UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DANIEL VALENTE PEDROSO DE SIQUEIRA

HABERMAS E A CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

Um estudo sobre a Teoria da Ação Comunicativa

São Paulo

2017

DANIEL VALENTE PEDROSO DE SIQUEIRA

HABERMAS E A CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

Um estudo sobre a Teoria da Ação Comunicativa

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Teoria das Ciências Humanas.

Sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa.

São Paulo

2017

Nome: SIQUEIRA, Daniel Valente Pedroso de

Título: Habermas e a Crítica da Razão Instrumental: Um estudo sobre a Teoria da Ação Comunicativa.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Teoria das Ciências Humanas.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa (Orientador)

Filosofia / FFLCH – Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto

Filosofia / Campus de Araraquara – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"

Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

Ciência Política / FFLCH – Universidade de São Paulo

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, Dárcio e Aparecida, com amor, admiração e gratidão. Cada passo dado é dado por (e com) vocês!

AGRADECIMENTOS

Certa vez foi dito que o mundo estaria bem melhor se se contentasse cada um com o que vai dizendo, sem esperar que lhe respondessem, e, *mais ainda*, sem o pedir nem o desejar. Creio ser esta a intenção do ato de agradecer; por isso tomo a liberdade de usar uma linguagem pessoal para transmitir meus sinceros agradecimentos àqueles que me são caros.

Primeiramente, e quase que majoritariamente, aos meus estimados, queridos e amados pais, Dárcio Pedroso de Siqueira e Aparecida Valente Pedroso de Siqueira. Não existem palavras que comportem o amor que sinto por vocês. Agradeço pelo carinho, estímulo e fé em animar um espírito que muitas vezes se viu cansado e desanimado. O porquê de existir refere-se a vocês!

Ao meu irmão, Rafael Valente Pedroso de Siqueira, pela disposição em ouvir e ler palavras que em muitas vezes soaram confusas.

Ao meu orientador, *herr Doktor* Luiz Sérgio Repa. Suas palavras proporcionaram compreensões que eu não estava apto a vislumbrar e nossas conversas tranquilizaram um espírito muitas vezes aflito e bagunçado. Agradeço muitíssimo pelas conversas, convívio e incentivo, sem os quais não teria concebido certas possibilidades que sequer imaginava vir a me enveredar.

Ao professor doutor Ricardo Ribeiro Terra, pela conversa que provocou novas disposições teóricas e me abriram horizontes para trabalhar com Repa.

À Marie, Maria Helena, Luciana e Geni, por toda a atenção, respeito, simpatia e cordialidade com que sempre me trataram. Sou grato pelas orientações e sugestões de “calma” e “não fique nervoso”.

À Joicy Britts, pelo incentivo e carinho. Nossas conversas provocaram um espírito que muitas vezes se viu conturbado e ansioso.

Aos professores doutor Maurício Cardoso Keinert, pela atenção, apontamentos e incentivo, ao doutor Rúrion Soares Melo, pela receptividade, incentivo, provocações teóricas e bibliografia sugerida, ao doutor Antonio Ianni Segatto, pelo debate proposto e cuidadosa leitura e ao doutor Roger Fernandes Campato, pelo apoio e amizade.

A todos os colegas de pós-graduação, que de alguma maneira contribuíram durante este percurso. Àqueles que compreendendo, ou não, discutiam e perguntavam e quando muito até se interessavam.

Ao CNPq pela bolsa concebida.

E aos meus amigos, Igor Muller, pela amizade e conversas que proporcionaram muitas ideias ganharem luz e muitos livros serem descobertos e à Cibele Kunz, pelo companheirismo nos momentos de confusão (e alta ansiedade) e pelas provocações teóricas.

RESUMO: O presente trabalho é o resultado dos estudos realizados sobre a reconstrução das investigações empreendidas por Habermas acerca da gênese da crítica da razão instrumental, as quais estão contidas no quarto capítulo do primeiro tomo de sua *Teoria da Ação Comunicativa*. O percurso realizado parte de uma breve apresentação sobre o exercício da racionalidade na modernidade e como as mudanças histórico-sociais implicaram em mudanças teóricas acerca da leitura sobre o exercício da racionalidade. Seguidamente a isto, buscou-se recuperar a conceitualização habermasiana sobre racionalidade, a qual permitiu compreender suas críticas à teoria da racionalização social de Weber; as investigações sobre as teses weberianas ensejam proporcionar a compreensão da análise que Habermas realizou sobre a crítica da razão instrumental a partir da apropriação do marxismo ocidental de Lukács, o qual assumiu a racionalização social como um processo de reificação, visto que, de acordo com Habermas, esta foi a leitura que proporcionou a Horkheimer e Adorno elaborarem uma crítica da razão instrumental que buscou atestar a existência de um mundo totalmente administrado e sem perspectivas de emancipação. O percurso trilhado no presente trabalho recupera a discussão habermasiana de que a perspectiva discursiva assumida pela Teoria Crítica da primeira metade do século XX se enredou em aporias insolúveis por ter assumido que a crise da razão seria resultante do exercício unilateral do modelo cognitivo-instrumental de razão nas modernas sociedades capitalistas.

PALAVRAS-CHAVE: Razão comunicativa; Racionalidade; Reificação; Razão instrumental, Reconstrução crítica.

ABSTRACT: The current work is the result of the studies undertaken about the preambles of the investigations realized by Habermas about the root of his own critique of instrumental reason, restricted to the fourth chapter of the first volume of his *Theory of Communicative Action*. The main course taken over here starts with a briefly presentation about rationality and its exercises in Modernity and how the sociological-historical changes boosted into a theoretical change about the development of rationality. After that, the current work aims to recover the Habermasian conceptualization of rationality, which might allow an understanding of his criticism over Weber's theory of social rationalization. Habermas's investigations on Weber's theses aims to provide a further understand of his analysis of his critique of instrumental reason from the Lukacs's Western Marxism appropriation of Weber's theory, which recognized social rationalization as a reification process. For sure it is close to Habermas's thought that this theoretical course allowed Horkheimer and Adorno's elaboration of their critique of instrumental reason that sought to attest the existence of an entire administered world with no prospects of emancipation. The path assumed over the current work aims to recover the Habermasian discussion which affirms that the Critical Theory of early XX Century is enclosed into insoluble aporias since it was assumed a crisis of reason in a so large scale, resulted from an unilateral exercise of the cognitive-instrumental reason in modern capitalist societies.

KEYWORDS: Communicative reason; Rationality; Reification; Instrumental reason; Critical reconstruction.

SUMÁRIO

Uma breve introdução sobre o exercício da racionalidade na modernidade..... 09

Capítulo I: A racionalidade habermasiana 22

1.1 A teoria dos três mundos 29

1.2 Os quatro conceitos sociológicos de ação 31

Capítulo II: A teoria da racionalização social de Weber 43

Capítulo III: Lukács e a reificação social 65

Capítulo IV: A racionalização social como reificação 82

4.1 A tese da perda de sentido 87

4.2 A tese da perda de liberdade 96

4.3 A estruturação da crítica da razão instrumental 102

Considerações finais 107

Referências bibliográficas 122

UMA BREVE INTRODUÇÃO SOBRE O EXERCÍCIO DA RACIONALIDADE NA MODERNIDADE

Os debates teóricos que percorreram o século XX foram, em sua grande maioria – particularmente no mundo Ocidental[1] –, discussões acerca do desenvolvimento do pensamento e o exercício da racionalidade. Esta é uma observação que remonta ao *vínculo essencial* da tradição filosófica, pois, como é pontuado por Habermas, "o pensamento filosófico nasce da reflexão da razão corporificada no conhecimento, na fala e na ação. [Isso porque] o tema filosófico fundamental é a razão[2]".

Todavia, é importante reforçar que tais debates diferiram daqueles que eram *costumeiramente* tratados pela tradição filosófica dos séculos anteriores, principalmente porque para o pensamento filosófico do século XX não era mais

---

[1] A expressão "mundo Ocidental" é, em si, uma expressão imprecisa e multivalente. Todavia, circunscrita ao debate que o presente trabalho recupera, ela assume como intenção comunicativa de que por "mundo Ocidental" se compreende os países do hemisfério Norte, particularmente aqueles pertencentes à Europa Ocidental, visto terem sido tais países (*i.e.*, Alemanha, França e Inglaterra) os que *assumiram como identidade social* um modelo de razão subjetivista. É uma leitura que se sustenta, também, naquilo que é descrito por Weber na introdução de sua *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, M. "Author's Introduction". In: WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, pp. 13-31), quando este descreve que o mundo ocidental enredou em si uma "combinação de circunstâncias [...] que permitiu o surgimento de fenômenos culturais em uma linha de desenvolvimento com significado e valores universais" (*idem*, p. 15). Para Weber, o desenvolvimento de uma sabedoria filosófica e teológica, originalmente surgidos com o advento do cristianismo de influência helênica, proporcionou o desenvolvimento do conhecimento empírico e a reflexão sobre os problemas do cosmos e da vida, o que impulsionou o desenvolvimento de "uma busca racional, sistemática e especializada da ciência, com trabalhadores treinados e especializados, [que] só existiu no Ocidente" (*idem*, pp. 15-16). Deste modo, a consideração sobre "mundo Ocidental" tem origens ao *berço cultural* descrito por Weber. Ainda sobre isso, é notável que tenha ocorrido, no "mundo Ocidental", durante a modernidade, o desenvolvimento de um modelo de racionalidade que *dissolveu* as bases filosóficas das crenças que eram parte essencial dos modelos tradicionais de sociedades pré-capitalistas, algo que engendrará nas questões identificadas por Weber na passagem das tradicionais sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas, como será discutido ao longo do presente trabalho.

[2] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 1. O presente trabalho faz a opção pelo uso da edição norte-americana da *Teoria da Ação Comunicativa*, traduzida por Thomas McCarthy. Todas as traduções de citações literais que se seguem ao longo do presente trabalho são traduções próprias, com o amparo teórico da edição alemã (HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns, Vol. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), bem como da tradução em português, gentilmente cedida, de Luiz Sérgio Repa (HABERMAS, J. *Teoria da Ação Comunicativa, Volume 1*. Tradução Luiz Sérgio Repa, *in mimeo*).

intento apresentar uma imagem filosófica de mundo enquanto um *todo* e que culminasse na elaboração de um *pensamento totalizante*[3].

Fundamentalmente é possível assumir que a crítica social do século XX, e, mais particularmente, a Teoria Crítica[4], tratou por se debruçar sobre a influência de um avanço científico e tecnológico e como tais avanços exerceram influências no desenvolvimento da moderna racionalidade social – e mesmo circunscrito ao que a tradição filosófica sempre assumiu como orientação (a reflexão sobre a razão), tem-se que é possível reconhecer que "o tema se altera e, no entanto, permanece o mesmo[5]", dado que "se às doutrinas filosóficas há algo em comum, é a intenção de pensar o ser ou a unidade do mundo pelo

---

[3] Habermas sustenta a ideia de que a filosofia não tem como se referir ao todo do mundo, da natureza, da história e da sociedade em um sentido de um saber totalizante porque a própria consciência reflexiva, que acompanhou o progresso factual das ciências empíricas, se dirige às condições formais da racionalidade do conhecimento. Em seu ensaio "A Filosofia ainda tem um Propósito" (HABERMAS, J. "Does Philosophy Still have a Purpose?". In: HABERMAS, J. *Philosophical-Political Profiles*. Translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983), Habermas discorre sobre alguns pontos que validam este questionamento (*i.e.*, saber se reside algum propósito na filosofia contemporânea). Algumas observações levantadas por Habermas dizem respeito a constatação de que: a filosofia já não mais pode servir de base para a ciência (como era até o século XIX); com a cisão entre filosofia teórica e filosofia prática, não mais se tem doutrinas específicas em atuação, visto que a filosofia prática se apresenta apenas como crítica radical; ao abandonar a ideia de Absoluto, a filosofia não consegue mais vislumbrar uma divisão harmoniosa do trabalho e da religião e, finalmente; a filosofia, ao ser usada para analisar o movimento social dos trabalhadores, estabeleceu uma contradição inerente entre absolutismo e elitismo (lembrando que a filosofia "era destinada a uma elite cultivada; ela nunca chegou às massas" (*idem*, p. 11).

[4] É reconhecida a amplitude da acepção do termo Teoria Crítica, visto ela se referir a todas as teorias referentes ao pensamento de um grupo de intelectuais alemães que a partir dos anos 1920 desenvolveram pesquisas e análises teóricas sobre problemas filosóficos, econômicos, sociais, culturais e estéticos circunspectos às modernas sociedades capitalistas. O termo "Teoria Crítica" foi consagrado com o artigo de Max Horkheimer *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937) a partir da distinção terminológica do "materialismo histórico" porque Horkheimer buscava contrapor Teoria Crítica à Teoria Tradicional sem se orientar, tão-somente, pela análise econômica (como era realizado pelos marxistas ortodoxos e que, para Horkheimer, orientava a Teoria Tradicional). Deste modo, sobre Teoria Crítica se assume que "[...] o pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro" (HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: OS PENSADORES XLVIII: WALTER BENJAMIN, MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO & JÜRGEN HABERMAS, TEXTOS ESCOLHIDOS. Tradução de Edgard Malagodi & Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 140). Mas, ainda que seja assumida como uma teoria que busca superar a tensão social reinante no capitalismo tardio, "a Teoria Crítica não pretende apresentar uma 'explicação mais adequada' do funcionamento do capitalismo. Pretende entender o tempo presente em vista da superação de sua lógica de dominação. Daí o seu caráter crítico justamente: 'entender' como 'as coisas funcionam' é já aceitar que essas 'coisas' são assim e que não podem ser radicalmente de outra maneira" (NOBRE, M. "Introdução: Modelos de Teoria Crítica". In: NOBRE, M. (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Editora Papirus, 2013, p. 17).

[5] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston, 1984, p. 1.

caminho de uma explicação das experiências da razão no trato consigo mesma[6]".

Uma justificativa que torna compreensível a necessidade da transformação da abordagem teórica diz respeito ao fato de que "os sucedâneos teóricos das imagens de mundo não foram desvalorizados somente pelo progresso factual das ciências empíricas, mas ainda mais pela consciência reflexiva que acompanhou esse progresso[7]", pois as mudanças estruturais ocorridas ao longo do século XIX influenciaram *drasticamente* o desenvolvimento social que orientou os debates teóricos do século XX: o dito *afunilamento temático* convergiu sobre o reconhecimento das mudanças histórico-sociais ocorridas com a passagem dos modelos de tradicionais sociedades pré-capitalistas para os modelos de modernas sociedades capitalistas[8], mudanças estas que implicaram na *radicalização* do processo de modernização ocorrido no século XIX, no qual não era mais possível "legitimar a ordem social pela referência à tradição, porque a própria ideia de tradição [estava] abalada[9]" e, também, porque "ao contrário da eticidade única da

---

[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.
[8] Neste ponto faz-se uso da discussão apresentada por Habermas em *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 93 *et seq*.), quando são apresentados os usos terminológicos que distinguem sociedade tradicional e sociedade moderna, o qual se inicia com a afirmação de que: "As sociedades 'tradicionais' somente existem na medida em que o desenvolvimento dos subsistemas de ação racional com relação a fins se mantêm contidos no interior dos limites da eficácia legitimatória das tradições culturais", algo que gera "uma 'supremacia' do quadro institucional, a qual não evita reestruturações em consequência de um potencial excedente das forças produtivas, mas exclui sim a dissolução crítica da forma tradicional de legitimação" (*idem*, p. 95). Posteriormente Habermas atenta para o fato de que "o que caracteriza o limiar entre a sociedade tradicional e aquelas que entraram em um processo de modernização não é a transformação estrutural do quadro institucional da sociedade gerada pela pressão de forças produtivas relativamente desenvolvidas. Este é um mecanismo de evolução histórica da espécie desde seu princípio. A novidade encontra-se muito mais em um estágio de desenvolvimento das forças produtivas que torna permanente a expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins e que, por seu meio, coloca em questão os modos como as civilizações legitimam a dominação por meio de interpretações cosmológicas do mundo" (*idem*, pp. 96-97) e isso porque "o capitalismo se define por um modelo de produção que não apenas coloca esse problema, como também o resolve. Ele oferece uma legitimação da dominação que não desce mais do céu da tradição cultural, mas que pode ser erguida sobre a base do trabalho social" (*idem*, p. 97). Uma discussão mais pormenorizada será apresentada ao longo do trabalho, especificamente na seção que discutirá a recuperação que Habermas faz da teoria da racionalização social de Weber.
[9] *Idem*, p. 96.

sociedade tradicional, a sociedade moderna, a sociedade capitalista, [impôs] a convivência de uma pluralidade de eticidades[10]".

Dentro deste novo horizonte social, o direito positivo[11] e a moral pós-convencional[12] se complementam mutuamente e acabam por encobrir o que restava da eticidade tradicional.

Ao ser considerado que "a passagem para a modernidade coincidiu com o surgimento de conflitos entre eticidades diversas, muitas vezes incompatíveis entre si e inconciliáveis em suas pretensões de dirigir a vida cotidiana de indivíduos e comunidades[13]" torna-se compreensível porque a filosofia política passou a questionar "como indivíduos e grupos imbuídos de eticidades diversas [poderiam aceitar] uma ordem social comum[14]" e também a indagar "como [seria] possível uma unidade política que não [estivesse] ancorada em uma unidade espiritual, em uma eticidade única compartilhada[15]".

O avanço *ilimitado* da ciência e da tecnologia[16], oriundo da Revolução Industrial do século XIX, que foi acompanhada por mudanças no âmbito moral e

---

[10] *Ibidem*.

[11] Habermas recupera a concepção de "direito positivo" a partir da formulação weberiana sobre os aspectos *não substanciais* do direito, mas que sobre influência do positivismo passou a ser assumido como uma prática coercitiva para a orientação da vida no Estado. Sobre direito positivo é possível compreender "[...] uma ordem de coerção. Ao contrário das regras do direito natural, as suas regras derivam da vontade arbitrária de uma autoridade humana e, por esse motivo, simplesmente por causa da natureza de sua fonte, elas não podem ter a qualidade da auto-evidência imediata. O conteúdo das regras do direito positivo carece da necessidade 'interna' que é peculiar às regras do direito natural em virtude de sua origem. [...] a doutrina que declara a coerção como característica essencial do direito é uma doutrina positivista e se ocupa unicamente com o direito positivo" (KELSEN, H. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2000, p. 559).

[12] Habermas percebe um déficit normativo na oscilação entre o universalismo de caráter eminentemente técnico e os particularismos dos mais variados fundamentalismos, déficit que exige da ética reflexões e análises, bem como a apresentação de parâmetros teóricos que propiciem conciliar o universalismo tecnológico com o normatismo existente nos mais diversos particularismos. Tendo isto em mente, Habermas se dedica sobre as estruturas normativas das modernas sociedades capitalistas e recupera termos da psicologia do desenvolvimento de Piaget e Kohlberg para tal. Sua reconstrução recai, principalmente, sobre o desdobramento da estrutura de interação contemplada nos níveis pré-convencional, convencional e pós-convencional da estrutura de interação sociológica. O nível pós-convencional interessa a Habermas porque ele pode ser esquematizado como aquele que contém a orientação para o "contrato social" e os princípios éticos universais. Para mais, ver HABERMAS, J. "Desenvolvimento Moral e Identidade do Eu". In: HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, pp. 97-132.

[13] HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 97.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*.

[16] A filosofia do século XVII inaugurou as principais vertentes do pensamento moderno, dentre as quais asseveravam à ciência a confiança de que todos os problemas poderiam ser resolvidos.

político, exerceu *grande* influência sobre os debates que se sustentavam na perspectiva de uma crítica radicalizada da modernidade[17], a qual inaugurou algo que poderia ser nomeado como o *percurso da dúvida*[18] acerca do exercício deste progresso sobre as questões de justiça, liberdade, felicidade e auto-realização.

Ao creditar que o avanço da ciência afastaria *as sombras* e traria a *claridade da compreensão*, assumiu-se que se realizaria o reino das luzes sobre a Terra. Todavia esta perspectiva não se realizou, pois ao invés do reino das luzes o que sobreveio foi o advento de uma racionalidade instrumental direcionada para a dominação da natureza, a qual *colocou* ciência e técnica a serviço do capital. É notável que sobre a compreensão de um avanço ilimitado da ciência passou-se a conceber a ideia de que "o ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema. O conflito entre a ciência que serve para administrar e reificar, entre o espírito público e a experiência do indivíduo, é evitado pelas circunstâncias. Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como uma matéria com a qual ele o produz para si próprio" (HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 73). Para Freitag (FREITAG, B. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988), "a *Dialética do Esclarecimento* representa a ruptura com essa convicção profunda [de que a razão acabaria por realizar-se concomitantemente com a liberdade, a autonomia e o fim do reino da necessidade]" (*idem*, p. 20) visto que "a onipotência do sistema capitalista, reificado no mito da modernidade, estaria, segundo essa nova análise, deturpando as consciências individuais, narcotizando a sua racionalidade e assimilando os indivíduos ao sistema estabelecido" (*ibidem*).

[17] A concepção de uma *consciência radicalizada da modernidade* (ou *na* modernidade) é recuperada na leitura que Habermas apresenta sobre Heidegger em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), quando discorre, no sexto capítulo da supracitada obra, sobre "A corrosão do racionalismo ocidental pela crítica da metafísica", ao descrever que: "No início dos anos 40, ao mesmo tempo em que Horkheimer e Adorno, na Califórnia, escrevem aqueles fragmentos desesperados, mais tarde publicados com o nome de *Dialética do Esclarecimento*, Heidegger vê nos fenômenos políticos e militares do totalitarismo 'a consumação do domínio mundial da Europa dos tempos modernos'. Fala da 'luta pelo domínio do mundo', da 'luta pela exploração ilimitada do mundo como fonte de matéria-prima e da luta pela utilização sem ilusões do material humano a serviço da potenciação incondicionada da vontade de poder'. Em um tom não inteiramente isento de admiração, Heidegger caracteriza o super-homem (*Übermensh*) segundo o tipo ideal de um agente da AS: 'O super-homem é um pulsar daquela humanidade que, pela primeira vez, se quer como tal e se bate por esse pulsar... Esse pulsar humano põe dentro da totalidade sem sentido a vontade de poder como o sentido do mundo. O último período do niilismo europeu é a catástrofe no sentido da mudança confirmadora'. Heidegger vê a essência totalitária da sua época caracterizada pelas técnicas de dominação da natureza de abrangência global, de estratégias bélica e de criação de raças. Nelas expressa-se a absolutização da racionalidade com respeito a fins própria do 'cálculo meticuloso de toda ação e planejamento'. Porém essa racionalidade funda-se, por sua vez, na compreensão especificamente moderna do Ser, radicalizada desde Descartes até Nietzsche: "A época que chamamos moderna... define-se pelo fato de que o homem tornou-se meio e medida do ente. O homem é aquilo que subjaz a todo ente, isto é, na época moderna, a toda objetivação e ao que se representa, o *subjectum*"". (HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002, pp. 188-189, grifos do próprio autor).

