo de sociedade dual, é uma alternativa para sociedades que se estruturam, predominantemente, em torno do Estado ou do mercado.

IV

Com base nestas análises, podemos voltar às questões apontadas ao final do item I, formulando algumas hipóteses de pesquisa. Para interpretar o surgimento e o fortalecimento das ONGs após a 'abertura

política', podemos recorrer à hipótese de que essas organizações – ao menos aquelas que estão filiadas à ABONG – são uma das formas mais institucionalizadas que a sociedade civil brasileira alcançou até agora. Essas organizações reforçam a tese da utopia do fortalecimento da sociedade civil, através de relações mais democráticas, respeitando a diversidade e o pluralismo. Elas se articulam, sob a forma de redes, como a ABONG, a fim de ampliar a democracia e fortalecer a sociedade (Sherer-Warren, 1994). Através de múltiplas interligações (mais ou menos conflitivas) – com partidos, sindicatos, movimentos sociais, poder estatal, entidades internacionais e nas relações entre elas mesmas – as ONGs procuram construir uma racionalidade ética, comunicativa, voltada para uma sociedade mais igualitária e justa. Isso pode ser percebido com o exemplo da própria ABONG, onde são articuladas demandas variadas (das mulheres, ecológicas, de pesquisa, de apoio aos movimentos sociais, etc.) em torno de um mesmo compromisso: 'constituir a sociedade democrática'.

Outra hipótese é que as transformações sofridas por elas, no sentido de se tornarem mais eficazes e competentes a cada dia, fazem parte do processo de racionalização do mundo da vida: elas buscam incorporar as técnicas existentes para atingir qualidade no resultado do seu trabalho, e para influenciarem de forma comunicativa e democrática no estado e na economia.

Por fim, como última hipótese, podemos dizer que o dilema ONGs *versus* Estado é a tentativa de descolonização do mundo da vida, sem que o mundo da vida destrua o Estado e o mercado. Em outras palavras, podemos dizer que as ONGs buscam uma forma de atuação que seja autolimitada, ao mesmo tempo, que ofereça alternativas ao neoliberalismo, exigindo que o Estado cumpra seus deveres e desmentindo a tese de que o mercado defenderia a sociedade.

As conseqüências deste tipo de atuação não são previsíveis. Não podemos prever se as ONGs, ao valorizarem tanto a eficácia dos resul-

tados, não perderão uma das características fundamentais para os movimentos ‘pré-abertura’, qual seja, a comunicação livre e democrática entre todos os participantes do movimento. Não podemos prever também, até que ponto, o ‘diálogo’ com o Estado e o mercado não poderão transformar as ONGs em entidades também colonizadas pelo dinheiro e poder. Esses parecem ser os maiores desafios enfrentados por essas organizações. Resta ao pesquisador problematizar essas hipóteses através de um estudo empírico e ter sensibilidade para perceber as possíveis consequências da atuação das ONGs brasileiras.

ABSTRACT: This article aims to apply the *Theory of Communicative Action* of Jürgen Habermas to understand the proliferation and visibility of Non Governmental Organizations in Brazil. Some important concepts on the theory of Habermas and the studies of Andrew Arato, Jean Cohen and Leonardo Avritzer, about the concept of civil society and the recent democratization process in Latin America and West Europe, are discussed. At last, some hypothesis about the NGOs are introduced.

KEYWORDS: Non Governmental Organizations – Democratization – Civil Society – Theory of Communicative Action.

BIBLIOGRAFIA

- ALVAREZ, S. “*Renewing the Fabric of Collective Action: social Movements Webs, Post-Liberal Political Mediations, and Challenges to ‘Actually Existing Democracy’*”, 1994 (mimeo).
- ARATO, A. Ascensão, Declínio e Reconstrução do conceito de sociedade civil – Orientações para novas pesquisas. *RBCS*, n. 27, p. 18-27, 1995.
- ARATO, A., COHEN, J. Sociedade Civil e Teoria Social. In: AVRITZER, L. *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte: Del Rey, 1994.