[18] O dito *percurso da dúvida* é uma referência a ideia de que o desenvolvimento tecnológico libertaria o homem da opressão social, visto que se concebia que as máquinas foram inventadas com o propósito de poupar o tempo de trabalho humano – uma concepção que fundou o "perigoso mito de uma futura sociedade homogênea livre do conflito" (COHEN, J. L. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982, p, 109), mas que não se realizou, dado que sobre a égide do capitalismo "os homens renovam com seu próprio trabalho uma realidade que os escraviza em medida crescente e os ameaça com todo tipo de miséria" (HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: OS

Dentro deste *novo mundo*, tornou-se possível conceber que as mudanças sociais ocorridas durante a passagem destes dois modelos de sociedade (*i.e.*, transição das tradicionais sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas) propiciaram o reconhecimento por parte de teóricos sociais (tais como Karl Marx, Max Weber, György Lukács, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno *et al*.), da radicalização do modelo de racionalidade social que ocorreu no século XIX, radicalização esta que culminou em dúvidas acerca do exercício do modelo de racionalidade que passou a fundamentar as relações legais, burocráticas, econômicas e sociais. Tais dúvidas culminaram em críticas ao *projeto Iluminista*[19], visto que "os recuos do 'dogmatismo' e da 'superstição' foram acompanhados por uma fragmentação [da sociedade], por uma descontinuidade [da tradição] e pela perda de sentido [da vida][20]".

É possível afirmar que a base argumentativa para tais dúvidas surge com a constatação de que os resultados do desenvolvimento tecnológico e científico exerciam influência e, ainda mais, *interferiam* nos critérios sociais, de interação e articulação, que são próprios da esfera do *mundo da vida* (*Lebenswelt*) – algo que propiciou, inclusive, conceber que ocorreria certa *redução* da esfera social a um tipo de *racionalidade cognitivo-instrumental*.

PENSADORES XLVIII: WALTER BENJAMIN & MAX HORKHEIMER & THEODOR W. ADORO & JÜRGEN HABERMAS, TEXTOS ESCOLHIDOS. Tradução de Edgard Malagodi & Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 142).

[19] Em seu *O Discurso Filosófico da Modernidade* (HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002), Habermas faz uso deste termo, "projeto moderno iluminista", para definir o fenômeno intelectual que surgiu no século XVIII com o advento do Iluminismo. Trata-se de um *projeto* que já vinha se constituindo desde meados do século XVII pelos filósofos do chamado Século das Luzes, e que consistia, *grosso modo*, no desenvolvimento inexorável das ciências objetivas, das bases universalistas da moralidade e da lei. Em *Modernidade: Um projeto inacabado* (HABERMAS, J. "Modernidade: Um projeto inacabado". In: ARANTES, O. B. F. & ARANTES, P. E. *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992), Habermas afirma que tal projeto tencionava a libertação das capacidades cognitivas acumuladas para a organização racional da vida, porque os filósofos Iluministas acreditavam que a Razão era o meio pela qual o homem podia conquistar a liberdade e a felicidade sociopolítica, sendo, então, capaz de evoluir e progredir. Em última instancia, este era um projeto que intuía libertar os homens da superstição e dos medos teológicos, recorrendo ao conhecimento, à ciência e ao exercício moral. O uso da conceitualização habermasiana ("projeto Iluminista") é proposital, pois permite compreender quais eram os parâmetros comparativos dos teóricos sociais do século XIX.

[20] McCARTHY, T. "Translator's Introduction". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. VII.

Entretanto, ainda que tais debates encontrem seu ponto de início nas discussões levantadas no século XIX, é importante notar que a controvérsia sobre a modernidade (a qual passou a ser analisada pelos teóricos sociais dos séculos XIX e XX) sofreu alterações, principalmente dado o grau de desenvolvimento técnico e científico alcançado com o passar dos anos.

Um exemplo desta distinção pode ser identificado nas palavras de Habermas quando considera que Marx tinha "como pressuposto objetivo para a suplantação do capitalismo as forças produtivas desencadeadas no próprio capitalismo[21]", enquanto os teóricos que se seguiram (especificamente aqueles que são tema de investigação por parte de Habermas como Weber, Lukács, Horkheimer e Adorno) assumiram que o progresso técnico não poderia mais ser compreendido como uma *benção* porque identificaram que os desenvolvimentos técnicos e científicos alcançaram tamanho grau de complexidade que passaram a exercer grande influência sobre a racionalidade social ao ponto de ser considerável conceber o *fim da liberdade* e da *autodeterminação* dos sujeitos sociais, o que, em última instância, seria compreendido como a transmutação do antigo modelo de racionalidade social em um modelo de *racionalização técnica-administrada funcionalista*.

É importante considerar quão profundo foi o impacto do desenvolvimento tecnológico-científico sobre a sociedade quando se reconhece que a crítica social passou a assumir que:

> [...] as ciências [foram] reacopladas cada vez mais fortemente com o desdobramento da produtividade através do progresso técnico; [deste modo] com a constituição de uma autocompreensão cientificista, a qual identifica os limites do conhecimento objetivante com os limites do conhecimento em geral, as ciências assumem ao mesmo tempo [...] um papel ideológico[22].

Todavia, dentro da crítica social do século XX é identificável em Habermas uma postura que busca *enfrentar* essa tendência racionalista que se *desesperou* frente à possibilidade do modelo de racionalidade cognitiva-instrumental

---

[21] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston, 1984, p. 367.
[22] *Idem*, pp. 367-368.

fundamentar e regular as normas da vida social – e, mesmo sobre o processo de *desencantamento do mundo* descrito por Weber, "que resultou nos inelutáveis processos de modernização [social] que destruiu os fundamentos das visões de mundo tradicionais[23]", Habermas assume sua defesa da razão em face da leitura que se consolidou entre os teóricos críticos, que anunciaram com *horror* o processo de reificação totalizante que regulava o processo de racionalização social, mas que traz consigo o legado de tensões e aporias não resolvidas.

Circunscrito ao universo teórico de Habermas está é uma preocupação que não se limita à *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) e pode ser identificada, por exemplo, em sua *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (1968), bem como em *Teoria e Práxis* (1978) *et alia*. – isso sem mencionar outros teóricos sociais deste período, anos 60 e 70, que também atentaram a estes temas –, principalmente ao ser considerado que uma das grandes preocupações de Habermas é por compreender as consequências oriundas do progresso técnico-científico sobre os comportamentos sociais dos sujeitos, que haviam determinado a formação de uma *consciência tecnocrática*[24].

Habermas pode ser tido como o "último grande racionalista[25]" por ter incorporado em sua *Teoria da Ação Comunicativa* as ideias centrais da crítica ao processo de racionalização social, especialmente ao se atentar para a elaboração de um conceito de racionalidade que não estivesse mais vinculado à

---

[23] BERNSTEIN, R. J. "Introduction". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 5.

[24] Este é um tema que já era caro a Habermas desde 1968 com *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Mas é importante notar que Habermas nunca foi contrário ao desenvolvimento técnico-científico; o que ele pretende, no entanto, é criticar a elevação da racionalidade instrumental como a única instancia de verdade. O próprio diagnóstico da sociedade empreendido por Habermas em sua *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981, apresenta uma crítica que se volta à universalização, à perda de um conceito mais compreensivo de razão em favor da excessiva validade dos modelos de racionalidade científico e tecnológico. É um tema que perpassa pela redução da práxis à técnica, bem como a dominação da *ação racional com respeito a fins* à todas as esferas de decisão racional. Em *Técnica e Ciência como "Ideologia"* pode-se identificar que a crítica habermasiana converge ao positivismo que estabeleceu uma certa "ideologia tecnocrática", ou uma "consciência tecnocrática", visto que sobre a égide de uma realidade onde predomina a racionalidade instrumental é possível assumir que a única possibilidade de critério de validação, o único âmbito de legitimidade do mundo da vida, se encontra reduzido à técnica que com sua *utilização apologética* favorece que a racionalidade "deixe de representar um parâmetro para a crítica e é reduzida a um mero corretivo no interior do sistema" (HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 79).

[25] McCARTHY, T. "Translator's Introduction". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. VIII.

filosofia da consciência subjetivista para, aí sim, empreender uma reconstrução teórica de um conceito de sociedade em dois níveis que procurasse integrar os paradigmas do *mundo da vida* (*Lebenswelt*) e do *sistema* (*System*). Esta é uma perspectiva inaugurada pela discussão que descreve como o processo de racionalização social adentrou de forma decisiva na leitura crítica de tradição marxiana – e, principalmente, porque a tradição marxiana do século XX convergiu criticamente suas atenções para os *efeitos negativos* do modo de produção capitalista, particularmente quanto ao que se refere às consequências objetificantes do mundo do trabalho alienado e abstrato, que susteve uma imagem de sociedade que era regulada, em sua totalidade, pela chave conceitual do mundo do trabalho (inclusive em relação aos possíveis aspectos emancipatórios da sociedade).

E é este o ponto que interessa a presente dissertação, a qual assume como base argumentativa a crítica empreendida por Habermas à crítica da razão instrumental elaborada por Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.

Trata-se de um estudo circunscrito ao quarto capítulo do primeiro tomo, "Razão e Racionalização Social", da *Teoria da Ação Comunicativa*[26] de Habermas, estudo este que reconhece que a crítica social do início do século XX atestou que as crises experienciadas nas modernas sociedades capitalistas são resultantes da prevalência da razão instrumental sobre o *mundo da vida*, advinda de um exercício unilateral do modelo de racionalidade cognitivo-instrumental.

Notadamente, é inquestionável a importância que a apresentação de uma leitura crítica da sociedade, realizada pela tradição do materialismo histórico, inaugurou: dentro desta chave conceitual se estabeleceu uma base argumentativa que passou a reconhecer que os processos de desenvolvimento sociais deviam ser abordados recorrendo-se à análise do desenvolvimento das forças produtivas – o que incluía a força de trabalho dispensada na produção de bens materiais, o saber tecnicamente utilizado e até mesmo o conhecimento organizacional para potencializar a produção de bens materiais.

---

[26] HABERMAS, J. "From Lukacs to Adorno: Rationalization as Reification". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, pp. 339-399.

Todavia, de acordo com o modelo de Teoria Crítica apresentado por Habermas é um equívoco empreender uma leitura histórica da sociedade assumindo o paradigma da produção como o *único regulador* da sociedade, pois isso *reduziria* a práxis social ao modelo de ação instrumental baseada no trabalho. Daí ser compreensível que "Habermas buscou, neste contexto, esboçar uma teoria crítica da modernidade que analisasse e respondesse às patologias [sociais] de uma maneira que sugeriria um redirecionamento, ao invés de um abandono, do projeto Iluminista[27]", como descreve Thomas McCarthy na apresentação da edição norte-americana da *Teoria da Ação Comunicativa*.

A leitura crítica sobre o processo histórico constituinte das modernas sociedades capitalistas é o elemento fundante das investigações empreendidas por Habermas sobre o processo de racionalização social e isso porque é identificável que a passagem para a Modernidade foi assumida como "uma diferenciação de esferas de valor e de estruturas de consciência que tornam possível uma transformação crítica do saber tradicional sob pretensões de validade específicas em cada caso[28]" – algo que propiciou, também, identificar que o exercício do modelo de racionalidade com respeito a fins, vigente nas modernas sociedades capitalistas, fosse compreendido como o resultado do processo de *especificação* e *especialização* pelos quais a racionalidade social passou a ser regulada a partir do desenvolvimento tecnológico e científico.

Habermas tem, desde o início de sua *Teoria da Ação Comunicativa*, clara a necessidade de apresentar um *novo projeto* sobre o processo de racionalização social, mas para tal é necessário, primeiramente, se debruçar sobre a leitura predominante, àquela que estipulou um caráter totalizante à racionalização e que afirmou que o processo de racionalização é, em si, um processo de reificação. E é este o ponto que o presente trabalho busca reconstruir.

É reconhecida a existência de um caráter prático-político da reconstrução crítica realizada por Habermas porque ele nunca perde de vista o sentido da

---

[27] McCARTHY, T. "Translator's Introduction". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. VIII.

[28] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 340.

emancipação[29]: sua Teoria Crítica é assumida, então, como uma defesa da razão, principalmente ao ser considerado que na *Teoria da Ação Comunicativa* a defesa da razão é base fundamental para o desenvolvimento das dimensões morais e sociais, dado que:

> A racionalização da sociedade não significa [...] a difusão da ação racional com respeito a fins e a transformação de âmbitos da ação comunicativa em subsistemas de ação racional com respeito a fins. O ponto de referência é formado antes pelo potencial de racionalidade que está inscrito na base de validade da fala. Este potencial nunca é completamente imobilizado; mas ele pode ser ativado em diversos níveis que dependem do grau de racionalização do saber-imagem de mundo. [Pois] na medida em que ações sociais são coordenadas através do entendimento, as condições formais de um acordo racionalmente motivado indicam como as relações dos participantes da interação entre si podem ser racionalizadas. Fundamentalmente, elas são consideradas racionais na medida em que as decisões de sim/não que sustentam um consenso em cada caso procedem de processos de interpretação dos próprios participantes. Em correspondência com isso, um mundo da vida pode ser visto como racionalizado na medida em que ele permite interações que não são controladas mediante um entendimento normativamente adscrito, mas – direta ou indiretamente – mediante um entendimento comunicativamente alcançado[30].

Assim como haviam feito os membros da primeira geração da Teoria Crítica, que reconheceram que "a teoria crítica da sociedade em seu todo é um único juízo existencial desenvolvido[31]" que "afirma que a forma básica da

---

[29] Existe uma convergência entre os comentadores de Habermas sobre esta afirmação, mas, *grosso modo*, o que se atesta por reconhecimento de um caráter prático-político da reconstrução crítica habermasiana diz respeito a sua reflexão crítica, a qual apresenta uma explicação detalhada para a compreensão dos processos sociais, os quais permitem apontar para um diagnóstico que promove a emancipação a partir de formas ocultas de dominação e repressão. Para mais ver: BERNSTEIN, J. M. *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London: Routledge, 1995; BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991; BLOTA, V. S. L. *Habermas e o Direito: Da Normatividade da Razão à Normatividade Jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2010; FERRY, J. M. *Habermas: L'Éthique de la Communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987; McCARTHY, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981; THOMPSON, J. B. & HELD, D. (eds.). *Habermas Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1982 *et alii*.

[30] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 339-340)

[31] HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. IN: OS PENSADORES XLVIII: WALTER BENJAMIN, MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO & JÜRGEN HABERMAS, TEXTOS ESCOLHIDOS. Tradução de Edgard Malagodi & Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 152.

economia de mercadorias, historicamente dada e sobre a qual repousa a história mais recente, encerra em si as oposições internas e externas dessa época[32]", Habermas propõe elucidar os efeitos colaterais reificantes de uma progressiva racionalização social sobre o contexto de vida dos sujeitos. Um exemplo para tal afirmação diz respeito ao reconhecimento de que a estabilização das condições internas, existentes nos modernos Estados de bem-estar social, acarreta em um custo psicossocial e cultural elevado – e esta situação é discutida por Habermas ainda que "atinja a própria essência das tradições e inspirações ocidentais[33]".

Todavia, ainda que não se negue, de modo algum, a importância de tal debate, esta não é a discussão que move o presente trabalho e ela é apenas pontuada aqui para mostrar quão ampla é a investigação empreendida por Habermas. O que interessa aqui é compreender como que com o advento da modernidade o padrão de técnica e da ciência, desenvolvidos e avançados, interferiu nos critérios de análise da interação social, que são, *grosso modo*, próprios do âmbito prático da vida e porque houve a *tendência generalizada* da tradição Crítica de reduzir a esfera da práxis social a um modelo de racionalidade instrumental.

Deste modo, a presente dissertação parte do reconhecimento de que as investigações críticas apresentadas por Habermas em sua *Teoria da Ação Comunicativa* se iniciam pela recuperação do processo de racionalidade social descrito por Max Weber, o qual, posteriormente, permitirá ser pontuado como o caráter efetivo para a compreensão do desenvolvimento do modelo de racionalidade que se encontra subscrita à concepção totalitária do modelo instrumental de racionalidade que é criticada por, inicialmente, Max Horkheimer e, posteriormente e em conjunto com, Theodor W. Adorno.

Mas, entre Weber e Horkheimer-e-Adorno existiu um teórico húngaro que não pode ser deixado de lado: György Lukács (dado o seu resgate do conceito

---

[32] HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. IN: OS PENSADORES XLVIII: WALTER BENJAMIN, MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO & JÜRGEN HABERMAS: TEXTOS ESCOLHIDOS. Tradução de Edgard Malagodi & Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 152.

[33] McCARTHY, T. "Translator's Introduce". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. xliii.

marxiano de reificação e a aplicação deste às teses weberianas sobre a racionalização social).

Sendo assim, o percurso que aqui se reconstrói parte da discussão que Habermas apresenta sobre a teoria da racionalidade social de Max Weber, para, aí sim, estruturar sua argumentação crítica, a qual visa possibilitar a compreensão de que a elaboração de um modelo de racionalidade instrumental totalizante só se tornou possível graças a apropriação lukacsiana da teoria weberiana e como esta influenciou, através de sua teoria da reificação, a elaboração da crítica empreendida pelos teóricos críticos de Frankfurt (*i.e.*, Max Horkheimer e Theodor Adorno) ao modelo de razão cognitiva-instrumental.

Porém, anteriormente à apresentação habermasiana da teoria da racionalidade social weberiana, opta-se por fazer uma breve exposição acerca da concepção de Habermas sobre racionalidade para, a seguir, apresentar sua discussão sobre a racionalização social weberiana (através dos conceitos de *desencantamento do mundo*, das teses da *perda de sentido* e da *perda de liberdade*).

Opta-se por proceder deste modo porque foram as teses de Weber sobre a racionalização social que impulsionaram as discussões da primeira metade do século XX, as quais atestaram como sendo um processo de reificação o processo de racionalização social. Após isto, apresentar-se-á a ulterior passagem da teoria lukacsiana para a conceitualização de uma *razão totalmente instrumentalizada* em um *mundo administrado* [*Verwaltete Welt*], de Horkheimer e Adorno.

A perspectiva de reconstruir o debate crítico que Habermas apresenta sobre o processo de racionalização social em sua *Teoria da Ação Comunicativa* se deve pelo reconhecimento de que esta obra representa "a primeira defesa importante do programa de Habermas, considerado no seu todo[34]", pois se trata de uma reavaliação significativa de sua função teórica, na qual a "crítica da ideologia é suplantada pela crítica holística da reificação social[35]".

---

[34] INGRAM, D. *Habermas e a Dialética da Razão*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB, 1994, p. 12.
[35] *Ibidem*.

CAPÍTULO I

A RACIONALIDADE HABERMASIANA

Habermas anuncia no início do primeiro capítulo da *Teoria da Ação Comunicativa* ("Acessos à problemática da racionalidade[36]"), que o *saber* possui uma estrutura proposicional motivada por atos de entendimento, visto que por *racional* ele compreende a relação entre racionalidade e saber como é identificável no modo como "sujeitos capazes de falar e agir adquirem e empregam o saber[37]".

A perspectiva de racionalidade apresentada por Habermas dá primazia ao modelo de ação comunicativa, pois diferentemente de um modelo de *ação com respeito a fins* (o modelo de racionalidade de ação teleológica no qual as ideias de manipulação de um ambiente são temas centrais) tem-se um modelo de racionalidade que é fundamentada em uma ação *dialógica* que apresenta um conceito mais amplo de racionalidade. Tal conceito de racionalidade é mais amplo porque ele é orientado *por* (e *para*) um discurso argumentativo que busca estabelecer uma mútua compreensão entre indivíduos[38], algo que se coaduna com a complexidade social que é identificada na modernidade.

A complexa estrutura de diferenciação que constitui as modernas sociedades capitalistas é vista por Habermas como algo que proporciona uma explicação *parcial* sobre a sociedade. Por outro lado, a sociedade também pode

---

[36] HABERMAS, J. "Introduction: Approaches to the Problem of Rationality". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, pp. 1-142).

[37] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 8.

[38] Habermas já havia anunciado em *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* que era importante analisar "se *outros* processos de racionalização não são tão ou ainda mais importantes para o esclarecimento da evolução social" (HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 61, grifos do próprio autor) ou se apenas a racionalização dos meios e a escolha dos meios seria apropriada. Seu questionamento vai de encontro a posição assumida por Marx, visto este ter identificado neste aspecto (a racionalização dos meios) o "motor do desenvolvimento social" (*idem*, p. 60). Em contrapartida Habermas apresenta a ação comunicativa, que tem como pressuposto a base da validade do discurso, consenso que falta à ação estratégica da racionalidade dos meios.

ser compreendida a partir da reprodução cultural, da integração social, bem como através das estruturas da personalidade, perspectiva esta que impulsiona Habermas elaborar um modelo de razão que possa "ser implementada socialmente no processo de interação dialógica dos atores envolvidos em uma mesma situação[39]".