- ASSUMPÇÃO, L. L. *A Invenção das ONGs – do serviço invisível à profissão sem nome*. Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- AVRITZER, L. Além da dicotomia Estado/Mercado. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 36, p. 213-222, 1993.
- DOIMO, A. M. *Movimento Popular no Brasil pós-70: Formação de um Campo Ético-Político*. São Paulo, 1993. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de São Paulo.
- _____. *ONGs no Brasil pós-70: da educação popular à luta pela cidadania*, trabalho apresentado na 46ª Reunião Anual da SBPC, Vitória-ES, 1994.
- FERNANDES, R.C. Privado porém público – O terceiro setor na América Latina. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Relume-Delumará, 1994.
- GOHN, M. G. Mudança Social, Novos Movimentos Sociais e Cooperação Internacional, UNICAMP, 1994 (mimeo).
- HABERMAS, J. A Nova Intransparência, *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 18, p. 103-114, 1987.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa*, v. II. 2ª ed. Madrid: Taurus, 1988, 618 p.
- MCCARTHY, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. 1ª ed. Madrid: Tecnos, 1987, 479 p.
- SHERER-WARREN, W. *Redes de Movimentos Sociais*. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 1993, 141 p.
- _____. *Organizações Não-Governamentais na América Latina: seu papel na construção da sociedade civil. São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 8, n. 3, p. 6-14, 1994.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS

INFORMAÇÕES GERAIS

A Revista *TEMÁTICAS* publica trabalhos originais dos alunos de pós-graduação em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP, na forma de artigos, resenhas, comunicações e traduções. Só serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e no exterior, nos quatro últimos anos.

Prioritariamente, os trabalhos devem ser redigidos em português ou em espanhol. O *Resumo* e os *Unitermos*, que precedem o texto, escritos no idioma do artigo, os que sucedem o texto, em inglês (*Abstract/Keywords*).

É permitida a reprodução parcial ou total dos trabalhos da Revista *TEMÁTICAS* em outras publicações ou sua tradução para outro idioma, desde que citada a fonte original.

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Apresentação. Os trabalhos devem ser apresentados em disquete e acompanhados do *printer* (cópia impressa, fiel, do disquete), em um dos seguintes programas: *Word 4.0*, *Word 5.0*, *Word Perfect*, *Word for Windows*,

não devendo exceder 12.000 palavras. O Conselho Editorial se reserva o direito de não considerar a publicação de trabalhos que ultrapassem os limites estabelecidos.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: folha de rosto com *Título*; *Autor(es)* (por extenso e apenas o sobrenome em maiúscula); *programa e área* aos quais está(ão) vinculado(s), vínculo docente, endereço residencial e telefone para contato; no corpo do texto: *Título*, *Resumo* (com máximo de 200 palavras); *Unitermos* (com até 7 palavras tiradas do *Thesaurus* da área, quando houver); *Texto*; *Abstract* e *Keywords* (versão para o inglês do Resumo e Unitermos); *Referências Bibliográficas* (trabalhos citados no texto), *Bibliografia* (indicar obras consultadas ou recomendadas, não referenciadas no texto, se houver).

Referências Bibliográficas. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR 6023 da ABNT.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Exemplos:

- Livros e outras monografias:

FIGUEIREDO, A.C., FIGUEIREDO, M. *O plebiscito e as formas de governo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, 98 p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C.S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972, p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C.M.F. *Pátria, Civilização e Trabalho*. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- Artigos de periódicos:

LESSA, S. Lukács: Trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.15, p.39-51, 1992.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, separado por vírgula da data de publicação (Torres, 1978). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Segundo Schaff (1992)...” Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (Delouya, 1994, p.54). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (Marx, 1984a) (Marx, 1984b). Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por & (Lamounier & Meneguello, 1986) e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (Weffort et al., 1988).

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé de página. As remissões para o rodapé devem ser feitas por números arábicos, na entrelinha superior.

As opiniões e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

TEMÁTICAS

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DOS PÓS-GRADUANDOS EM
CIÊNCIAS SOCIAIS DO IFCH

Pedidos: **TEMÁTICAS**

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Setor de Publicações
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
CEP: 13083-970 - Campinas - SP - Brasil
Fax: (019) 239.3327 / 239.2412
Fone: (019) 788.8342

Tiragem: 500 exemplares

SOLICITA-SE PERMUTA
Exchange Desired

Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