A partir de então, tem-se que o critério de racionalidade que Habermas procura discutir se orienta pela perspectiva de "uma ação dirigida a objetivos que são necessários para a realização do propósito de intervir no mundo com êxito[40]", como, por exemplo, quando um falante cumpre as condições de (mediante o uso da linguagem) entender-se sobre algo no mundo com pelo menos um outro interlocutor[41] – formulação que torna possível conceber que a racionalidade, para Habermas, não se refere aos conhecimentos adquiridos, mas sim sobre como os atores sociais capazes de falar e agir "adquirem e empregam o saber[42]"). Deste modo, uma ação deve ser tida como racional quando manifesta algo que pode ser criticado e fundamentado, ou seja quando "corporifica um saber falível[43]", o que a caracteriza como um *modo procedimental de agir racionalmente*[44].

---

[39] FREITAG, B. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1998, p. 59.

[40] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 11.

[41] Este exemplo busca ilustrar aquilo que Habermas compreende por racionalidade, considerando que "uma manifestação cumpre os pressupostos da racionalidade se e na medida em que corporifica um saber falível, tendo com isso uma referência ao mundo objetivo, isto é, uma referência a fatos, e sendo acessível a um julgamento objetivo (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 9).

[42] *Idem*, p. 8.

[43] *Idem*, p. 9. Curiosamente esta formulação não parece diferir daquela apresentada por Max Horkheimer em *Eclipse da Razão* (1947), quando afirma que "quando se concebeu a ideia de razão, o que se pretendia alcançar era mais que a simples regulação da relação entre meios e fins: pensava-se nela como o instrumento para compreender os fins, para determiná-los" (HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2002, p. 16).

[44] Recuperando a argumentação que Habermas apresenta em *A Inclusão do Outro* (HABERMAS, J. *A Inclusão do Outro*. Tradução de George Sperber & Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002), é possível compreender que a racionalidade procedimental se refere a "teoria do discurso [que] acolhe elementos de ambos os lados e os integra no conceito de um procedimento ideal para o aconselhamento e tomada de decisões" (*idem*, p. 278), algo que acarreta na "razão prática deslocar-se dos direitos universais do homem ou da eticidade concreta de uma determinada comunidade e restringir-se a regras discursivas e formas argumentativas que extraem seu teor normativo da base validativa da ação que se orienta ao estabelecimento de um acordo mútuo, isto é, da estrutura da comunidade linguística" (*ibidem*). É uma afirmação que permite compreender que a noção de razão procedimental é de suma importância para a teoria da ação comunicativa.

Ao assumir que seu conceito de racionalidade se refira a uma ação dirigida para intervir *no* mundo em relação com, pelo menos, um outro interlocutor[45], Habermas tem em vista o desenvolvimento de uma teoria da racionalidade que lhe forneça critérios sobre *como pensar* a racionalidade frente ao paradigma da modernidade, ao "paradigma do conhecimento de objetos [que precisa] ser substituído pelo paradigma do entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir[46]".

É possível, inclusive, conceber que a concepção de racionalidade apresentada por Habermas proporciona assumir que para *todas* as dinâmicas do saber socialmente empregado deve existir um modelo de racionalidade em exercício, visto que "podemos chamar 'racionais' homens e mulheres, crianças e adultos, ministros e cobradores de ônibus[47]".

Logo no início do capítulo inaugural sobre o conceito de racionalidade[48] Habermas aponta para a existência de outros modelos de racionalidade que se adequem às dinâmicas sociais (ainda que ele opte por se dedicar a uma versão cognitiva da racionalidade, a qual possui um sentido mais estrito de razão, mas que proporciona uma compreensão por etapas de competência, etapas estas que apresentam divisões racionais que buscam avaliar soluções para problemas, orientações racionais da ação e compreender níveis de aprendizagem que podem ser reinterpretados e redefinidos de um ponto de vista empirista[49]).

---

[45] Para Habermas "uma pessoa se exprime racionalmente na medida em que se orienta performativamente por pretensões de validade" (HABERMAS, J. *Verdade e Justificação: Ensaios Filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 102), algo que pode, inclusive, ser medido dado o modo como esta pessoa se expressa racionalmente e pelo modo como consegue "prestar contas de seus proferimentos adotando uma atitude reflexiva" (*ibidem*).

[46] HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 413.

[47] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 8. O adendo sobre o "saber socialmente empregado" é oriundo da fala habermasiana, pois os seres humanos podem ser chamados de racionais, "mas não peixes, arbustos de lilás, serras, estradas ou cadeiras" (*ibidem*).

[48] HABERMAS, J. "Introduction: Approaches to the Problem of Rationality". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, pp. 1-142.

[49] Esta formulação é apresentada na *Teoria da Ação Comunicativa* e se coaduna com aquilo que foi descrito em *Conhecimento e Interesse* (1968), quando Habermas assume que as categorias de trabalho e de interação são motivadas por interesses cognitivos (*erkenntnisleitende Interessen*) que constituem a própria ciência, e isso porque "na medida em que a ciência do

É importante pontuar que Habermas procede deste modo porque também reconhece ser esta a dinâmica dos interesses orientadores do conhecimento que demarcaram a autocompreensão da modernidade[50], os quais se referem à *ação racional com respeito a fins* (*teleológica*, ou *cognitivo-instrumental*) e à *ação comunicativa*. Notadamente, este é um *modus operandi* já identificado em outras obras de Habermas[51].

Habermas tem claro que sua determinação de racionalidade se apresenta como um contraponto às leituras predominantes sobre o processo de racionalização social. A partir desta opção por uma versão cognitiva do conceito

---

homem é a análise de um processo constitutivo, ela inclui necessariamente a autorreflexão da ciência, no sentido de uma crítica do conhecimento" (HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 89). Rouanet (ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986) sugere que aquilo que Habermas chama por *interesses cognitivos* deva ser entendido como os "interesses orientadores do conhecimento, que incluem o interesse da espécie no controle da natureza, e o interesse na preservação e ampliação 'da intersubjetividade comunicativa'" (*idem*, p. 261).

[50] Neste ponto é reconhecida a fala de Habermas quando ele afirma que: "[...] na teoria e na história da ciência, a explicação formal das condições de racionalidade e de análise da corporificação e do desenvolvimento histórico de estruturas de racionalidade enlaçam-se entre si de maneira peculiar. As teorias das ciências empíricas modernas, orientadas para a linha seja do empirismo lógico, seja do racionalismo crítico ou do construtivismo metodológico, colocam uma pretensão normativa e ao mesmo tempo universalista que não é mais abrigada com suposições fundamentalistas de tipo ontológico ou filosófico-transcendental. A pretensão delas só pode ser testada pela evidência de contraexemplos e, por fim, apoiada pelo fato de que a teoria reconstrutiva se revela capaz de ressaltar os aspectos internos da história da ciência e, em vínculo com análises empíricas, explicar sistematicamente, no contexto dos desenvolvimentos sociais, a história factual da ciência que é documentada em narrativas. O que se aplica a um construto de racionalidade cognitiva tão complexo como a ciência concerne também a outras figuras do espírito objetivo, isto é, às corporificações seja da racionalidade cognitiva e instrumental, seja da prático moral, seja talvez até mesmo da prático-estética" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 3).

[51] Habermas já havia assumido tal disposição em sua *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (1968), quando busca reformular o conceito de racionalização em Weber recorrendo a um "novo quadro categorial, o qual parte da distinção fundamental entre *trabalho* e *interação*" (HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 90, grifos do próprio autor), que parte da distinção fundamental entre ações que conferem a *disciplina de habilidades* (ação racional com respeito a fins) e entre ações que promovem *estruturas de personalidade* (ação comunicativa), bem como em seu *Conhecimento e Interesse* (1968), ao discutir que "na etapa de sua autorreflexão, a metodologia das ciências da natureza pode descobrir um nexo específico de linguagem e ação instrumental, e a metodologia das ciências do espírito, um nexo semelhante entre linguagem e interação" (HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 379), ao reconhecerem "esses nexos como objetivo" (*ibidem*). Esta é uma disposição argumentativa também existente em seu *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico* (1976), identificável quando Habermas afirma que "conceitos holistas tais quais os de atividade produtiva e práxis têm de ser decompostos nos conceitos fundamentais de ação comunicativa e de ação racional com respeito a fins" (HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016, pp. 59-60), para que não sejam confundidos "os processos de racionalização que determinam a evolução social" (*idem*, p. 60).

de racionalidade já é possível identificar o embate que Habermas se propõe a enfrentar com sua noção de racionalidade.

Este embate pode ser identificado quando Habermas inicia sua descrição sobre a *racionalidade cognitivo-instrumental* a descrevendo como "o emprego não comunicativo do saber proposicional de ações dirigidas a objetivos[52]", enquanto que a *racionalidade comunicativa* concerne "ao emprego comunicativo do saber proposicional em atos de fala[53]", a qual diz respeito a um conceito de racionalidade mais amplo e que "remonta à experiência central da força da fala argumentativa de acordar, de fundar consensos sem coerção[54]", na qual as concepções subjetivas dos interlocutores são superadas através de uma disposição *racionalmente* motivada à uma interação intersubjetiva (alcançada através da interação entre falantes).

Tal *embate* permite reconhecer que a elaboração habermasiana de um conceito de racionalidade se dá a partir de um conceito complexo e procedimental de *racionalidade argumentativa* na qual atores sociais se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade, a justiça e a autenticidade (algo que aponta para a consideração de que sua concepção de racionalização concorda com um "conceito complexo de racionalidade, enfim adequado à teoria da modernidade, e não mais circunscrito ao âmbito da teoria do conhecimento[55]").

Curiosamente Habermas chama a atenção para o fato de que os dois modelos de racionalidade (*i.e.*, a *cognitivo-instrumental* e a *comunicativa*) recorrem a um saber proposicional[56] e a uma noção de mundo objetivo[57] –

---

[52] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 10.
[53] *Ibidem*.
[54] *Ibidem*.
[55] REPA, L. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 81.
[56] Para Habermas o *saber proposicional* expressa "um conteúdo proposicional, a oferta de uma relação interpessoal e a uma intenção do falante" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 96), o qual se refere à existência de conteúdos proposicionalmente manifestos, mas que pode se dar tanto por uma *atuação monológica* (que dispõe objetivamente do mundo, ou seja cognitivo-instrumental), quanto por uma *atuação dialógica* (baseada na argumentação).
[57] É importante ser considerado que para Habermas *mundo objetivo* se refere à totalidade de entidades sobre as quais afirmações verdadeiras são possíveis. Isso não desconsidera, de modo algum, que a relação intersubjetiva, a qual é propiciada através da linguagem, seja o fundamento

mundo objetivo este que é o fundamento para a concepção de mundo social das normas e do mundo subjetivo dos afetos. Ainda sobre este aspecto: é identificável na filosofia habermasiana que conceitos holísticos, como atividade produtiva e práxis, podem ser "decompostos em conceitos fundamentais do agir comunicativo e [também] do agir racional-teleológico[58]" e é, inclusive, um procedimento que se faz necessário para que as *ações racional-teleológicas* sejam "examinadas tanto sob o aspecto da virtualidade empírica dos meios técnicos como sob o aspecto da consistência da escolha entre meios adequados[59]" para que não ocorra um julgamento arbitrário sobre as ações a serem analisadas.

Mormente, o conceito de racionalidade para Habermas versa sobre "uma disposição de sujeitos capazes de falar e agir[60]", a qual "se manifesta em modos de comportamento para os quais existem boas razões em cada caso[61]", de modo tal que esta atribuição pode ser assumida como algo que vincula sua conceitualização ao conhecimento e à verdade, ao invés de considerar a racionalidade como algo "puramente de ordem processual[62]", que desconsidera o processo de mútuo entendimento.

O embate que Habermas tem em vista, entre seu conceito de uma *racionalidade comunicativa* e o modelo totalizante de uma *razão com respeito a fins*, é imprescindível para que possa desenvolver um conceito de sociedade que

---

desta concepção. Tem-se, então, que a linguagem não é entendida tão-somente como aquilo que serve para a construção de frases assertivas correspondentes a um mundo ontológico (a um mundo objetivo das coisas), mas também é assumida como aquilo que apresenta sentenças com outras finalidades (como, por exemplo, solicitações dirigidas à terceiros, descrições de experiências pessoais, etc.)

[58] MACHADO, C. E. J. "O Conceito de Racionalidade em Habermas: A 'Guinada Linguística' da Teoria Crítica". In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 11, 1988, p. 38.

[59] *Ibidem*.

[60] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 22.

[61] *Ibidem*.

[62] OUTHWAITE, W. *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1994, p. 70. Neste ponto Outhwaite (*idem*, p. 70 *et seq*.) descreve que tanto a filosofia quanto a teoria social, para Habermas, convergem em um projeto que poderia ser chamado de "reconstrução da racionalidade" a partir do reconhecimento, por parte de Habermas, de que a filosofia moderna abandona os projetos metafísicos fundamentais para convergir em uma teoria da racionalidade que pode ser definido em termos da existência de boas razões ou, simplesmente, razões, que referem-se a uma concepção cognitivista vinculada ao conhecimento e à verdade, e não apenas à considerações processuais, pois dá, também, primazia ao aspecto comunicativo da racionalidade (ao contrário da noção de racionalidade cognitivo-instrumental que prioriza as ideias de manipulação ou adaptação a um ambiente).

possibilite uma unificação "para além de uma mera forma retórica[63]" dos paradigmas do *mundo da vida* (*Lebenswelt*) e do *sistema* (*System*), bem como a elaboração de uma teoria que desvende as patologias existentes nas modernas sociedades capitalistas, as quais "têm se tornado cada vez mais visíveis, por meio da premissa de que as esferas comunicativamente dominadas da vida se encontram subordinadas à imperativos de uma ação autônoma e à sistemas organizados formalmente[64]".

Ao apresentar reivindicações por um modelo de *racionalidade comunicativa* que se relacione com aquilo que reconhece como os três níveis para o emprego de um *conceito de racionalidade normativa*, Habermas tem claro que à teoria com pretensão de ser teoria social:

> [...] não pode esquivar-se nem à questão metateórica sobre as implicações de seus conceitos cardeais relativos à racionalidade, nem à questão metodológica sobre as implicações ligadas à racionalidade que possui o acesso ao âmbito dos objetos por meio da compreensão do sentido, nem finalmente à questão empírica e teórica sobre em que sentido a modernização das sociedades pode ser descrita como racionalização[65].

Dito de outro modo, é possível correlacionar tais reivindicações teóricas com aquilo que o próprio Habermas reconhece como sendo os *mundos de orientação aos sujeitos de fala*, oriundos "da teoria da constituição da experiência[66]" (Habermas adota o par conceitual "mundo" e "mundo da vida" por reconhecer ser esta uma disposição dos próprios sujeitos socializados que ao participarem de processos cooperativos de interpretação utilizam o conceito de "mundo". A partir desta constatação ele busca revisar a teoria dos três mundos

---

[63] HABERMAS, J. "Author's Preface". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. XLII.
[64] McCARTHY, T. "Translator's Introduction". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. XVII.
[65] HABERMAS, J. "Author's Preface". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. XLI.
[66] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 82.

popperiana[67] para fundamentar sua explicação sobre as relações de mundo, *Weltbezüge*).

1.1 A TEORIA DOS TRÊS MUNDOS

Habermas revisa a teoria dos três mundos popperiana partindo da constatação de que no *primeiro mundo* a tradição cultural é compartilhada por uma comunidade de sujeitos que é constituída pelo *mundo da vida*, mundo este no qual todos os indivíduos já se encontram interpretados e o qual é intersubjetivamente compartilhado pela *ação comunicativa*, dado que,

[67] É necessário salientar que a leitura que o presente trabalho faz de Popper é inteiramente orientada pela leitura apresentada por Habermas, especialmente quando afirma que "a fim de aprofundar os conceitos de mundo objetivo, social e subjetivo, introduzidos provisoriamente por mim, pretendo atender em primeiro lugar à teoria de Popper dos três mundos" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 76). Para além disto, é importante considerar, ainda que este não seja o mote do presente trabalho, que a concepção de *três mundos* de Karl Popper busca explicar o problema da relação entre corpo e mente e mesmo que tal teoria não explique esta relação em sua *totalidade*, ela apresenta um sentido que apresenta a dualidade existente entre corpo e mente. Deste modo, tem-se que Popper assume que "*a nossa realidade consiste*, pois, de acordo com esta terminologia [de mundo], *em três mundos ligados entre si* e de algum modo interdependentes, e que em parte se interpenetram" (POPPER, K. *Em Busca de um Mundo Melhor*. Tradução de Teresa Curvelo. Lisboa: Fragmentos, 1988, p. 22, grifos do próprio autor). Sua concepção de três mundos se constituí por: a) o *mundo um*: que é o mundo dos acontecimentos físicos no qual são encontradas todas as substâncias materiais; b) o *mundo dois*: que é o mundo das realizações intelectivas, da experiência consciente e perceptiva e; c) o *mundo três*: que é o mundo das realizações objetivas do intelecto, tais como os produtos da mente humana, as expressões linguísticas, etc. Popper estipula que uma grande parte do *mundo três* consiste em objetos materiais realizados pelo intelecto humano, os quais são materializados pela intervenção da mente consciente. A teoria dos *três mundos* de Popper é uma teoria metafísica sobre a formação da realidade; uma estrutura que é regulada por uma interação causal que Popper assina como sendo aquela responsável por permitir que "os três [mundos] relacionam-se de tal modo que os dois primeiros podem interagir e os dois últimos também podem interagir. Assim, o segundo mundo, o mundo das experiências subjetivas ou pessoais, interage com cada qual dos outros dois mundos. O primeiro mundo e o terceiro mundo não podem interagir senão pela intervenção do segundo mundo, o mundo das experiências subjetivas ou pessoais" (POPPER, K. *Conhecimento Objetivo*. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975, p. 152). Sendo assim, tem-se que na concepção popperiana este é o problema mais *difícil* e *profundo* da filosofia, o que ele reconhece como o "problema central da metafísica moderna", visto que "*a formação da realidade é uma realização nossa*; um processo que não pode ser entendido se não tentarmos compreender todas as suas três faces, esses três mundos; e se não tentarmos compreender a forma e o modo como esses três mundos se interpenetram" (POPPER, K. *Em Busca de um Mundo Melhor*. Tradução de Teresa Curvelo. Lisboa: Fragmentos, 1988, p. 37, grifos do próprio autor).

circunscritos a este *mundo*, "os participantes na comunicação se movem em comum quando se referem tematicamente a algo no *mundo*[68]".

No *segundo mundo* Habermas identifica que os elementos constituintes da tradição cultural já se encontram tematizados e isto é algo que impulsiona aos indivíduos deste *mundo* a adotar uma atitude a respeito dos padrões culturais que constituem suas próprias realizações especulativas, a qual pode ser reconhecida como uma *disposição reflexivo-interpretativa*. Sobre este ponto, Habermas afirma que:

> Essa mudança de atitude significa que a validade do padrão interpretativo convertido em tema é suspensa e o saber correspondente, problematizado; ao mesmo tempo, a mudança de atitude coloca o componente problemático da tradição cultural sob a categoria de um estado de coisas a que podemos nos referir em atitude objetivante[69].

E, finalmente, Habermas discorre que no *terceiro mundo* é possível reconhecer uma certa independência da esfera de validade porque no *terceiro mundo* os conteúdos semântico-culturais podem ser compreendidos e, *também*, serem reconhecidos como "objetos simbólicos que podem ser entendidos como algo no mundo e simultaneamente distinguidos, enquanto objetos de nível superior, dos eventos físicos observáveis e dos mentais vivenciáveis[70]".

A partir da leitura orientada por Habermas é possível pensar que "afirmações mais complicadas [sobre o mundo] podem, muitas vezes, envolver a referência aos três mundos[71]", assim como proposto por Popper, mas que "o reconhecimento de que eles são distintos seja um aspecto central da modernidade[72]", o que faz parte da revisão proposta por Habermas. De qualquer modo, estes *três tipos de mundo* (ou "relações de mundo", *Weltbezüge*), sustentam os tipos de ação sociológica[73] que são utilizadas por Habermas

---

[68] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 82, grifos do próprio autor.
[69] *Idem*, pp. 82-83.
[70] *Idem*, p. 83.
[71] OUTHWAITE, W. *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1994, p. 71.
[72] *Ibidem*.
[73] Sobre *ações sociológicas* entende-se (como afirma Habermas): "o conceito de ação teleológica [que] foi fecundado pelos fundadores da economia política neoclássica, de início para uma teoria da escolha econômica, e por Neumann e Morgenstern, para uma teoria dos jogos estratégicos.

quando empreende suas investigações sobre o processo de racionalização social weberiano e isso porque em sua compreensão a tradição cultural assume diversos papeis "conforme atua como acervo cultural de saber, do qual os participantes na interação retiram suas interpretações[74]".

A partir deste ponto da argumentação apresentada na *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas discorre sobre os quatro conceitos sociológicos de ação que ele identifica nos aspectos de racionalidade atuantes nas relações com o mundo.

1.2 OS QUATRO CONCEITOS SOCIOLÓGICOS DE AÇÃO

Habermas descreve que em uma dada situação, na qual é reconhecível que *uma certa* decisão qualquer foi tomada baseada em uma racionalidade que tem em vista fins a serem alcançados, a ação concernente a este tipo de agir racional é uma ação que é orientada para obtenção de fins (*ação teleológica*).

Para Habermas, o conceito de *ação teleológica* pressupõe relações entre um ator social e um mundo de coisas existentes, mundo este que é a totalidade dos estados de coisas que existem e sobre os quais os sujeitos agem em direção a objetivos para "realizarem seus fins orientando-se pelas decisões de outros atores e influindo sobre elas[75]". Segundo Habermas, o reconhecimento de tal ação é possível porque o ator social é dotado de um complexo de conhecimento

---

O conceito de ação regulada por normas adquiriu significa paradigmático para a formação da teoria social com Durkheim e Parsons, o de ação dramatúrgica com Goffman, e o de ação comunicativa com Mead e, mais tarde, Garfinkel" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 86). No mesmo parágrafo Habermas define que não pode desenvolver com detalhes a explicação analítica dos quatro conceitos porque a ele lhe "interessam as implicações das correspondentes estratégias conceituais para a racionalidade" (*ibidem*), isso porque "na série dos modelos de ação, teleológico, normativo e dramatúrgico (tomados nessa ordem), esses pressupostos [das ações poderem ser planejadas e executadas mais ou menos racionalmente ou julgadas por uma terceira pessoa como mais ou menos racional] não apenas se tornam cada vez mais complexos; desvelam ao mesmo tempo implicações para racionalidade cada vez mais fortes" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 87).

[74] *Idem*, p. 82.

[75] *Idem*, p. 87.

e de escolha (cognitivo-volitivo) que o permite "formar opiniões (mediadas por percepções) sobre estados de coisas existentes[76]" e, também, "desenvolver *intenções* com o objetivo de trazer à existência estados de coisas desejados[77]", algo que o permite "produzir manifestações que podem ser julgadas por um terceiro[78]" e "fazer afirmações *verdadeiras* ou *falsas* e efetuar intervenções dirigidas a objetivos que têm êxito ou fracassam[79]".

O mote da crítica habermasiana à teoria da racionalização social de Weber já pode ser identificado neste ponto, pois, como afirma Habermas no quarto capítulo de sua *Teoria da Ação Comunicativa* ("De Lukács a Adorno: Racionalização como Reificação[80]"), sua crítica aos fundamentos da teoria weberiana da ação são encontradas nos próprios textos de Weber porque este "não teve em vista a mudança [mudança paradigmática da ação teleológica para a ação comunicativa][81]" e, tampouco "tentou realiza-la[82]" e isso porque Weber "cresceu na tradição da filosofia da consciência[83]". Para Habermas mesmo que "o êxito da ação dependa de outros atores sociais[84]" não se pode ignorar que estes são "sujeitos que agem estrategicamente e que são dotados de um equipamento cognitivo tal que, para eles, podem apresentar-se no mundo não apenas objetos físicos, mas também sistemas que tomam decisões[85]" e que "não precisam de nenhum pressuposto ontológico mais rico[86]", visto que a atividade

---

[76] *Ibidem*.
[77] *Ibidem*, grifos do próprio autor.
[78] *Ibidem*.
[79] *Ibidem*, grifos do próprio autor.
[80] HABERMAS, J. "From Lukacs to Adorno: Rationalization as Reification". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, pp. 339-399.
[81] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 339.
[82] *Ibidem*.
[83] *Ibidem*. Para Habermas a *filosofia da consciência* (ou *filosofia da reflexão*) só atinge o sujeito quando o objetifica – o que resulta no sujeito, como tal, "escapar" da compreensão ao ser equiparado a um objeto. Segundo Luchi (LUCHI, J. P. *A Superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas: A Questão do Sujeito na Formação da Teoria Comunicativa da Sociedade*. Roma: Gregorian University Press, 1999) "Habermas partilha o diagnóstico de que a filosofia da consciência se baseia no esquema sujeito-objeto e por isso carreia uma tendência irremediável à dominação da natureza e à transferência dessa dominação ao outro objetivado e à própria natureza interna. A reificação aí embutida se desenvolve como tecnificação das relações intersubjetivas. A rejeição habermasiana da metafísica, inclusive aquela da Subjetividade, tem como principal motivação a presumida legitimação da opressão imposta a seres humanos pelos conceitos universais [...]" (*idem*, p. 449).
[84] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 88.
[85] *Ibidem*.
[86] *Ibidem*.

voltada a fins, diferenciada em *ação estratégica*, permanece em um conceito de um *único mundo* (*Ein-Welt-Begriff*).

É reconhecível que o conceito de *ação teleológica* foi o *centro* da teoria da filosofia da ação, e isso desde Aristóteles, ainda mais porque:

> [...] O ator [social] realiza um fim, ou provoca o estado desejado, ao escolher e aplicar de modo apropriado, na situação dada, os meios promissores. [Sendo assim] o conceito central refere-se a uma decisão entre alternativas distintas de ação, tendo em vista a realização de um fim, a qual é guiada por máximas que se apoiam em uma interpretação da situação dada[87].

As relações com o mundo, que são atribuídas aos atores sociais, *dependem* dos aspectos da racionalidade possível para a realização da ação; este é um ponto que impulsiona Habermas a recuperar os quatro conceitos básicos das teorias da ciência social que são empregados em sua análise, contrapondo-se ao uso majoritário do conceito de *ação teleológica* que a tradição crítica do século XX optou ao reconhecer que "o interesse técnico caracterizou as ciências empírico-analíticas que visavam uma manipulação racional teleológica da natureza[88]".

Para Habermas, assim como o sentido do *mundo objetivo* pode ser elucidado com referências à existência de estados de coisas, o sentido do *mundo social* o pode com referências à existência de normas e é por isso que ele volta sua atenção para aquilo que nomeia como "ações", por reconhecer como sendo estas as manifestações simbólicas com que o ator social estabelece uma relação com pelo menos um mundo[89].

Dentre os modelos de *ação* que são analisadas por Habermas, existe aquela que ele nomeia como *ação estratégica*, a qual se refere a uma situação na qual o ator social considera os comportamentos de outros atores sociais

---

[87] *Idem*, p. 85.
[88] PINZANI, A. *Habermas: Introdução*. São Paulo: Artmed, 2004, p. 61.
[89] De acordo com Habermas "ações são realizadas, em certo sentido, por meio de movimentos do corpo, mas apenas de tal modo que o ator efetua conjuntamente esses movimento quando segue uma regra técnica ou uma regra de ação social. A efetuação conjunta significa que o ator intenciona a execução de um plano de ação, mas não o movimento corporal com base no qual realiza suas ações. [Deste modo] um movimento corporal é elemento de uma ação, mas não uma ação" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 97).

almejando antecipar o sucesso de suas decisões. A *ação estratégica* diz respeito a um procedimento que *se refere* a um modelo de ação que potencializa a teoria da decisão dos sujeitos. Notadamente este é o modelo de ação que "subjaz às abordagens das teorias da decisão e dos jogos na economia, na sociologia e na psicologia social[90]".

Um outro modelo de *ação* identificado por Habermas se refere à *ação regulada por normas*, a qual se constitui por "membros de um grupo social que orientam sua ação por valores comuns[91]" e respeitam as normas previamente acordadas, cumprindo as expectativas de comportamento anteriormente definidas. Habermas pontua que o modelo de *ação regulada por normas* é o que alicerça a teoria de atuação que é tão amplamente difundida na sociologia porque à observação de normas não se atribui "o sentido cognitivo da expectativa de uma ocorrência prognosticada[92]", porque as normas expressam um acordo existente em um determinado grupo social, acordo este que autoriza "a esperar uns dos outros que, em determinadas situações, efetuem ou deixem de fazer as ações preceituadas[93]".

Após discorrer sobre o conceito de *ação regulada por normas*, Habermas anuncia outro modelo de *ação*: *a dramatúrgica*. Este modelo de *ação* diz respeito aos atores sociais que *evocam*, perante seu público, uma certa imagem, ou, dito de outro modo, *evocam* uma impressão de si mesmos e isso porque o conceito de *ação dramatúrgica* não diz respeito a atores sociais solitários, ou mesmo a um membro de um grupo social em específico, mas sim "a participantes na interação que constituem um público uns para os outros, que se apresentam e se expõem uns para os outros[94]"; a regulamentação dos participantes sociais ocorre de maneira mútua, a partir (e sobre) suas próprias interações subjetivas, as quais permitem que "esse modelo dramatúrgico de ação sirva sobretudo para descrições de interações com orientação fenomenológicas[95]".

---

[90] *Idem*, p. 85.
[91] *Idem*, p. 85.
[92] *Idem*, p. 85.
[93] *Idem*, p. 85.
[94] *Idem*, p. 86.
[95] *Idem*, p. 86.

Após a apresentação destes três modelos de ação Habermas anuncia o último modelo de *ação*: o modelo de *ação comunicativa*. Trata-se de um modelo de ação que se constitui por uma interação (que pode ser verbal, ou não-verbal) entre os atores sociais que "buscam um entendimento sobre a situação da ação a fim de coordenar em comum acordo seus planos de ação e, com isso, suas ações[96]", as quais se referem à negociação de definições de uma situação dada que é suscetível de consenso.

Curioso notar que "à primeira vista, pode parecer como se apenas a ação teleológica, incluindo a ação estratégica, fosse um modelo de ação que é orientada por um forte sentido e que é suscetível de racionalização[97]", mas tal leitura é rapidamente desfeita quando se reconhece que isto é apenas uma das *ilusões da modernidade*, visto que os outros modelos de ação (*i.e.*, *ação regulada por normas*, a *ação dramatúrgica* e a *ação comunicativa*) envolvem aspectos muito mais complexos de racionalidade – e tanto é assim que o próprio Habermas admite não ser sua intenção desenvolver uma explicação analítica dos quatro conceitos de ação, mas sim compreender as implicações das correspondentes estratégias conceituais para a compreensão da racionalidade moderna.

Habermas converge seu interesse para o reconhecimento do *grau de complexidade* que envolve os supracitados modelos de *ação* sobre o entendimento dos significados das ações sociais como, por exemplo, na questão da racionalidade social. Ele procede deste modo porque reconhece que o próprio processo de racionalização promoveu o surgimento de uma complexidade de razões em exercício que incluiu o modelo *de ação teleológica*, ou *estratégica* (o qual envolve as interações entre os atores sociais e seu mundo objeto, que é constituído por pessoas e coisas), o modelo de *ação regulada por normas* (que também envolve as normas do mundo social), o modelo de *ação dramatúrgica* (que diz respeito à relação dos atores sociais com seu mundo subjetivo, relação esta que, independentemente de ser uma relação projetada ou oculta, se trata de uma *ação estratégica* que orienta as disposições do mundo *interno* e *externo*) e o modelo de *ação comunicativa* (alicerceada no uso da linguagem para

---

[96] *Idem*, p. 86.
[97] OUTHWAITE, W. *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1994, p. 71.

representar os *três mundos* que permitem organizar a interação dos atores sociais com o mundo).

Um ponto importante a ser salientado é que o modelo de *ação comunicativa* não é assumido como idêntico à comunicação (ainda que ocorra *mediante* a comunicação) porque a *ação comunicativa* "designa um tipo de interação que é coordenada por meio de atos de fala, mas que não coincidem com eles[98]" e isso porque regras operacionais da linguagem servem para tornar inteligível um *produto* gerado operacionalmente, mas não para explicar seu surgimento[99] – e é por isso que recorre-se a uma regra de ação e não à análise dos atos de entendimento que constituem a ação comunicativa, como as frases gramaticais pelas quais são efetuados, pois:

> Para o modelo comunicativo de ação a linguagem é relevante unicamente do ponto de vista pragmático de que os falantes, ao utilizarem frases orientadas ao entendimento, estabelecem relações com o mundo, e isso não apenas de maneira direta como na ação teleológica, na regulada por normas e na dramatúrgica, mas também de modo reflexivo[100].

Neste ponto de argumentação de Habermas é possível vislumbrar que Max Weber recorreu a um modelo de *ação subjetivamente racional com respeito a fins* quando analisou como os atores sociais (que agem de modo *intencionalmente* racional) procedem de um modo que suas ações acabam por não concordar com uma concepção *racional com respeito a fins* (ou, neste caso, *racional-intencional*).

A diferenciação apresentada por Habermas reforça o reconhecimento de que as interpretações racionais, ao assumirem a atitude de um participante, "pressupõe uma base para julgamento [que deve ser] partilhada por todas as partes[101]" (isso sendo considerado que a formulação weberiana também difere do caso de um modelo de *ação regulada por normas* em que se tem posta que

---

[98] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 101.
[99] Um exemplo para tal afirmação pode ser encontrado nas próprias palavras de Habermas, quando este diz que "a demonstração de que alguém fez contas, e corretamente, não explica *por que* realizou essa conta" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 98, grifos do próprio autor).
[100] *Idem*, p. 98.
[101] *Idem*, p. 103.

“um ator comporta-se de maneira subjetivamente ‘correta’ [no sentido de correção normativa], ao visar sinceramente seguir uma norma de ação vigente[102]” e, também, “de maneira objetivamente correta, quando a referida norma é considerada de fato como justificada no círculo dos destinatários[103]”).

Mas por que Habermas recuaria até a teoria weberiana a respeito do processo de racionalização social para apresentar sua teoria da racionalidade e, posteriormente, criticar a discussão sobre a razão instrumental empreendida por Horkheimer e Adorno?

As formulações habermasianas sobre a racionalidade têm início no percurso realizado inicialmente por Weber[104] porque os pressupostos que por ele são analisados, em seu exame sobre o processo de racionalização social, são oriundos dos efeitos do processo de racionalização social descritos por Weber. Tais pressupostos dizem respeito, principalmente, a analise weberiana sobre o processo pelo qual as instituições tendem, *cada vez mais*, a garantir sua aceitação pela sociedade através de um *apelo* a princípios racionalmente justificáveis. Habermas apresenta a explicação de que tal processo ocorreu por causa da segmentação dos contextos normativos que acabaram por *liberar* a *ação comunicativa* de instituições sociais tradicionalmente fundamentadas ao estabelecerem que as decisões sociais deveriam se alicerçar em um “mecanismo de entendimento com a necessidade crescente de coordenação[105]”.

Habermas afirma que a *nova dinâmica* que marca a modernidade é entendida por Weber como algo que culmina na *substituição* de instituições tradicionais por associações obrigatórias (*Anstalten*), as quais se configuram como um *novo tipo* de organização social que “desacoplam a ação dos

---

[102] *Idem*, p. 104.
[103] *Idem*, p. 104.
[104] Habermas recupera a conceitualização weberiana, ainda que ele reconheça que suas teses sobre a racionalização social *não sejam particularmente precisas* e isso porque Weber formulou seu conceito de racionalização social vislumbrando um horizonte de tendências que eram relacionadas a uma “irreversibilidade do progresso técnico-científico” (CABRAL PINTO, F. *Leituras de Habermas: Modernidade e Emancipação*. Coimbra: Editora Fora do Texto, 1992, p. 151). Mas, para além desta imprecisão teórica que Habermas reconhece em Weber, não é desconsiderada a grande influência que as teses weberianas tiveram sobre as críticas sociais posteriores.
[105] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 342.

processos de entendimento, coordenando-a por meio de valores instrumentais generalizados, como o dinheiro e o poder[106]".

Uma *outra* resposta para o questionamento sobre os motivos que levaram Habermas a recuperar as teses weberianas pode ser encontrada nas próprias palavras de Habermas quando este reconhece que há uma correspondência entre a dialética de trabalho morto e trabalho vivo com a dialética da racionalização social, e isso já é existente na obra o *Capital*, de Karl Marx, como, por exemplo, ao analisar que:

> [...] Marx investiga como o processo de acumulação esvazia o mundo da vida daqueles produtores que podem oferecer como única mercadoria sua própria força de trabalho. Ele [Marx] persegue o processo contraditório da racionalização social nos movimentos autodestrutivos de um sistema econômico que organiza, na base do trabalho assalariado, a produção de bens como geração de valores de troca e interfere com isso, de maneira desintegradora, nas condições de vida das classes implicadas nessas transações. O socialismo se situa para Marx na linha de fuga de uma racionalização do mundo da vida *falhada* com a dissolução capitalista de formas de vida tradicionais[107].

Deste modo, ainda que Habermas não deseje adentrar nas relações entre as teorias marxianas e weberianas[108], ele quer retomar à argumentação que fundamentou as investigações dos representantes do marxismo ocidental *(i.e.*, György Lukács, Max Horkheimer e Theodor Adorno), como, por exemplo, as discussões propostas por Weber e o sua teoria de racionalização, por identificar que foi esta a chave conceitual utilizada para *se conectar* à dialética do trabalho morto e trabalho vivo, de sistema e eticidade.

Habermas reconhece que *aquele* discurso de que a ciência e a técnica, ao promoverem uma ideia de *progresso*, se constituiriam como base legitimadora do sistema capitalista, "desativando o conflito de classes e

---

[106] *Ibidem*.
[107] *Idem*, p. 343.
[108] Com efeito, este é um anúncio do próprio Habermas quando diz que: "Não vou adentrar nas relações interessantes entre Weber e Marx, mas retomar a argumentação no ponto onde os representantes do marxismo ocidental, como de início Lukács, depois Horkheimer e Adorno, recolhem a teoria weberiana da racionalização e a conectam com a dialética de trabalho morto e trabalho vivo, de sistema e eticidade, investigada por Hegel e Marx" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 343).

silenciando as reivindicações por um sistema político e econômico menos alienado[109]", foi confrontado por uma leitura que assumiu que "o crescimento das forças produtivas institucionalizado com o desenvolvimento técnico e científico extrapola todas as proporções históricas[110]" e isso porque "na medida em que as forças produtivas existentes *se apresentam* como a forma de organização *tecnicamente necessária* de uma sociedade racionalizada[111]" tem-se que "a ideia de que as relações de produção poderiam ser avaliadas segundo o potencial das forças produtivas desenvolvidas é assim dilacerada[112]".

Todavia, não é adequado desconsiderar que o processo de racionalização social que foi analisado por Weber *já* apontava para uma racionalidade dessubstancializada pelo processo de *desencantamento do mundo*: a eliminação das imagens mítica-religiosas do contexto de vida moderna já havia promovido a distinção das esferas de valor.

Ainda assim, é importante não perder de vista que Habermas tem de confrontar sua concepção de racionalidade àquela que se estabeleceu na crítica social da primeira metade do século XX, especialmente àquela pertencente aos teóricos críticos frankfurtianos (notadamente Max Horkheimer e Theodor Adorno) porque ao contrário dos *primeiros frankfurtianos*, que, segundo Habermas, não conseguiram elaborar um conceito de razão que se contrapusesse ao domínio instrumental da razão, Habermas busca reformular a problemática da racionalização-reificação para empreender sua reconstrução do conceito moderno de racionalidade a partir de uma perspectiva comunicativa que possibilite o desenvolvimento dos potenciais emancipatórios *adormecidos*[113].

---

[109] FREITAG, B. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988, p. 95.
[110] HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 78.
[111] *Idem*, pp. 78-79, grifos do próprio autor.
[112] *Idem*, 2014, p. 79.
[113] Ainda que Habermas seja categórico acerca desta afirmação, de que não foi possível aos teóricos críticos frankfurtianos *(i.e.*, Max Horkheimer e Theodor W. Adorno) elaborarem um conceito de razão que fizesse frente ao predomínio do modelo de razão cognitivo-instrumental, Habermas não ignora que eles já estavam convencidos da dominação política oculta sob o nome de "racionalização", como ele afirma a respeito de Marcuse, quando este "recorre a análise para demonstrar que o conceito formal de racionalidade – que Max Weber extraiu da ação racional com respeito a fins do empresário capitalista e do trabalhador industrial, bem como da pessoa jurídica abstrata e do funcionário público moderno, associando-a aos critérios da ciência e da técnica – continha implicações determinadas quanto a seu conteúdo" (HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 76).

A opção por adentrar na discussão de Habermas a respeito dos aspectos da racionalidade, circunscrita aos modelos de concepção sociológica de ação, se deve tanto pelo reconhecimento de que esta marca o início da argumentação crítica empreendida por Habermas sobre o processo de racionalização social weberiano, como pelo reconhecimento de que é somente através de sua teoria da racionalização que se torna possível compreender suas próprias críticas às teses da racionalização social weberiana.

Mas, antes de recuperar a crítica de Habermas às teses sobre a racionalização social de Weber, é importante pontuar que Habermas não rejeita que tanto o modelo de *ação estratégica* quanto o modelo de *ação regulada por normas* sejam reconhecidas como *partes constituintes* (ainda que não as únicas) para a explicação da evolução da racionalidade social – algo que ele não identificou nos teóricos que o precederam quando estes *optaram* por uma leitura propositiva de que as modernas sociedades capitalistas pudessem ser compreendidas *somente* recorrendo-se ao modelo de *ação estratégica*.

Esta observação tem seu motivo de ser dada a preocupação de Habermas em conceber a unidade dos complexos de racionalidade em diversos planos (como foi anteriormente apresentado), para que seja efetiva "a possibilidade estrutural de uma unidade da razão na multiplicidade das formas discursivas[114]" frente à noção de que "a diferenciação das esferas de valor leva a modernidade cultural a uma perda de sentido[115]" – unidade dos complexos de racionalidade esta que não pode ser compreendida se não for pressuposta uma unidade, visto que "é a questão da unidade que está em jogo nos fenômenos da crise[116]" (e, para tanto, é necessário considerar, através de um diagnóstico crítico de época, de uma reconstrução em sentido vertical[117] sobre os padrões de racionalidade

---

[114] REPA, L. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 17.
[115] *Ibidem*.
[116] *Ibidem*.
[117] Por *reconstrução em sentido vertical* se compreende a disposição habermasiana em demonstrar como os padrões de racionalidade se constituíram sob condições empíricas. Habermas também elabora uma "noção de reconstrução horizontal de padrões de racionalidade" (REPA, L. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 16) que é apoiada em "argumentos transcendentais fracos" (*idem*, pp. 16-17) que busca "a constituição de uma teoria universalista da racionalidade comunicativa" (*idem*, p. 17).

que se constituíram sob condições empíricas, os fenômenos de colonização *sistêmica do mundo da vida*).

Notadamente, ao longo da discussão sobre sua concepção de racionalidade, Habermas não desconsidera que as formulações weberianas que assumiram que quanto mais uma sociedade se torna *funcionalmente organizada*, e distante da tradição, menos liberdade e menos significação estão disponíveis para os atores sociais, resultou, posteriormente, no desenvolvimento de uma perspectiva crítica que reconheceu que "em face de uma modernização que se move por si própria e se autonomiza em sua evolução, o observador social tem razões de sobra para se despedir do horizonte conceitual do racionalismo ocidental em que surgiu a modernidade[118]" – o que é identificado como um dos pontos da tese da *perda da liberdade* que foi desenvolvida por Max Weber e que influenciou os teóricos críticos da primeira metade do século XX[119].

Para Habermas já é identificável na *Sociologia da Religião*[120] de Weber que os processos de *desencantamento do mundo* e de *racionalização social* (que são reconhecidos como aqueles que propiciaram o surgimento do capitalismo como um produto advindo da ética protestante) implicaram em tamanho estreitamento do conceito de racionalidade que Weber "desconfia dos processos de racionalização soltos, desprendidos de orientações axiológicas éticas[121]" que eram observáveis nas modernas sociedades capitalistas; daí que o "apreço pessimista pela civilização cientificizada[122]" de Weber permiti Habermas reconhecer que "em sua teoria da racionalização ciência e técnica perdem o seu

---

[118] HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002, p. 6.
[119] Habermas discorre sobre o fato de que a tese da *perda da liberdade* é um problema que foi inicialmente discutido por Weber, e pode ser recuperado em WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, pp. 181-182. Uma discussão pormenorizada, sobre este ponto, será apresentada no quarto capítulo do presente trabalho, quando se discutirá a leitura lukacsiana que Horkheimer fez de Weber.
[120] WEBER, M. "Sociologia da Religião". In: WEBER, M. *Ensaios de Sociologia*. Tradução de Waltenir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982, p. 11ss.
[121] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 155.
[122] *Ibidem*.

valor paradigmático[123]" porque Weber buscou por "fundamentos práticos-morais da institucionalização da ação racional com respeito a fins[124]".

[123] *Ibidem*.
[124] *Ibidem*.

CAPÍTULO II

A TEORIA DA RACIONALIZAÇÃO SOCIAL DE WEBER

As discussões que são apresentadas por Habermas sobre o processo de racionalização social são reconhecidas como algo que o precede[125]; com efeito o próprio Habermas atesta que tal discussão foi inaugurada por Max Weber, especialmente quando este "rompeu tanto com as premissas da filosofia da história quanto com as hipóteses básicas do evolucionismo[126]" e, também, quando "concebeu a modernização da sociedade da velha Europa como sendo o resultado de um processo de racionalização histórico-universal[127]".

De início, Habermas parte da identificação daquelas leituras que atestaram que as modernas sociedades capitalistas se encontravam dimensionadas por um processo de racionalização que foi chamado de *unilateral*[128]. Sua análise converge sobre o reconhecimento de que tais leituras se ampararam no juízo de que ocorria a predominância do exercício de um modelo de *racionalidade cognitivo-instrumental* sobre a esfera do *mundo da vida*

---

[125] É inquestionável a influência que as discussões empreendidas pelos teóricos críticos frankfurtianos, com especial menção a Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, exerceram sobre as discussões habermasianas. Tal herança teórica não é, em momento algum, recusada por Habermas e, muito menos, ignorada pelo presente trabalho, ainda que a Teoria Reconstrutiva-Crítica de Habermas apresente críticas contundentes ao prognóstico apresentado pelos autores que quiseram "conceitualizar o processo de autodestruição do esclarecimento" (HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002, p. 153), não é possível estabelecer uma divergência precisa sobre os diagnósticos que tanto Horkheimer e Adorno partiram, quanto os que servem para Habermas – ainda mais ao se considerar que sua perspectiva discursiva se encontra fundamentalmente vinculada ao projeto original da Teoria Crítica.

[126] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 143.

[127] *Ibidem*.

[128] Antes de iniciar seu percurso investigativo sobre a teoria da racionalização de Max Weber, Habermas indica que sua disposição teórica se refere ao reconhecimento de que "as reconstruções da história da teoria tem a vantagem de podermos transitar entre conceitos básicos da teoria da ação, hipóteses teóricas e evidencias empíricas aduzidas para fins ilustrativos e, ao mesmo tempo, fixar como ponto de referência o problema fundamental, a questão de saber se, e se for o caso, como a modernização capitalista pode ser entendida como um processo de racionalização unilaterilizado" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 140).

e que se sustentavam na identificação de que tanto o conhecimento quanto o entendimento ético, que são oriundos de um modelo de ação de mútua compreensão, se encontravam *solapados* e *distorcidos*[129], ao ponto de minarem as ações que são provenientes de uma interação de mútua compreensão.

A crítica social que se estabeleceu na primeira metade do século XX reconheceu que o modelo de razão social se encontrava de tal modo *cindida* e *desacoplada* ao ponto de resultar no desenvolvimento de *bases próprias* de pensamento, de ação e de organização sociais, bases estas que atestaram que algumas esferas sociais se encontravam reguladas, e *dominadas*, por um modelo de *racionalidade funcional* (*cognitivo-instrumental*) que acabaria por tornar *impraticável* a aceitação de pressupostos culturais na constituição da sociedade, visto tais pressupostos não serem reguladores econômico-administrativos. Daí que não é de se surpreender que "esses *media* de controle [cognitivo-instrumentais] substituem a linguagem como mecanismo de coordenação da ação[130]", pois "eles desligam a ação social de uma integração que [deveria] ocorrer através de consensos sobre valores, ajustando-a à racionalidade com respeito a fins[131]" que é "controlada por *media*[132]").

Mas de onde surgem estas considerações analisadas pelo pensamento habermasiano[133]?

---

[129] No início do primeiro capítulo ("A consciência de tempo da modernidade e sua necessidade de autocertificação") de seu *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), Habermas prossegue com uma discussão sobre este problema quando anuncia que "ao submergir esse continente de conceitos fundamentais, que sustentam o racionalismo ocidental de Max Weber, a razão revela sua verdadeira face – é desmascarada como subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental" (HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002, pp. 7-8), o que pode ser assumido como uma continuação das discussões iniciadas em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), ainda que sejam apresentados propósitos metodológicos distintos entre as duas obras.

[130] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 342, grifos do próprio autor.

[131] *Ibidem*.

[132] *Ibidem*, grifos do próprio autor.

[133] Antes de responder esta pergunta é importante não desconsiderar que o intento de Habermas, ao recuperar as teorias que o precederam, é investigar os motivos pelos quais a Teoria Crítica se enredou em aporias oriundas de uma abordagem presa à filosofia da consciência. Sobre este ponto é notável que dentre os comentadores das obras de Habermas reina uma concordância sobre o fato de que mesmo sendo Habermas um teórico crítico, suas deliberações intelectuais vão para além dos seus antecessores. Daí ser possível afirmar que Habermas "mantenha uma afiliação clara à crítica da consciência tecnocrática que foi inaugurada por seus predecessores e mentores do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt (Max Horkheimer, Theodor W. Adorno e

Ao se debruçar sobre a modernidade, Habermas reconhece nas teses weberianas[134] a leitura que atestou a disjunção entre *sistema* e o *mundo da vida* e para tanto ele remete os eixos estruturantes da teoria weberiana a um mesmo núcleo estrutural: a questão sobre a racionalidade moderna[135].

A principal questão sobre a racionalidade moderna que é recuperada por Habermas identifica na concepção weberiana de *racionalidade voltada a fins* (*Zweckrationalität*) o fundamento da modernidade, visto que "para Weber a diferenciação das esferas de valor leva a modernidade cultural a uma perda de sentido[136]".

Com Weber o processo de racionalização sociocultural passou a ser compreendido como aquele que estabeleceu a diferenciação das esferas de valor (axiológicas) ao promover a *superação* das imagens religiosas do mundo através de uma descontinuidade da tradição. Weber identificou neste horizonte social a derrocada da unidade substancial que anteriormente regulava as tradicionais sociedades pré-capitalistas – daí o diagnóstico weberiano apontar para uma *perda de sentido* (*Sinnverlust*).

Herbert Marcuse), [mas] gradualmente tenha se afastado da análise terapêutica da ascensão de uma consciência moderna alienada, um projeto que ele reconhece como pertencente à filosofia da consciência" (BRAATEN, J. *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany: State University of New York Press, 1991, p. 5). Doutrarte, tem-se que "como o foco [habermasiano] mudou, seu trabalho se tornou menos uma crítica à ideologia e mais uma crítica sobre as condições econômicas, sociais e culturais da interação humana" (*ibidem*), principalmente porque "a filosofia da consciência é inadequada enquanto estrutura para análise da razão, visto que ele [Habermas] compreende que a razão é inerentemente fundamentada em uma dinâmica de mutua compreensão" (*ibidem*) e isso porque "a capacidade de nos comunicarmos é constitutivo da consciência" (*ibidem*).

[134] Curiosamente, ainda que "Weber tenha deixado sua obra em um estado fragmentário" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 143), Habermas assume que é possível reconstruir seu projeto "tomando sua teoria da racionalização como fio condutor" (*ibidem*), ainda mais ao ser considerado que as teses weberianas foram a leitura predominante nas discussões filosóficas do início do século XX – algo que é de suma importância na ulterior crítica empreendida por Habermas à conceitualização crítica sobre a razão instrumental; principalmente quando se reconhece que tal predominância foi deslocada para uma "interpretação sociológica mais estrita e orientada a Economia e sociedade" (*ibidem*).

[135] E isto mesmo que a concepção de racionalidade de Habermas seja tida como aquela que "mais do que qualquer outra coisa distingue sua teoria da evolução social das teorias de Marx, Weber e da Escola de Frankfurt" (BRAATEN, J. *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany: State University of New York Press, 1991, p. 12), visto que Habermas recusa "a igualdade de racionalidades" (*ibidem*) que é tido por ele como o *modus operandi* de tais teóricos.

[136] REPA, L. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 17.

Frente a esta compreensão Habermas busca confrontar a tese sobre a racionalização social "partindo da possibilidade estrutural de uma unidade da razão na multiplicidade das formas discursivas[137]", algo que proporciona compreender porque "a *explicação crítica* de Habermas sobre a hipótese do surgimento da moderna sociedade capitalista ser resultante de um processo de racionalização unilateral[138]" ser orientada por sua concepção da imagem de uma racionalização que *não é* uniliterizada[139].

Dito de outro modo: a recuperação que Habermas empreende sobre as teses weberianas é realizada de modo crítico, buscando compreender a constituição e os fundamentos do processo de racionalização social. Deste modo, a teoria weberiana sobre a racionalização social é assumida por Habermas como aquela que se sustentou na noção de que "o quadro institucional da economia capitalista e do Estado moderno não ocorrem como relações de produção que encadeiam o potencial de racionalização[140]", mas sim

---

[137] *Ibidem*.

[138] BRAADEN, J. *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany: State University of New York Press, 1991, p. 5.

[139] A ideia de uma "sociedade totalmente integrada" é um tema que figura no primeiro tomo da *Teoria da Ação Comunicativa* (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984), especificamente quando Habermas levanta a questão de que "a afirmação central de Weber, segundo a qual a unidade da razão, pensada metafisicamente, se decompôs *definitivamente* com a separação das esferas de valor culturais, dotadas de legalidades intrínsecas não pode ser restaurada dialeticamente" (*idem*, p. 357, grifos do próprio autor). Para além da análise que Habermas empreende a respeito das teses weberianas sobre o processo de racionalização social, é também identificável uma discussão sobre a concepção de uma sociedade totalmente integrada no segundo tomo de sua *Teoria da Ação Comunicativa* (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987), ao recuperar a ideia de Durkheim de uma *situação hipotética inicial* de que a sociedade totalmente integrada tem seu modo de ser por causa de uma coesão social que é assegurada pelos domínios do sagrado, coesão garantida sem a necessidade de ser mediada pela linguagem. Trata-se de uma ideia que reconhece que a religião tem o poder de assegurar a unidade da coletividade social (e de reprimir os conflitos advindos nas relações de poder e nos interesses econômicos). Para Habermas isso configuraria "um estado no qual a linguagem saiu de férias" (*idem*, p. 87), visto que a sociedade *subjugada* pela religião tem sua integração social garantida sem o necessário uso da linguagem, mas isso também implica que o indivíduo não teria qualquer existência própria porque ele só seria tido como existente enquanto totalidade. É uma concepção de mundo que não *passou* pela diferenciação dos *três mundos* (objetivo, social e subjetivo) e que Habermas busca reconciliar para sustentar que é a ação comunicativa o que garante a coesão social (mediante a integração obtida através de um consenso alcançado comunicativamente, e uma integração obtida através de uma regulação não normativa das decisões individuais, uma integração sistêmica).

[140] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 144.

“como subsistemas de ação racional com respeito a fins em que o racionalismo ocidental se desdobra socialmente[141]”.

Já em sua *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (1968), Habermas trava uma discussão sobre técnica e ciência analisando o conceito de racionalidade que fora elaborado por Weber e o compreende como uma *ação racional com respeito a fins* [*Zweckrationales Handeln*] que se refere à “forma da atividade econômica capitalista, das relações do direito privado burguês e da dominação burocrática[142]”. Esta descrição coaduna-se com a compreensão de que o modelo de racionalidade descrito por Weber busca revelar “a expansão dos âmbitos sociais submetidos aos critérios de decisão racional[143]” identificada na industrialização do trabalho social. Deste modo, Habermas identifica que a expansão dos âmbitos sociais, enquanto regulados por critérios de uma *racionalidade com respeito a fins*, é vista por Weber como algo que tinha “por consequência a penetração dos critérios da ação instrumental em outros âmbitos da vida[144]”.

Ao atestar que racionalização significa uma ampliação das esferas sociais que se encontram submetidas a critérios de decisão racional, Weber demonstra que a racionalização progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico como reguladores da moderna sociedade capitalista porque “na medida em que a técnica e a ciência penetram nos âmbitos institucionais da sociedade [...] as antigas formas de legitimação são decompostas[145]”.

Parece, então, ser sugestivo assumir que a compreensão weberiana de que a racionalidade se refere a um modelo de ação com respeito a fins aponta para o *estreitamento da razão*, a qual foi por ele vislumbrada na passagem da racionalização cultural tradicional para a racionalização social moderna. Habermas se debruça sobre este entendimento porque isso proporciona a Weber estabelecer uma análise sobre o surgimento da noção de

---

[141] *Ibidem*.
[142] HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 75.
[143] *Ibidem*.
[144] *Ibidem*. Sobre “outros âmbitos da vida” Habermas compreende a “urbanização dos modos de vida, a transformação técnica das trocas e da comunicação” (*ibidem*).
[145] *Idem*, p. 76

desencantamento do mundo[146] (*Entzauberung der Welt*) a partir do exame da história da religião e do exame da racionalidade que surge na modernidade.

A noção weberiana de *desencantamento do mundo*[147] diz respeito a um processo referido à transmutação pelo qual os sujeitos das modernas sociedades capitalistas passaram ao se *despirem* de costumes e crenças que eram baseados em tradições herdadas de uma orientação metafísico-religiosa sobre a realidade. Weber identificou esta análise com a constatação de que a diferenciação das esferas de valor implicou em uma *perda de liberdade* (*Freiheitsverlust*) advinda da multiplicidade de modelos de agir, da crescente burocratização da sociedade (que Weber descreveu como algo referente à racionalidade com respeito a fins, controlada "por meio do juízo moral e da vontade autônoma de um indivíduo determinado por princípios[148]"). Algo que para Habermas proporciona conceber que o processo de *desencantamento do mundo* acarretaria "na polarização entre 'especialistas sem espírito' e os 'gozadores sem coração'[149]".

---

[146] Habermas recupera a terminologia weberiana sobre este ponto, quando Weber afirma que: "Sempre que o conhecimento empírico racional efetiva coerentemente o desencantamento do mundo e sua transformação em um mecanismo causal, ressalta no final a tensão com as pretensões do postulado ético: que o mundo seria um cosmo ordenado por Deus, ou seja, de alguma maneira orientado eticamente e pleno de sentido. A consideração empírica e completamente orientada pela matemática desenvolve por princípio a recusa de toda consideração que pergunta de modo geral sobre um 'sentido' do acontecer intramundano" (WEBER, M. "Religious Rejections of the World and Their Directions". In: GERTH, H. H. & MILLS, W. (eds.). *From Marx Weber*. New York, 1958, pp. 350-351). Para Weber, a história religiosa da humanidade parte de um mundo sagrado, mundo este no qual tudo possuía uma explicação transcendental. Todavia, com os avanços oriundos das ciências naturais, o indivíduo moderno se vê diante de um mundo desprovido destas forças externas porque juntamente com o progresso técnico-científico surge uma racionalidade organizada que não mais encontra consolo em explicações metafísico-religiosas. Assim sendo, o processo de desencantamento de mundo pode ser compreendido como um processo de intelectualização que não mais recorre à metafísica para compreender e dominar o mundo. Ainda sobre a conceitualização weberiana, é curioso notar que Pierucci (PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do Mundo: todos os Passos de um Conceito*. São Paulo: Editora 34, p. 2003) sugere em sua obra a existência de um "mundo duplamente desencantado" (*idem*, p. 139): um ético-prático (religioso) e outro empírico-intelectual (científico). O primeiro refere-se ao processo de *des-magificação* das leituras de mundo fundamentadas no princípio da "salvação"; o segundo designa o processo de *des-eticização* das leituras de mundo porque o próprio mundo se tornou em um mecanismo causal de simples compreensão.

[147] Pierucci (PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do Mundo: todos os Passos de um Conceito*. São Paulo: Editora 34, p. 2003, p. 155) afirma que o termo "desencantamento do mundo" não é originalmente weberiano. Segundo o autor, Weber teria incorporado o conceito a partir das reflexões de Schiller, mas deu-lhe uma *nova roupagem*.

[148] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 352.

[149] *Ibidem*.

Frente a esta descrição de racionalidade, Habermas busca contrapor à tese weberiana uma unidade da razão na multiplicidade dos modelos de ação, ainda mais porque considera que o modelo de *razão cognitivo-instrumental* assume disposições sociais *apenas* como meios para se alcançar um fim – algo que o descaracterizaria como um modelo de razão suficientemente apto para analisar a natureza da evolução sociocultural porque "não é através de cálculos egocêntricos para o sucesso, mas sim através de atos de entendimento[150]" que o desenvolvimento social se constitui.

Habermas não perde de vista que frente ao exercício desta *racionalidade com respeito a fins* ele tem de propor um modelo de ação que seja incitado por uma reflexão coletiva sobre os valores que constituem a sociedade, no qual "os participantes não se orientam primariamente ao próprio êxito; [mas] eles perseguem seus objetivos individuais sob a condição de que eles possam conciliar entre si seus planos de ação com base nas definições comuns da situação[151]", algo que condiz com sua concepção de racionalidade (como foi anteriormente apresentado).

Deste modo, a discussão sobre o moderno processo de racionalização social implica em reconhecer que a caracterização apresentada por Weber de um conceito complexo de *racionalidade prática* foi assumido como o regulador do processo social (e que foi identificada a partir dos fenômenos sociais que Weber atesta como indícios de uma racionalização social, *i.e.*, ciência e técnica).

A partir da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*[152], é possível recuperar a questão que é apresentada por Weber quando este assume que foram *ciência* e *técnica* os principais parâmetros para suas teses sobre a racionalização social, questão que endereça sobre o "por que fora da Europa 'nem o desenvolvimento científico, nem o artístico, nem o político, nem o

---

[150] *Idem*, p. 285.
[151] *Idem*, p. 285.
[152] A referida pergunta de Weber, a qual é recuperada por Habermas, encontra-se em WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 25 e aparece após Weber discorrer sobre as estruturas da moderna racionalidade capitalista que implicam não apenas nos meios técnicos de produção, mas de um sistema jurídico administrado de modo calculável e em termos formais. Para Weber "este tipo de sistema legal e este tipo de administração se encontram disponíveis para a atividade econômica em um comparativo estado de perfeição legal e formalista apenas no Ocidente" (*ibidem*), mas não em outros locais.

econômico seguem a mesma via de racionalização que é própria do Ocidente'[153]?"

No entendimento de Habermas, o questionamento de Weber se sustenta em seu "apreço pessimista pela civilização cientificizada[154]" porque "desconfia tanto dos processos de racionalização soltos, desprendidos de orientações axiológicas éticas, os quais observa nas sociedades modernas[155]" que acabou por concentrar suas investigações "nos fundamentos prático-morais da institucionalização da ação racional com respeito a fins[156]", como, por exemplo, "as estruturas racionais do direito e da administração[157]".

Ainda assim, este procedimento acarreta em *uma outra questão*: ao assinalar que o processo de modernização da sociedade ocidental ocorreu *a partir* do surgimento de núcleos organizacionais *baseados* na economia capitalista europeia Habermas aponta que "Weber reconhece a racionalização cultural na ciência e na técnica modernas, na arte autônoma e na ética guiada por princípios e ancorada na religião[158]", porque a racionalização passou a ser assumida como algo que "refere-se a toda ampliação do saber empírico, da capacidade de prognosticar, do domínio instrumental e organizador de processos empíricos[159]".

A escolha metodológica weberiana se fundamentou em uma perspectiva teórica ancorada no *estreitamento da razão* por ele identificada, perspectiva esta que ele fez uso para apresentar sua teoria a partir da identificação de que a modernização designou a racionalização ser entendida como um processo oriundo de uma diferenciação das esferas da cultura, da ética, da ciência e da técnica (mas ao dar ênfase aos princípios religiosos como orientadores da racionalização cultural Weber "em sua tentativa sociológica de explicar o surgimento da sociedade moderna, acaba por tratar como condições marginais

---

[153] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 157.
[154] *Idem*, p. 155.
[155] *Idem*, p. 155.
[156] *Idem*, p. 155.
[157] WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 25.
[158] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 159.
[159] *Ibidem*.

a história da ciência e da técnica, aspectos tão importantes da cultura Ocidental[160]”).

A partir deste ponto, o texto habermasiano aponta que Weber assumiu a racionalização cultural em correspondência ao *surgimento* e ao *desenvolvimento* das estruturas que orientam as modernas sociedades capitalistas porque isso o permitiu compreender que a própria institucionalização de um agir metódico *sobre* a vida (o qual recorre a um *modelo de ação que visa fins a serem alcançados*) estabeleceria o cerne para a compreensão das modernas sociedades capitalistas, o que implicou em assumir o agir metódico como o resultado do exercício de um modelo de *racionalidade cognitivo-instrumental* que regula e subjuga as interações sociais através da intensificação da burocratização do *mundo da vida*.

Ao extirpar a tradição do contexto social moderno, o processo de racionalização social descrito por Weber designou os padrões para o estabelecimento de modelos de sociedades *funcionalmente mais organizadas*, organização esta que passou a determinar as esferas constituintes da sociedade (como a economia, o Estado, a família e as próprias disposições intersubjetivas) serem assumidas como *condição de racionalização*.

Notadamente este é o ponto nevrálgico da crítica empreendida por Habermas a Weber: ao ser atestado que o processo de modernização se caracterizou por um processo de racionalização fundamentado na sobreposição das esferas culturais e sociais, que passaram a ser entrelaçadas com a esfera econômica e administrativa, “Weber consegue descrever essa modernização como racionalização social porque a empresa capitalista é talhada para a ação econômica racional e o aparelho estatal moderno para a ação administrativa racional[161]”, ou seja “ambos são talhados para o tipo de ação racional com respeito a fins[162]”. O confronto de Habermas se deve pelo seu interesse em identificar uma noção de racionalidade *não-instrumental* neste horizonte descrito, algo que estivesse imiscuído no horizonte compreensível de um conceito complexo de racionalidade prática, visto que é possível conceber que

---

[160] *Ibidem*.
[161] *Idem*, p. 166.
[162] *Idem*, p. 166.

“o conceito de ação racional com respeito a fins é a chave para o complexo conceito da racionalidade considerada[163]”, o que viabilizaria sua reconstrução do conceito de racionalidade prática a partir da própria noção do *estreitamento da razão* descrita por Weber.

A reconstrução do conceito de *racionalidade prática* tem seu ponto de partida no reconhecimento daquilo que Weber apresentou como a distinção do racionalismo, a partir da “dominação teórica e prática da realidade[164]” identificável na “dominação teórica crescente da realidade por meio de conceitos abstratos cada vez mais precisos[165]” e, também, “na racionalização no sentido da consecução metódica de um certo objetivo prático dado por meio do cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados[166]”.

Neste ponto interessa a Habermas saber *como* a racionalidade prática estabelece “critérios segundo os quais sujeitos agentes aprendem a controlar seu mundo circundante[167]” mediante um *modelo de ação com relação a fins*.

Curiosamente, Habermas pontua que o conceito complexo de racionalidade weberiano (que é inaugurado com o reconhecimento da noção de técnica, *Technik*, e que exerce a regulação dos meios), é compreensível “em um sentido muito abstrato[168]” por Weber porque o domínio de aplicação das técnicas que por ele são descritas, assim como a base empírica de que parte sua discussão, “não são especificados[169]”, pois assumem que “a técnica existe em toda ação[170]”.

---

[163] *Idem*, p. 169.
[164] *Idem*, p. 168.
[165] WEBER, M. “The Social Psychology of the World Religions”. In: GERTH & MILLS (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946, p. 293.
[166] *Ibidem*.
[167] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 168.
[168] *Idem*, p. 169.
[169] *Idem*, p. 169
[170] WEBER, M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Translated by Ephraim Fischoff & Hans Gerth & A. M. Henderson & Ferdinand Kolegar & C. Wright Mills & Talcott Parsons & Max Rheinstein & Guenther Roth & Edward Shils & Claus Wittch. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1978, p. 65. Goffi (1988), em sua obra sobre a filosofia da técnica, recupera a definição do fenômeno da técnica em Weber e a descreve como “a técnica de uma atividade é em nosso espírito a soma dos meios necessários para seu exercício, por oposição ao sentido ou ao fim da atividade que lhe determina (concretamente falando), em última análise, a orientação” (GOFFI, J. Y. *La Philosophie de la Technique*. Paris: PUF, 1988, pp. 21-22). Uma argumentação que se coaduna ao postulado habermasiano.

Esta formulação induz Habermas a afirmar que o conceito de técnica que Weber faz uso "permaneça muito geral[171]".

Entretanto, não é possível desconsiderar que Habermas busque identificar uma posição universalista na teoria da racionalização social de Weber quando afirma que este "contrapõe à *racionalidade das orientações de ação* a *racionalidade das perspectivas de mundo* e *das esferas de valor*[172]" ao analisar a racionalidade formal e a racionalidade material a partir da compreensão da racionalização social.

Mas, ainda assim, não é possível identificar um caráter emancipador nesta racionalidade descrita porque a distinção weberiana sobre racionalidade social *parece ignorar*[173] que a racionalização formal se refere a uma opção do ator social em *agir racionalmente*, tendo por finalidade alcançar interesses que se encontram acordados por preferências claras, enquanto que a *racionalidade material* (ou *substancial*) refere-se a um agir que se encontra subjugado às exigências contextuais (o que se assemelharia a um modo de agir condicionado à "valores que subjazem às preferências[174]").

Notadamente, a leitura realizada por Habermas sobre o que Weber compreende por *racionalidade formal* se sustenta na própria terminologia weberiana: Weber descreve que a *racionalidade formal* se refere aos modelos de *racionalidade instrumental* e de *racionalidade com respeito a escolhas* ao discutir o uso da *racionalidade formal* e da *racionalidade material* nas ações econômicas porque assume que "racionalidade formal de uma ação econômica

---

[171] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 169

[172] *Idem*, p. 178, grifos do próprio autor.

[173] Neste ponto da discussão apresentada na *Teoria da Ação Comunicativa* Habermas não vislumbra a distinção que ele busca identificar em Weber; todavia, quando trava uma discussão sobre as "estruturas reificadas da consciência" (atestadas por Lukács), Habermas confronta a teoria lukacsiana com as discussões weberianas e reforça que "Weber havia visto os paradoxos da racionalização social justamente em que a constituição (e a corporificação institucional) da racionalidade formal não é, enquanto tal, de maneira alguma irracional, mas está em conexão com os processos de aprendizagem que tanto excluem uma retomada *fundamentada* de imagens metafísicas do mundo quanto a associação dialética com a razão objetiva" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 362, grifos do próprio autor).

[174] *Idem*, p. 171.

designa o complemento do cálculo quantitativo que é tecnicamente possível, e que é aplicável[175]".

Isso parece sugerir que Weber não ignora a ambiguidade da sua formulação sobre *racionalidade material*, pois ela diz respeito "à regulamentação que o suprimento de bens para um determinado grupo de indivíduos (não importa quão delimitados sejam) depende de uma ação social economicamente orientada por algum critério com respeito a fins (seja ele passado, presente ou futuro)[176]". Para além disso, Weber também admite que a racionalidade material possa ser assumida como aquilo que:

> [...] imputa apenas um elemento comum a toda e qualquer análise "material": a saber, as análises que não se limitam a anotar um fato geral e (relativamente) inequívoco, assumem uma ação baseada em cálculos racionais "orientados para um objetivo" mediante o uso dos recursos técnicos mais adequados, mas não perde de vista certos critérios finais, sejam eles éticos, políticos, utilitários, hedonistas, feudais (*stiindish*), igualitários, ou quaisquer que sejam para medir os resultados de uma ação econômica[177].

É uma explicação que implica reconhecer que o ator social que é analisado por Weber se encontra *libertado* (ou *liberado*) dos vínculos que tradicionalmente regulavam a vida e estaria para além do domínio das *paixões mundanas* – daí este ator se tornar *consciente de suas preferências* e conseguir "escolher seus objetivos em razão de suas preferências (e máximas de decisão aclaradas[178])".

Dentro deste horizonte descrito por Weber tem-se, então, que uma determinada ação passa a poder ser julgada sob três aspectos: do emprego de meios, da estipulação de fins a serem alcançados e pela correção na derivação de objetivos a partir de preferências, meios e condições (*i.e.*, orientação por valores).

---

[175] WEBER, M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Translated by Ephraim Fischoff & Hans Gerth & A. M. Henderson & Ferdinand Kolegar & C. Wright Mills & Talcott Parsons & Max Rheinstein & Guenther Roth & Edward Shils & Claus Wittch. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Pres, 1978, p. 85.
[176] *Ibidem*.
[177] *Ibidem*.
[178] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 171.

Mas ao ser considerada a relação atestada por Weber, parece sugestiva a questão levantada por Habermas sobre o que Weber quer compreender por *racionalismo ocidental* e porque este racionalismo ocidental é uma peculiaridade da cultural europeia moderna que tem expresso nele um traço universal de humanidade civilizada (*Kulturmenschentum*), visto ser este um problema para o próprio Weber quando afirma que:

> De modo inevitável e justificado, o filho da civilização europeia moderna terá de abordar os problemas da história universal com a seguinte indagação: que combinação de circunstâncias levou a que justamente no solo do ocidente, e apenas aqui, apresentassem fenômenos culturais que – como ao menos gostamos de imaginar – se situam em uma direção evolutiva de significa e validade *universais*?[179]

Sobre este aspecto Habermas reconhece que as abordagens conceituais de Weber resultam em uma posição universalista por compreender que "a posição universalista não precisa negar o pluralismo e a incompatibilidade das expressões históricas da 'humanidade civilizada', pois identifica a diversidade de formas de vida que é *limitada aos conteúdos culturais*[180]", ainda que Weber parta da asserção de que "nossa vida social e econômica americano-europeia é 'racionalizada' de uma maneira e em um sentido específicos[181]".

É possível (através do reconhecimento de que o modelo de racionalidade prática de Weber se distingue em três perspectivas: de "emprego de meios, colocação de fins e da orientação por valores[182]"), sustentar a asserção de que a tese universalista que Habermas atribui a Weber não nega "algumas características estruturais [que são] necessárias ao mundo da vida

---

[179] WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 13, grifos do próprio autor.

[180] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 180, grifos do próprio autor. Ainda sobre esta revisão realizada por Habermas, a qual atesta um valor universalista às concepções de Weber, tem-se que: "A posição universalista [...] afirma que toda cultura, se alcançasse de modo geral um determinado grau de 'conscientização' ou 'sublimação', teria de partilhar certas *propriedades formais da compreensão moderna de mundo*" (*ibidem*, grifos do próprio autor).

[181] WEBER, M. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Translated by Ephraim Fischoff & Hans Gerth & A. M. Henderson & Ferdinand Kolegar & C. Wright Mills & Talcott Parsons & Max Rheinstein & Guenther Roth & Edward Shils & Claus Wittch. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Pres, 1978, p. 32.

[182] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 172.

moderno em geral[183]", mesmo quando Weber restringe tais propriedades estruturais a "uma *peculiaridade cultural*[184]" e não ao "*padrão seletivo* que os processos de racionalização assumem *sob as condições do capitalismo moderno*[185]".

Entretanto, ainda que se busque por um aspecto universalista na conceitualização weberiana, Habermas identifica um entrave: o *estreitamento* do conceito complexo de *racionalidade prática* descrito por Weber. Este dito estreitamento converge para uma *parcialidade* do conceito de racionalização que é assumido como um modelo "ideal no exemplo da conduta metódica das seitas protestantes[186]" (mesmo Weber pretendendo que isto englobe tanto a *racionalidade teórica*, quanto a *racionalidade prática*).

Para Habermas as estruturas de consciência cultural levantadas por Weber não são orientadas por uma teoria da ação (ou mesmo por uma compreensão das formas de vida), mas são baseadas em "tradições culturais [e] em sistemas simbólicos[187]" advindos de um processo de sistematização das imagens de mundo e de uma lógica própria das esferas de valor, "indicados para uma teoria da cultura[188]", pois Weber considera "a influência de certas ideias religiosas sobre o desenvolvimento de um espírito econômico ou mesmo como o *ethos* de um sistema econômico[189]" – esta formulação se coaduna com aquilo que Habermas identifica como sendo a opção weberiana em conceber o processo de racionalização social como "a conexão entre o espírito da moderna vida econômica com o racionalismo ético do protestantismo ascético[190]".

A partir disto, torna-se possível intuir que a distinção da racionalidade prática que Weber procura estabelecer para *delimitar* a complexidade de seu conceito de racionalização recorre a uma fundamentação empírica da ação social a partir de critérios de *meios para a obtenção de um fim* – algo que a configuraria como um procedimento de *racionalidade instrumental*, dado que:

---

[183] *Idem*, p. 180.
[184] *Idem*, p. 180, grifos do próprio autor.
[185] *Idem*, p. 180, grifos do próprio autor.
[186] *Idem*, p. 174.
[187] *Idem*, p. 174
[188] *Idem*, p. 174
[189] WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 27.
[190] *Ibidem*.

> A racionalidade instrumental de uma ação se mede pelo planejamento efetivo do emprego de meios quanto a fins dados; a racionalidade de uma ação com respeito a escolhas se mede pela correção do cálculo dos fins quanto a valores apreendidos com precisão, meios dados e condições marginais; e a racionalidade normativa de uma ação se mede pela força de fundar unidade, de sistematização e pela penetrância dos critérios axiológicos e princípios que subjazem às preferências na ação[191].

O contraste entre as propostas sobre a *racionalidade da ação* e da *racionalização* que é estruturado por Weber resulta em uma racionalidade que é centrada em um plano de estruturas da consciência conflituoso porque Weber obteve "seu conceito de *racionalidade prática* a partir de um tipo de ação representado na figura histórica da *conduta de vida própria da ética protestante*, a qual purifica as racionalidades com respeito a meios, fins e valores[192]" além de "contrapor à racionalidade das orientações de ação a racionalidade das *perspectivas de mundo* e das esferas de valor[193]".

A partir da formulação habermasiana torna-se possível compreender que Weber precisou buscar por pontos referenciais para compreender a racionalização cultural na ciência moderna, na consciência moral (e legal) pós-tradicionais e na arte autônoma, ao invés de reconhecer que "os fenômenos da racionalização que pretende *explicar* se situam no plano da sociedade[194]".

Neste ponto tem-se posto que a análise sobre as teses a respeito do processo de racionalização, bem como suas consequências, passa a ser entendida a partir daquilo que Habermas atesta como *suas contradições internas*: a principal contradição se refere à estruturação de superposição dos planos de racionalidade que Weber empreende quando assume que "a racionalização ambivalente da sociedade poderia ser relativizada como desenvolvimento cultural particular[195]" – daí que para Habermas as teses weberianas adotam "um modelo pré-científico, no contexto de suas experiências

---

[191] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 172
[192] *Idem*, p. 178.
[193] *Idem*, p. 178.
[194] *Idem*, p. 178, grifos do próprio autor.
[195] *Idem*, p. 179.

cotidianas, uma posição muito ambivalente em face do racionalismo ocidental[196]".

A ambuiguidade conceitual identificada refere-se à opção weberiana por assumir a racionalização como um fenômeno ocidental (por este ser uma característica fundamental da cultura ocidental e não, tão-somente, por ter ocorrido, inicialmente, na Europa).

É uma ambiguidade que imprimi uma perspectiva relativista da cisão promovida pelo processo de racionalização das modernas sociedades capitalistas (as quais foram assumidas por Weber como um desenvolvimento cultural *particular*). A cisão dos modelos de racionalidade que demarca a superposição dos planos da cultura e da sociedade (particularmente à equiparação realizada por Weber entre a *teoria da racionalização social* e os distintos processos de *racionalismo cultural* e *social* que passam a serem assumidos como uma *mera particularidade* do modelo de razão analisado no Ocidente) advém de um "padrão seletivo que os processos de racionalização assumem sob as condições do capitalismo moderno[197]". Esta é uma asserção que demonstra a correspondência do *estreitamento da racionalização* analisada a um *modelo de racionalidade com respeito a fins* que para Weber implicou no *nascimento* do capitalismo moderno.

De acordo com Habermas, Weber buscou identificar o "perfil histórico deste processo [de racionalização social][198]" sobrepondo-o ao que era *estruturalmente possível* no diagnóstico por ele realizado, principalmente quando ele assumiu que os subsistemas da ação racional se autonomizaram em uma dinâmica própria ao se desprenderem de seus fundamentos racionais com respeito a valores. Habermas aponta que Weber procedeu deste modo porque os grupos protestantes que analisou tiveram seu significado histórico reconhecido *simplesmente* por conseguirem se adequar a um padrão de moralidade pós-tradicional que era adequado à regulamentação capitalista e, também, porque o desenvolvimento capitalista só admitia orientações pós-

---

[196] *Idem*, p. 179.
[197] *Idem*, p. 180.
[198] *Idem*, p. 232

tradicionais que se regulassem por um padrão de racionalidade coadunada com o modelo de ação cognitiva-instrumental.

Para Habermas foram estes os fatores que tornaram possível a Weber admitir que o processo de cisão destas esferas culturais passou a ser inferido por um processo de racionalização circunscrito à *institucionalização dos sistemas socioculturais* que promoveram à *perda de sentido* e à *perda de liberdade* nas modernas sociedades capitalistas. Dito de outro modo: ao serem abandonados os valores tradicionais e não serem substituídos com um equivalente proporcional, a modernização cultural inaugurou um "processo histórico mundial de desencantamento[199]" – notadamente um exercício contínuo, dada a sistemática diferenciação que se estabeleceu nas empresas capitalistas com a autonomização das esferas de valor e na subsequente indiferenciação dos sistemas de *ação racional com respeito a fins*.

Para Habermas, o diagnóstico da sociedade moderna realizado por Weber orienta a análise apresentada nas teses do processo de racionalização social, pois assume que o surgimento do capitalismo implicou em "uma racionalização de sistemas simbólicos sob um critério abstrato[200]" evidenciado "na decomposição da unidade das imagens religiosas e metafísicas do mundo, [as quais eram] fundadoras de sentido[201]".

Todavia, esta *decomposição* provocou tensões dentro das esferas de valor automizadas que não propiciam vislumbrar uma solução, ou um caminho para a emancipação, visto serem tensões que "não podem mais ser apaziguadas sob o ponto de vista sobreposto de uma ordem divina ou cosmológica do mundo[202]".

A modificação nas pretensões de validade culturais que Weber identificou como resultantes das tensões sociais possui uma orientação de ação que *se quer institucionalizada* para conduzir as tensões sociais à permanecerem "ocultas à desenvoltura primitiva da relação com o mundo exterior[203]", o que

---

[199] *Idem*, p. 243.
[200] *Idem*, p. 244
[201] *Idem*, p. 244
[202] *Idem*, p. 244
[203] WEBER, M. "Directions of the Abnegation of the World". In: GERTH & MILLS (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946, p. 328.

acarreta a estas compreensões descentradas do mundo convergirem para uma relação conflituosa sobre os tipos de racionalização existentes nas esferas institucionais. É um procedimento que inviabiliza o estabelecimento de orientações de ação independentes (sejam elas cognitivo-instrumentais, prático-morais ou estético-expressivas) porque:

> Na medida em que a lógica própria das diversas esferas de valor se transpõe para as estruturas sociais das esferas da vida diferenciadas de maneira correspondente, o que no plano cultural é *uma diferença entre pretensões de validade* pode se transformar no plano da sociedade em tensões entre orientação institucionalizadas da ação, isto é, em *conflitos da ação*[204].

Tem-se, então, que o diagnóstico da modernidade que Habermas recupera de Weber enreda em si um problema sobre a *unidade* do *mundo da vida*, visto esta estar imersa em uma diversidade social moderna na qual "em vista das legalidades intrínsecas racionais das ordens modernas de vida, a unificação ética do mundo em nome de uma fé subjetiva [a fé protestante] se tornou tão inexequível quanto a unificação teórica do mundo em nome da ciência[205]", o que acarreta esta forma personificada e objetiva de racionalidade ignorar os antagonismos entre ordens de valor e vida porque se orienta em um "mundo racionalizado que se tornou desprovido de sentido[206]".

Habermas ainda discorre sobre a constatação weberiana de que a elaboração racional sobre o mundo social (uma elaboração subjetivista), deixou de ser regulada por uma ação unitária de imagens do mundo (daquilo que era orientado por uma unificação teorética do mundo), no momento em que passou a ser regida por uma "razão que se fende em uma pluralidade de esferas de valor, aniquilando sua própria universidade[207]", algo que, notadamente, foi entendido por Weber como aquilo que poderia impulsionar os indivíduos produzirem sua própria unidade[208] já que esta não mais é proveniente das

---

[204] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 244, grifos do próprio autor.
[205] *Idem*, p. 246.
[206] *Idem*, p. 246.
[207] *Idem*, p. 247.
[208] Habermas aponta para o fato de que a fim de escapar deste problema, Weber desenvolveu uma tese de *unificação ética do mundo* em nome de uma fé subjetiva, a qual angariaria uma unificação teorética do mundo racionalizado que é, no entanto, desprovido de sentido (o que,

ordens da sociedade (uma previsão que aparece para Habermas como uma "esperança absurda dos desesperançados[209]").

Habermas não compreende como a *perda de sentido*, advinda do processo de desencantamento do mundo, se correlaciona à *perda de liberdade*[210] e isso porque Weber não deixou clara a relação entre ambas ao orientar-se por uma leitura que se assegurou na noção de que "um dos componentes constitutivos do espírito capitalista moderno, e não só deste, mas também da cultura moderna: a conduta racional de vida fundada na ideia de vocação, nasceu do espírito da ascese cristã[211]". Mas, ainda assim, Habermas consegue recuperar tais conceitos quando analisa como se deu a recepção de Weber na tradição marxista ocidental com Lukács.

De qualquer modo, ao "tratar o surgimento e o desdobramento do capitalismo sob o ponto de vista da institucionalização das orientações da ação racionais com respeito a fins[212]" para demonstrar como a racionalidade cognitivo-instrumental se institucionaliza na economia e no Estado, Weber recorre a uma *impropriedade teórica* no entender de Habermas, pois necessita recorrer à ética protestante da vocação e ao direito moderno para alicerçar suas teses, o que não permite "sustentar uma predição pessimista de uma reificação desses

---

para Habermas, caracterizaria tal tese como um elogio (e consequente retorno) a um *novo* tipo de politeísmo).

[209] *Idem*, p. 247

[210] De acordo com Habermas: "Na fórmula do 'novo politeísmo', Weber expressa a tese da perda de sentido. Nela se espelha a experiência do niilismo, típica da geração, que Nietzsche havia dramatizado de forma tão impressionante. Mais original do que a própria teoria é sua fundamentação com base em uma dialética que pretensamente está inscrita já no processo de desencantamento ao longo da história da religião, isto é, no desenlace de estruturas modernas de consciência: a própria razão se fende em uma pluralidade de esferas de valor, aniquilando sua própria universalidade. Essa perda de sentido é interpretada por Weber como exortação ao indivíduo para que produza agora a unidade, que não pode mais ser produzida nas ordens da sociedade, na privacidade da própria biografia, com a coragem do desespero, com a esperança absurda dos desesperançados. A racionalidade prática, que integra e fundamenta de maneira racional com respeito a valores as orientações da ação racionais com respeito a fins, pode encontrar seu lugar se não no carisma dos novos líderes, pelo menos na personalidade do indivíduo solitário; ao mesmo tempo, essa autonomia interior, a ser afirmada heroicamente, se vê ameaçada, já que não se encontra mais no interior da sociedade moderna nenhuma ordem legítima que possa afiançar a reprodução cultural das orientações axiológicas e as disposições de ação correspondentes" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 247).

[211] WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 180

[212] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 248.

sistemas parciais constituindo uma 'jaula de ferro'[213]", ainda mais porque as modernas estruturas de consciência decompõem a unidade imediata do *verdadeiro* (do sagrado, do bom e do perfeito).

Fica claro, então, que Weber procurou sustentar sua tese sobre a *perda de sentido* no reconhecimento da *perda da unidade substancial da razão*, e não a partir da distinção entre conteúdos particulares de valor e de critérios universais como ele anunciou.

É importante não perder de vista que as condições materiais que propiciaram o surgimento das modernas sociedades capitalistas, da ética protestante e do moderno sistema jurídico, foram assumidas como fatores que se sustentaram em um *modelo de racionalidade prática complexa* que coordenadava os aspectos da vida social, e que foi somente a partir de tal formulação que se passou a reconhecer que este modelo de racionalidade complexa passou a regular a dinâmica de um *agir racional com respeito a valores* e as próprias orientações sociais de tipo racional com relações a fins.

Habermas faz notar que para Weber somente a racionalização dos sistemas de ação *parece* ser reconhecível como um complexo de racionalidade instrumental-cognitiva de significativa importância ao ponto deste "colocar a racionalização do direito exclusivamente sob o aspecto da racionalidade com respeito a fins, reconstruindo-a como um caso paralelo da corporificação da racionalidade cognitivo-instrumental na economia e na administração estatal[214]", tendo, para isso, de recorrer a uma "reinterpretação empirista da problemática da legitimação e de um desacoplamento conceitual do sistema político em relação às formas da racionalidade prático-moral[215]", o que demonstra que o conceito de racionalidade complexa *não é aplicado* por Weber ao plano das instituições sociais.

Ao considerar a racionalização social exclusivamente sob o aspecto da *racionalidade com respeito a fins* Weber determina que "os processos de racionalização se atêm apenas ao saber teórico-empírico e aos aspectos

---

[213] *Ibidem*.
[214] *Idem*, p. 254.
[215] *Idem*, p. 254.

instrumentais e estratégicos[216]" enquanto que a racionalidade prática não pode ser institucionalizada autonomamente sem a regulamentação de algum subsistema – o que acarretaria nos aspectos de um modelo de *ação racional com respeito a fins* convergirem para o *obscurecimento dos aspectos de relação de valores* (algo que se enredaria em um paradoxo, visto que a racionalização passaria a ser tida como o próprio cerne do estreitamente da perspectiva de ação racional).

De qualquer modo, a reconstrução realizada por Habermas sobre a teoria da ação weberiana tem o propósito último de reinterpretar o diagnóstico de tempo de Weber a partir da importância que tais formulações tiveram para a elaboração das críticas conseguintes, as quais se orientaram pela mudança de paradigma que a teoria da ação de Weber apresentou.

Ao proceder com seu exame, Habermas aventa para a necessidade de reformular o *paradigma da modernidade*[217] e se inclina por uma mudança da ação teleológica para uma ação comunicativa, a qual deve se orientar para o mútuo entendimento referenciado sobre o *mundo da vida*, visto que "a racionalização social não significa a difusão da ação racional com respeito a fins e a transformação de âmbitos de ação comunicativa em subsistemas de ação racional com respeito a fins[218]", inclinação esta que corresponde à compreensão que Habermas tem de racionalidade. Entretanto, esta constatação não desconsidera a importância do diagnóstico apresentado pelas teses weberianas.

Ao realizar análises que se voltaram para a interpretação da atualidade, "ao surgimento e o desdobramento do capitalismo sob o ponto de vista da

---

[216] *Idem*, p. 254

[217] O "paradigma da modernidade" que é discutido por Habermas refere-se ao modelo de racionalidade fundamentada na filosofia do sujeito, a qual é tida como *esgotada* visto as aporias que resultam deste modelo de agir. Weber apresentou o *paradigma geral da modernização societária* ao identificar a racionalização com a modernização, partindo da tese de que a racionalização do mundo ocorre das concepções religiosas do mundo que são analisadas em sua *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (1905). Daí que o "paradigma da modernidade" poder ser resumido na equação racionalização = modernização porque a modernidade é tida por Weber como sendo o mundo racionalizado da economia capitalista e da ética protestante. O que Habermas busca realizar é a mudança de paradigma desta ação instrumental para a ação comunicativa; mudança da ação subjetiva para uma ação intersubjetiva – da razão monológica para a razão dialógica, pois somente através de uma ação orientada para a compreensão poder-se-á compreender a modernidade de modo apropriado.

[218] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 339.

institucionalização das orientações da ação racional com respeito a fins, deparando nesse ponto com o papel da ética protestante da vocação e do direito moderno[219]", Weber acabou por estruturar a compreensão teórica que orientou as discussões críticas da primeira metade do século XX, discussões estas que vieram, posteriormente, a assumir que "a racionalidade cognitivo-instrumental se institucionalizou na economia e no Estado[220]", *graças* a concepção de um modelo de ação orientada de modo racional-finalista.

O tipo de diagnóstico de tempo que Habermas recupera de Weber[221] proporciona compreender que tanto a *perda de sentido*, quanto a *perda de liberdade* (que são características da configuração histórica que ele observa como constituinte da modernidade), serviram de fundamento argumentativo para a noção de razão que é fundamentada e estruturada por Horkheimer e Adorno em sua *Dialética do Esclarecimento* (1944), mas esta leitura foi, também, influenciada pelo marxismo ocidental de Lukács – influência esta que se mostraria essencial para a elaboração de uma noção de mundo totalmente administrado (*Verwaltete Welt*).

---

[219] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 248.
[220] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 248.
[221] Já em sua *Sociologia das Religiões* (WEBER, M. "Sociologia da Religião". In: WEBER, M. *Ensaios de Sociologia*. Tradução de Waltenir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982), Weber afirma que sua teoria da modernidade poderia ser compreendida como aquela que se refere à época onde se estabeleceu uma racionalização para uma conduta de vida irracional. Tal irracionalidade se refere ao desaparecimento de bases da cultura que proporcionam Weber vislumbrar a *perda de sentido* e a *perda de liberdade* na conduta de vida social porque o esvaziamento de sentido é identificado como resultante da corrosão dos tradicionais valores da conduta de vida em decorrência dos tipos de ações racional-formais em exercício na modernidade. Daí a noção da perda de liberdade parecer estar relacionada à noção da perda de sentido, pois o retraimento da cultura implicaria em custos sociais e culturais da própria modernidade. É, também, um dos grandes aspectos discutido na *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958), como referência à racionalização cotidiana, principalmente quando Weber aponta que as motivações utilitaristas da universalização racional exorcizaram a ética do protestantismo ascético. Todavia, esta correlação atestada por Weber não é clara para Habermas, como será apresentado a seguir.

CAPÍTULO III

LUKÁCS E A REIFICAÇÃO SOCIAL

A recuperação da teoria da racionalização social de Weber permite a Habermas analisar o percurso argumentativo constitutivo das teorias sociais que foram elaboradas na primeira metade do século XX. Tratam-se de teorias que consideraram a hipótese de que a evolução da moderna sociedade capitalista é o resultado de um processo de *racionalidade unilateral* porque "o padrão de racionalidade [passou a ser] determinado pelo fato de que o complexo da racionalidade cognitivo-instrumental se impõe à custa da racionalidade prática ao reificar as relações comunicativas da vida[222]".

Ao recuperar o diagnóstico elaborado por Weber, Habermas buscou tornar claro como o processo de racionalização social foi assumido como aquele em que ocorreu uma *perda de sentido* e de *liberdade* e isso porque as mudanças estruturais[223] que ocorreram nas modernas sociedades capitalistas proporcionaram à esfera do trabalho regular (e legitimar) a disposição social, dado que passou a ser considerado que:

> O capitalismo se define por um modo de produção que não apenas coloca esse problema [a legitimação social], como também o resolve. Ele [o capitalismo] oferece uma legitimação da dominação que não desce mais do céu da tradição cultural, mas que pode ser erguida sobre a base do trabalho social[224].

---

[222] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 363.
[223] Dentre muitas mudanças estruturais surgidas da passagem das tradicionais sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas é digno de menção o aumento da produtividade técnica. Com o aumento da produtividade ocorreu uma expansão dos subsistemas de ação racional com respeito a fins que acabou por forçar a mudança do padrão de legitimação social. Esta mudança foi orientada por um modelo de racionalidade que exigia "critérios diferentes daqueles [que eram] derivados das imagens de mundo metafísicas e religiosas" (REPA, L. S. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 46).
[224] HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 97.

A disjunção entre *mundo da vida* (*Lebenswelt*) e *sistema* (*System*), que é uma característica da passagem das tradicionais sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas, implicou no surgimento de "subsistemas controlados pelo dinheiro e pelo poder, isto é, à economia capitalista e à administração estatal[225]", surgimento este que atestou ao quadro institucional, lugar tradicional da legitimação política, ser "invadido imediatamente pelo sistema do trabalho social[226]" dado que "a ordem da propriedade se converte de relação política em relação de produção[227]".

Tal mudança, da regulamentação pela ordem política para a ordem de mercado, trouxe à tona as esperanças e expectativas surgidas no Século das Luzes, mas agora por um viés "irônico e de amarga ilusão[228]" dado o *triunfo* de uma racionalidade com respeito a fins (*Zweckrationalität*) que passou a afetar toda a vida social e cultural ao englobar as esferas econômicas, legais, administrativas e burocráticas.

Já em sua *Técnica e Ciência como "Ideologia"* (1968), Habermas discorre sobre os elementos que legitimaram a dominação da esfera política por uma lógica de mercado, quando pontua que:

> [...] a superioridade do modelo de produção capitalista sobre os anteriores é fundada em dois elementos: na instauração de um mecanismo econômico que permite a ampliação constante dos subsistemas de ação racional com respeito a fins, bem como na criação de uma legitimação econômica sob a qual o sistema de

---

[225] REPA, L. S. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 79.

[226] NOBRE, M. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998, p. 35.

[227] *Ibidem*. Ainda sobre este ponto Nobre discorre que tal mudança passou a vigorar quando a legitimidade política passou a ser regulada pela "racionalidade do mercado, pela ideologia da troca justa como troca de equivalentes" (*ibidem*).

[228] BERNSTEIN, R. J. "Introduction". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 5. Bernstein aponta que o "ceticismo metodológico de Weber" (*ibidem*) surge do diagnóstico que realizou a partir de suas análises sociológicas. Invariavelmente o diagnóstico weberiano confrontou aquela "esperança e expectativa dos pensadores do Iluminismo" (*ibidem*), que atestava "uma forte e necessária relação entre o crescimento da ciência, a racionalidade e a liberdade humana universal" (*ibidem*) com o período analisado por Weber, período este em que se deu o estabelecimento de uma racionalidade instrumental que "não condiz com a realização concreta da liberdade universal, mas ao surgimento de uma 'jaula de ferro' de uma racionalidade burocrática que não permite escapatória" (*ibidem*), daí que para Weber as esperanças iluministas terem se tornado "uma ilusão amarga e irônica" (*ibidem*).

> dominação pode ser adaptado às novas exigências de racionalidade desses subsistemas em desenvolvimento[229].

Segundo Habermas é adequado afirmar que tais análises foram *influenciadas* pelas teses weberianas sobre a *perda da liberdade* e a *perda de sentido*, pois para as críticas sociais da primeira metade do século XX tais mudanças passaram a ser reconhecidas *graças* a mudança teórica que se estabeleceu: da crítica da sociedade para uma crítica da razão (uma mudança que se fundamenta no reconhecimento de que Weber estabeleceu um percurso investigativo "desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporânea, a fim de descobrir se esse conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso[230]").

Todavia, a articulação identificada entre a teoria da racionalização social e a crítica da razão instrumental (a qual se deve principalmente pela *redução* atestada ao modelo de *racionalidade prática*, oriunda da predominância de um *modelo de ação cognitivo-instrumental*) é algo que "Weber partilha com Marx, por um lado, e com Horkheimer e Adorno, por outro[231]".

Sendo assim, a compreensão da racionalização social moderna pode ter atestada sua origem tanto na teoria marxiana do desdobramento das forças produtivas "com a ampliação do saber empírico, o aprimoramento das técnicas de produção e a mobilização, qualificação e organização cada vez mais eficazes da força de trabalho socialmente útil[232]" (a qual, no entanto, "parece *reduzir o problema político à autorrealização entendida como atividade produtiva*[233]"), quanto na teoria weberiana de um "subsistema de ação racional com respeito a fins em que o racionalismo ocidental se desdobra socialmente[234]" (o que "aponta

---

[229] HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 99.
[230] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Editora Centauro, 2010, p. 7.
[231] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, pp. 143-144.
[232] *Idem*, p. 144.
[233] MELO, R. *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos da Emancipação*. São Paulo: Editora Saraiva, 2013, p. 88, grifos do próprio autor.
[234] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 144.

para uma racionalidade dessubstancializada com o processo de desencantamento do mundo[235]”).

Notadamente, esta dualidade favorece Habermas a afirmar que a crítica social da primeira metade do século XX interpretou Marx a partir da perspectiva weberiana quando foi concebido que “sob o signo de uma razão instrumental autonomizada, a racionalidade da dominação da natureza funde-se com a irracionalidade da dominação de classes[236]” o que faz com que as “forças de produção desencadeadas estabilizam as relações de produção alienantes[237]”, algo que impulsiona a crítica que é apresentada na *Dialética do Esclarecimento* deslocar a perspectiva weberiana do *desencantamento do mundo* para uma perspectiva de *dessubstancialização da razão*.

Esta perspectiva de *dessubstancialização da razão* assume o processo de racionalização social como um processo de *formalização da razão* (algo que “inverte sem cerimônias a estimativa positiva de Marx: ciência e técnica, para Marx, um potencial univocamente emancipador, tornam-se elas mesmas o *medium* da repressão social[238]”).

Mas o que proporcionou este deslocamento das teses sobre a racionalização social para uma análise sobre “a transformação dos âmbitos de vida tradicionais em subsistemas de ação racional com respeito a fins, de um lado, e o ‘definhamento da individualidade’, de outro lado[239]”?

De certo modo, Habermas considera que Weber deu continuidade à tradição de seus antecessores do século XIX, particularmente quando este assumiu que o processo de racionalização social impulsionaria as ciências sociais a desempenharem um papel social cada vez *maior* e *mais atuante*. Curiosamente, é a própria análise weberiana sobre os correlatos institucionais da progressiva racionalização social que anunciou que “a racionalização da sociedade não permite qualquer perspectiva utópica[240]” – algo que conduz a

---

[235] REPA, L. S. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 121.
[236] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 144.
[237] *Ibidem*.
[238] *Ibidem.*
[239] *Idem*, p. 354.
[240] WELLMER, A. “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”. In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 41.

modernidade “a um novo tipo de sistema desumanizado[241]” (lembrando que os ditos correlatos institucionais desta progressiva racionalização social ocorrem sobre à economia capitalista, sobre à burocracia estatal, bem como sobre à ciência empírica profissionalizada).

Para Habermas, Weber fundamenta sua análise sobre a modernidade na distinção que faz dos subsistemas de *ação racional com relação a fins*: algo que só é possível porque Weber assumiu que a ação comunitária (*Gemeinschaftshandeln*) foi substituída, na passagem das tradicionais sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas, por uma ação racionalmente regulada (*Gesellschaftshandeln*).

Habermas identifica nisto um paradoxo da racionalização social: a proposta teórica apresentada por Weber tende a refletir as tendências opostas aos desenvolvimentos societários (algo que viabiliza a Habermas reestruturar o quadro argumentativo de Weber em um viés crítico de perspectiva comunicativa, especialmente ao diferenciar uma ação racionalmente regulada como uma ação orientada à mútua compreensão e como uma ação orientada ao sucesso como os eixos de interpretação social do modelo de ação racionalmente regulado).

Mas, não obstante a restrição que a própria teoria weberiana se impõe, a leitura de Habermas identifica em seu conceito de racionalidade formal a acepção geral das determinações que tornaram possível a previsibilidade das ações reguladas por um aspecto *estratégico* e *instrumental* das condições sociais dadas e isso porque Weber atestou que sob a racionalidade formal ter-se-iam reunidas as determinações que possibilitariam a calculabilidade das ações através de um aspecto instrumental que aumentaria “a eficácia dos meios disponíveis[242]” e de aspecto estratégico que permitiria “a correção da escolha dos meios no contexto das preferências, meios e condições marginais dadas[243]”, ainda que o *estreitamento da razão*, que a teoria da ação weberiana ilustra, não reconheça a economia e a política como meios de controle que “ao substituir a

---

[241] *Ibidem*.
[242] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 345.
[243] *Ibidem*.

linguagem possibilitam a diferenciação de sistemas parciais de ação racional com respeito a fins[244]".

De qualquer modo, seguindo o percurso habermasiano, tem-se que a recepção do diagnóstico weberiano impulsionou a crítica social da primeira metade do século XX assumir que ocorreria uma *perda de racionalidade* "na medida em que as ações podem ser julgadas, planejadas e justificadas somente sob o aspecto cognitivo[245]", isso porque Weber "acentua o aumento de racionalidade que ocorre com a diferenciação de uma esfera cognitiva de valores e de processos de aprendizagem cientificamente organizados[246]".

Para Habermas, a Teoria Crítica da primeira metade do século XX[247] *equiparou* a conceitualização de uma *racionalidade com respeito a fins* com um modelo de razão cognitiva-instrumental porque a noção de racionalidade formal passou a assumir o sentido de uma "razão subjetiva [que] se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado[248]", algo que implicou em "uma distinção radical entre as posição destes autores, a partir da ambiguidade que originalmente o conceito de racionalidade formal apresenta em ambos os aspectos de *racionalidade eletiva* e dessa com relação a fins[249]".

A dita *distinção radical* entre as posições de Weber e da Teoria Crítica pode ser melhor compreendida se for dado um passo *para além de Weber* e se atentar para a "crescente 'reificação', como o discípulo de Weber, Lukács, mais tarde nomeou[250]" identificável no processo de racionalização social das modernas sociedades capitalistas.

O conceito de "reificação" (*Verdinglichung*) proporciona a Habermas ilustrar como os aspectos interpretativos da teoria da racionalização de Weber

---

[244] *Idem*, p. 342.
[245] *Ibidem*.
[246] *Ibidem*.
[247] Por "Teoria Crítica da primeira metade do século XX" se assume Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, como é pontuado por Habermas, e o percurso teórico que foi apresentado nos anos 1940, com *Dialética do Esclarecimento* (1944) e *Eclipse da Razão* (1947).
[248] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 11.
[249] MENEZES, A. B. N. T. *Habermas e a Modernidade: Uma "Metacrítica da Razão Instrumental"*. Natal: EDUFRN, 2009, p. 142, grifos do próprio autor.
[250] WELLMER, A. "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 41.

se deram sob uma influência do marxismo ocidental[251] ao analisar a *destruição da identidade social* ocasionada pelo desprendimento dos sistemas de ação racional com relação a fins – algo que Habermas identifica ter sido realizado por György Lukács em sua *História e Consciência de Classe* (1923), visto que:

> [...] o capitalismo tardio revelava uma característica nova da maior importância: a luta para evitar as crises e, ao mesmo tempo, assegurar a dominação dos monopólios teria levado o capitalismo a tentar "racionalizar" – submeter às regras do cálculo racional-formal – o setor do consumo, criando todo um vasto e diversificado sistema destinado a manipular a vida dos indivíduos[252].

A confluência entre os dois teóricos (*i.e.*, Weber e Lukács) torna-se mais clara ainda quando Habermas recupera o questionamento apresentado por Horkheimer e Adorno sobre a racionalização teorizada por Weber, ao interpelarem sobre "o que significa a autonomização dos subsistemas de ação racional com respeito a fins[253]".

O questionamento recuperado por Habermas parte da compreensão das teses weberianas, mas não pode ser respondida por ela porque os autores da *Dialética do Esclarecimento* sabiam que "o preço da dominação não é

---

[251] *Grosso modo*, sobre marxismo ocidental se compreende aquilo que se refere ao conjunto de análises teóricas de orientação marxiana que se estabeleceu, principalmente, na Europa Ocidental (e em partes da Europa Central). Difere do marxismo oficial, aquela interpretação vigente na antiga URSS e nos países socialistas do Leste Europeu. Todavia, Netto (1996) apresenta uma abordagem mais cuidadosa sobre o assunto. Para o autor o marxismo ocidental deve ser a *primeira questão* a ser lidada quando se trata de Lukács, isso porque "deve-se ir além do componente sócio-político do patamar histórico-social que está na sua gênese e marca o seu envolver, bem como de certos traços culturais nele presentes – o que é necessário salientar, com a máxima ênfase, é a sua estrita *dimensão teórica*. Com efeito, a particularidade do marxismo ocidental parece ultrapassar largamente os aspectos, sem dúvida, significativos, que a maioria dos investigadores já acentuou (sua vigência acadêmica, as inovações temáticas, a ampliação do universo dos objetos de análise, a oposição e a crítica ao dogmatismo e ao escolasticismo do marxismo soviético, a interlocução séria e qualificada com tendências do 'pensamento burguês', a atenção a fenômenos emergentes na ordem burguesa, etc." (NETTO, J. P. "Lukács e o Marxismo Ocidental". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996, p. 9, grifos do próprio autor). Para além disso, o autor pontua que por marxismo ocidental ainda é possível compreender aquelas teorias de orientação marxiana que "rechaça(m) de plano qualquer impostação teórica ontológica" (*idem*, p. 14).

[252] COUTINHO, C. N. "Lukács: A Ontologia e a Política". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996, p. 17.

[253] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 353.

meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados[254]", pois "com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo[255]".

O percurso investigativo de Habermas aponta para o entendimento de que a compreensão das teses weberianas por Lukács demarcou a mudança da análise da racionalização social para uma interpretação da racionalização capitalista como reificação, especialmente ao ser recuperada uma fala de Max Horkheimer que passou a reconhecer que "a superorganização moderna, que virtualmente reduz o indivíduo a uma simples célula de reação funcional[256]" também age sobre a classe operária, transformando-a em "partes orgânicas do sistema sócio-econômico[257]".

As mudanças pelas quais as interações sociais passaram a ser entendidas como aquelas que eram coordenadas por um modelo de *ação estratégica orientada pelo capital* só foram possíveis porque Lukács proporcionou um entendimento sobre as teses weberianas ao descrever que:

> [...] o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa[258].

A concepção lukacsiana de reificação representa, então, o aspecto que busca dar conta das interações sociais que passaram a ser reguladas pelo capitalismo (interações estas que eram anteriormente reguladas por normas e valores constituintes nas tradicionais sociedades pré-capitalistas) e que parte da consideração de que "a reificação das relações sociais (e da relação dos indivíduos consigo mesmos) encontra sua expressão na forma de organização

---

[254] HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 35.
[255] *Ibidem*.
[256] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite . São Paulo: Centauro Editora, 2002, p. 149.
[257] *Ibidem*.
[258] LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 193.

da empresa capitalista[259]", a mesma que se encontra separada "da economia doméstica e [que] institucionaliza a ação empresarial[260]". Em outros termos: a teoria da reificação é, para Lukács, uma teoria da constituição da realidade social[261].

Ao se debruçar sobre a relação entre a diferenciação da esfera econômica (que é regida por valores de troca) e a *deformação* do *mundo da vida* (que configura a interação dos atores sociais e que determina tanto a experiência social quanto a experiência subjetiva), Habermas afirma que Lukács buscou analisar a objetivação existente na regulação das interações dos atores sociais, uma análise[262] que passou a reconhecer que "a racionalidade técnica e a econômica tendem a submeter todos os âmbitos da existência humana, oprimindo as outras formas de racionalidade e provocando problemas sociais[263]".

É reconhecido que o conceito de reificação lukacsiano é desenvolvido a partir da análise marxiana sobre a forma mercadoria, especificamente quanto ao caráter fetichista da mercadoria. Este é um aspecto de sua formulação que reconheceu a conversão da força de trabalho em mercadoria (no âmbito da produção) e a sua consequente transformação em *uma coisa que se vende*, no mercado.

---

[259] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 360.
[260] *Ibidem*.
[261] Em sua *História e Consciência de Classe* (1923), Lukács aproxima o modelo de crítica da reificação àquela crítica já realizada por Marx (especialmente em sua *Crítica à Economia Política*). Para Lukács a reificação é tida como um conceito que descreve o desenvolvimento lógico e histórico do fenômeno da alienação e do fetichismo da mercadoria, mas que vai para além destes ao descrever a nova configuração histórica de sua análise social. Leo Maar (1996) aponta que o pressuposto básico para a análise que Lukács empreende sobre a realidade social "é a translação desta estrutura de 'objetivação' (realidade alienada) para a tradição filosófica a fim de contracena-la com o conceito de consciência, cerne da apreensão filosófica moderna da prática" (LEO MAAR, W. "A Reificação como Realidade Social: Práxis, Trabalho e Crítica Imanente em HCC". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996, p. 37) e isso porque a teoria lukacsiana não pode ser assumida como uma teoria descritiva, mas como "uma teoria negativa da constituição do objeto" (*idem*, p. 35) que busca inverter a estrutura da realidade que se transformou em uma *coisa*.
[262] Sobre este ponto Pinzani sugere que as formulações de Horkheimer e Adorno já haviam sido apresentadas por Lukács que "tinha lamentado a intrusão da racionalidade econômica em âmbitos como a arte e a religião" (PINZANI, A. *Habermas: Introdução*. São Paulo: Artmed, 2009, p. 37).
[263] PINZANI, A. *Habermas: Introdução*. São Paulo: Artmed, 2009, p. 37.

Tal constatação permite pensar que circunscrita à esfera da produção de bens como valores de troca passou a reinar uma dinâmica distinta daquelas relações que eram reguladas por normas (relações de interação na esfera do trabalho social e que eram relativas à tradição), visto que o próprio "mecanismo de coordenação da ação, nas orientações da ação econômica, [é] desconectada do contexto e vinculada ao meio de valor de troca ou dinheiro[264]". Deste modo, algo é específico a este processo é o *predomínio da coisa*[265], do objeto sobre o sujeito, sobre os atores sociais; é, sem dúvida, uma constatação que aponta para a inversão entre a verdade do processo pelo qual a realidade *aparenta ser em sua forma imediata*, aparência esta que ao capitalista "assume necessariamente a forma de uma atividade[266]" (ainda que objetivamente aparente), enquanto que para o trabalhador (que é desprovido desta imagem de atividade aparente) esta aparência "tende a ser sua escravização sem limites[267]", e que acarreta ao trabalhador, enquanto objeto, sofrer um "processo em que se transforma em mercadoria e se reduz à simples quantidade[268]".

Na medida em que as interações sociais não mais são reguladas através de normas e valores amparados por uma tradição, mas através de um *medium* do valor de troca, os atores sociais (para Lukács, os trabalhadores) passaram a assumir uma atitude objetivante uns em relação aos outros (e consigo próprios), o que fez com que o mecanismo de coordenação de ação passasse a ser algo *externo* aos próprios indivíduos.

Habermas aponta para esta compreensão assumindo que isto foi algo que Lukács compreendeu a partir do caráter da racionalização social diagnosticada por Weber (especificamente sobre a "'ascese intramundana' para o nascimento do 'espírito' do capitalismo[269]"), mas a assumiu como a reiteração

---

[264] MENEZES, A. B. N. T. *Habermas e a Modernidade: Uma "Metacrítica da Razão Instrumental"*. Natal: EDUFRN, 2009, p. 154.
[265] Por *predomínio da coisa* é possível compreender a *objetividade ilusória* analisada por Lukács. Esta se fundamenta na estrutura mercantil, na qual passou a estabelecer que as relações interpessoais passaram a assumir um caráter de relação entre coisas, uma "duplicação da personalidade, essa dilaceração do homem num elemento do movimento das mercadorias e num espectador (objetivo e impotente desse movimento" (LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 336).
[266] *Idem*, p. 337.
[267] *Idem*, p. 337.
[268] *Idem*, p. 337.
[269] *Idem*, p. 336.

da noção de que “a forma-mercadoria se impõe como a forma de objetividade dominante na sociedade capitalista[270]”. Segundo Habermas, Lukács procedeu deste modo porque assumiu *todos* os fenômenos do racionalismo ocidental como indícios do processo de uma *capitalização completa sobre a sociedade inteira*, visto que para o filósofo húngaro:

> Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade. E essa estrutura unitária exprime-se justamente pelo fato de que os problemas de consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, outro lado, intensificada. E o “virtuose” especialista, o vendedor de suas faculdades espirituais objetivadas e coisificadas, não somente se torna um espectador do devir social [...], mas também assume uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento de suas próprias faculdades objetivadas e coisificadas[271].

É através da recuperação da teoria lukacsiana que Habermas pode ilustrar como o processo de racionalização passou a ser correlacionado à uma perspectiva de reificação dos indivíduos e das próprias relações interpessoais (porque são partes constituintes de um mesmo processo), algo que Lukács realizou tomando como horizonte argumentativo as relações sociais inseridas na esfera do trabalho.

Habermas aponta que Lukács recorreu ao conceito de *racionalidade formal* elaborado por Weber para auxiliar na identificação de possíveis aproximações entre a *ação racional com respeito a fins* (assumida como pertencente à esfera econômica) e outros âmbitos da vida social, porque buscava compreender os resultados advindos dos processos de racionalização social circunscritos à racionalização social das modernas sociedades capitalistas – algo que buscasse proporcionar a interpretação sobre como “o sentido que a forma-mercadoria assume um caráter universal e assim se torna a forma de objetividade da sociedade capitalista por excelência[272]”.

---

[270] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 360.
[271] LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, pp. 221-222.
[272] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 356.

Para Habermas o questionamento levantado por Lukács foi orientado pela noção de que na medida em que as interações sociais não mais eram coordenadas pela tradição, o "efeito da assimilação do normativo e do subjetivo ao status de coisas perceptíveis e manipuláveis[273]" implicou em serem compreendidas como uma *objetivação* (*Objektivierung*), ou como *coisificação* (*Versachlichung*), algo que para Lukács explicaria a realização do capital *para dentro do mundo da vida*, o que culminou na transformação das relações sociais em relações instrumentais[274].

Não parece existir dúvida de que Lukács reconhece que uma vida regida por uma conduta de valores de troca acabaria por mitigar o *mundo da vida*, transformando-o em um mundo objetivo que incutiria aos indivíduos uma atitude *objetivante* regulada por um *modelo de ação orientada ao êxito*.

Este o horizonte instrumental acabaria por, finalmente, converter em objetos de articulação os atores sociais que são regulados por um *modelo de ação estratégica de orientação individualista* resultantes da "forma de objetividade dominante na sociedade capitalista [que] prejulga as relações com o mundo, o modo pelo qual os sujeitos capazes de falar e agir podem se referir a algo no mundo objetivo, no mundo social e no respectivo mundo subjetivo[275]".

Habermas afirma que somente através da perspectiva lukacsiana da conversão de mercadoria em uma forma de objetividade que se tornou possível conceber a conversão que "rege as relações dos indivíduos entre si, a contraposição dos homens com a natureza externa e com sua própria natureza

---

[273] *Idem*, p. 358.

[274] Habermas aponta para a aproximação da formulação lukacsiana sobre a objetivação das relações sociais com os escritos marxianos sobre a forma suprapessoal de dominação através da mercadoria. Esta formulação é compreensível quando se atenta para a afirmação marxiana de que "a dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros" (MARX, K. *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858 & Esboços da Crítica da Economia Política*. Tradução de Mario Duayer & Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011, p. 156), algo que acarreta na "dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no valor de troca, e somente nele a atividade própria ou o produto de cada individuo devêm uma atividade ou produto para si" (*idem*, p. 157), daí que "seu poder social, assim como seu nexo com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso" (*ibidem*).

[275] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 355.

interna, subjetiva[276]" que resultará no "mundo da vida ser reificado e degradado para o indivíduo[277]". Dito de outro modo, tal *degradação do mundo* é assumida por Lukács perante "uma sociedade que se lhe tornou exterior, condensada, abstraída e autonomizada em um sistema opaco[278]".

Entretanto, Habermas não ignora que Lukács converge sua análise sobre as propriedades da *racionalização formal* recuperando uma noção do idealismo objetivo: Lukács desenvolveu o conceito weberiano de racionalidade formal a partir do âmbito de uma teoria da ação que buscava apreender a realidade social através de uma certa *ação formalista-racional* que tinha por intuito refutar as *pretensões dogmáticas* da razão objetiva, visto que "essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite no caráter formal de sua própria racionalidade[279]".

Para tanto, Habermas afirma que Lukács *pressupõe* certa unidade entre as razões teórica e prática (nos moldes de um espírito absoluto[280]) contrária à perspectiva apresentada por Weber acerca do paradoxo da modernidade, que tratava dos:

> [...] paradoxos da racionalização social justamente no fato de que a constituição (e a corporificação institucional) da racionalidade formal não é, enquanto tal, de maneira alguma irracional, mas está em conexão com os processos de aprendizagem que tanto excluem uma retomada *fundamentada*

---

[276] *Idem*, p. 361.
[277] *Idem*, p. 361.
[278] *Idem*, p. 361.
[279] LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 223.
[280] Sobre este ponto, Habermas afirma que Lukács "ao adotar sem análise os conceitos fundamentais da lógica hegeliana, ele pressupõe a unidade de razão teórica e razão prática no plano conceitual do espírito absoluto" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 362), isso porque, como é possível identificar em História e Consciência de Classe, Lukács tem claro que o conceito de totalidade se refere ao "ser humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem enquanto totalidade acabada, que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre razão e sensibilidade, entre forma e matéria. [Visto que] para esse homem, a tendência a criar a própria forma não é uma racionalidade abstrata que deixa de lado os conteúdos concretos. Para ele, a liberdade e a necessidade coincidem" (LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 286).

> de imagens metafísicas do mundo quanto a associação com a razão objetiva[281].

Lukács *parece* partir da asserção de que a integração da conduta dos membros participantes das modernas sociedades capitalistas implica, também e conjuntamente, na coordenação de grupos sociais de interesses distintos, grupos que se mantém unidos frente a vários e distintos imperativos sistêmicos[282], algo que interessa a Habermas, pois o proporciona rever o próprio conceito de reificação, dado que:

> [...] é essencial para a reformulação habermasiana do conceito de reificação que a problemática da reificação não seja associada, como foi feito por Lukács e pela Escola de Frankfurt, à concepção de racionalização (ou de ação racional com respeito a fins). Em vez disso, a reificação pode ser correlacionada às formas em que "as condições funcionais de reprodução sistêmica" nas modernas sociedades colidem entre si e acabam por deteriorar o fundamento racional de uma ação comunicativa no mundo da vida[283].

Todavia, ainda que sejam identificáveis distinções entre Weber e Lukács, é reconhecível a aproximação entre os dois teóricos, especialmente a partir do reconhecimento da institucionalização de um modelo de *racionalidade formal* oriunda da dissolução da unidade da razão. Este tipo de reconhecimento impulsiona Habermas a apontar para a posição teórica assumida por Lukács a respeito da interpretação dos sistemas culturais, sistemas estes que se encontram apartados da dissolução da razão e que não são resultantes de um

---

[281] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 362, grifos do próprio autor.

[282] Os ditos grupos sociais de interesses distintos, que se mantêm unidos frente aos imperativos, tratam do proletariado analisado por Lukács. Em *História e Consciência de Classe* (1923), Lukács reformula a teoria marxiana "cancelando a possibilidade de toma-la como teoria social revolucionária de natureza ontológica, hipoteca o seu estatuto e a sua verdade teórica à consciência possível do sujeito revolucionário, o proletariado" (NETTO, J. P. Lukács e o Marxismo Ocidental. In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996, p. 11). Lukács não ignorou o problema da unidade do que ele chamou de proletariado, tanto o é que ao longo de sua *História e Consciência de Classe* ele se dedica a tematizar a problemática partidário-organizativa da classe operária por ele analisada.

[283] GIDDENS, A. "Reason without Revolution? Habermas's *Theorie des Kommunikativen Handelns*". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 105.

enfrentamento de esferas irreconciliáveis circunscritas a um horizonte de um sistema de ações inteiramente racionalizado.

Curiosamente, esta é um ponto que sugere a Habermas identificar um *esboço* de um conceito comunicativo de ação na teoria lukacsiana da reificação, especialmente se for considerada um tipo específico de racionalização que confronte o modelo de *ação racional cognitivo-instrumental*, visto que:

> [...] tem todo sentido colocar a questão de saber se a crítica do caráter incompleto da racionalização que se apresenta como reificação não faz que se tome consciência de uma relação de complemento entre a racionalidade cognitivo-instrumental de um lado, e as racionalidades prático-moral e estético-expressiva, de outro lado, na qualidade de padrão de medida que é imanente ao conceito não redutor de práxis, podemos dizer, imanente à própria ação comunicativa[284].

Isso torna possível compreender que um dos pontos que a crítica realizada por Habermas a Lukács apresenta se refere, na verdade, a sua suposição de uma conversão da teoria em prática, ainda que esta seja representada em Lukács por uma realização revolucionária da filosofia.

De qualquer modo, esta questão se apresenta problemática, pois atribuir um aspecto revolucionário à filosofia implica em admitir que "a filosofia precisa ser senhora não só do pensamento da totalidade, que é hipostasiado como ordem do mundo[285]", mas, também, "do processo histórico-universal, do desdobramento histórico dessa totalidade por meio da práxis autoconsciente do que se deixam esclarecer pela filosofia a respeito de seu papel ativo no processo de autorrealização da razão[286]" – algo que é reforçado pelo entendimento de que "o altíssimo nível de abstração em que é posta a ação prático-política [...] sinaliza exatamente a dificuldade de verificar em concreto a verdade do conhecimento secretado pela teoria [lukacsiana][287]".

---

[284] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, pp. 363-364.
[285] *Idem*, p. 364.
[286] *Idem*, p. 364.
[287] NETTO, J. P. "Lukács e o Marxismo Ocidental". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996, p. 11.

Tal suposição leva a pensar que Lukács atribuiu à filosofia contemporânea um alcance muito maior do que aquele que havia sido atribuído à metafísica, o que acaba por caracterizar a filosofia apresentada por Lukács como uma metafísica invertida no plano da filosofia dialética da história, a qual deveria se "dispor não só da perspectiva conceitual a partir da qual a unidade dos momentos abstratamente separados da razão se deixa conhecer[288]", mas também "atribuir-se a capacidade de identificar os sujeitos que produzirão praticamente essa unidade, indicando-lhes o caminho[289]".

A partir desta suposição Habermas afirmar que "Lukács completa sua teoria da reificação com uma teoria da consciência de classe[290]", que aponta para a necessidade da "entronização da consciência de classe proletária como sujeito-objeto da história em seu todo[291]" e que acaba por se enredar no erro de recuperar em termos teóricos o *vir-a-ser-práxis*[292] da ação revolucionária, frente a um contexto histórico-social no qual o padrão da racionalidade se encontra *determinada* por um complexo de racionalidade cognitiva-instrumental (a mesma que, para Lukács, se impôs sobre a racionalidade prática quando reifica as relações comunicativas da vida).

Seguindo o percurso investigativo apresentado por Habermas tem-se que, enquanto Weber investigou as analogias estruturais entre as formas de

---

[288] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 364.
[289] *Ibidem*.
[290] *Ibidem*.
[291] *Ibidem*.
[292] Em termos marxianos, teoria e práxis podem ser compreendidos como o complexo de mediações para a compreensão da sociabilidade concreta. Todavia, isto não significa que elas englobem tudo, pois para Marx é um pressuposto que o real seja compreendido dialeticamente, onde o sensível (ou concreto) figure como a síntese de múltiplas determinações (visto não poder existir totalidade sob a figura de uma determinação). É uma leitura que busca se adequar a noção marxiana de práxis revolucionária que é apresentada em suas *Teses sobre Feuerbach*, especificamente quando Marx afirma que: "O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplação*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado *ativo*, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n'*A Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade 'revolucionária', 'prático-crítica'" (MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle & Nélio Schneider & Luciano Cavani Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007, p. 533, grifos do próprio autor).

organização das empresas capitalistas e a burocracia pública para descrever o caráter abrangente da racionalização social, Lukács levou em consideração apenas o valor de troca, ou a noção de que "a forma-mercadoria se impõe como a forma de objetividade dominante na sociedade capitalista[293]" porque assumiu que os fenômenos do racionalismo ocidental (descritos por Weber) são, *grosso modo*, indícios do processo de capitalização completa da sociedade por ele identificado.

Para Habermas, Horkheimer e Adorno são herdeiros da leitura que Lukács fez das teses weberianas, mas sem se voltarem para as consequências de uma filosofia da história objetiva (nos moldes lukacsianos). Os autores da *Dialética do Esclarecimento* transformaram a tesa da racionalização social de Weber apoiando-se na formulação lukacsiana de reconhecer o processo de racionalização social como reificação da consciência para apresentarem sua crítica da razão instrumental, especificamente ao se reconhecer que:

> [...] tanto a ciência oficial, positivista, quanto a ciência opositiva, crítica, não se apresentam mais como forças produtivas capazes de romper as relações de produção. Pelo contrário, ocorre uma simbiose de forças produtivas e relações de produção que desmentem as expectativas marxistas sobre a emancipação da sociedade[294].

---

[293] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 360.
[294] REPA, L. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 150.

CAPÍTULO IV

A RACIONALIZAÇÃO SOCIAL COMO REIFICAÇÃO

Ao recuperar de modo crítico as filosofias que o antecederam, bem como a tradição sociológica do século XX, Habermas empreende um movimento reconstrutivo que busca revelar o percurso que, em grande parte, orientou a crítica social da primeira metade do século XX.

Ao longo do seu percurso Habermas identificou limitações teóricas que foram resultantes de "hipóteses de alcance explicativo muito estreito[295]" porque se guiaram pela noção de que "o processo de racionalização é [...] essencialmente um processo de reificação[296]".

A influência da tese weberiana sobre o processo de racionalização social para as críticas sociais da primeira metade do século XX é identificada por Habermas como sendo "o pano de fundo para a história da consciência moderna, para a constituição da razão instrumental como a forma dominante de racionalidade[297]". Sua investigação identificou que a leitura crítica que atestou o predomínio de um modelo de ação cognitiva-instrumental sobre o processo de racionalização social foi algo fundamentado na divisão das esferas culturais que, como identifica Habermas nas palavras de Horkheimer, "se transfere automaticamente para a vida do espírito[298]", visto que "esta divisão do reino da cultura é um corolário da substituição da verdade objetiva pela razão formalizada, essencialmente relativista[299]".

---

[295] BRAATEN, J. *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany: State University of New York Press, 1991, p. 75.
[296] PINZANI, A. *Habermas: Introdução*. São Paulo: Artmed, 2009, p. 35.
[297] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 346.
[298] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 24.
[299] *Ibidem*.

Assim como Weber, Horkheimer se preocupou com a dissociação entre razão e moral ao ponto de temer que "à subjetivação da razão corresponderia a transformação da moral e da arte em irracionais[300]" porque a partir das teses weberianas passou ser factível pensar que "a razão instrumental embutida na ciência e na técnica [dominaria] todas as esferas da vida social, expulsando os conteúdos de significado e sentido e relegando os dilemas prático-morais a questões técnicas[301]".

Esta aproximação é visualizada por Habermas porque ele identificou uma interconexão entre a razão instrumental discutida por Horkheimer e o princípio de *calculabilidade das ações*, que foi distinguido por Weber como uma das exigências funcionais que sustentam o *modelo de racionalidade com respeito a fins da ação empresarial*. É uma interconexão que pode ser melhor compreendida ao ser considerada a divisão apresentada por Habermas sobre a noção de calculabilidade das ações. Esta, com efeito, pode ser dividida entre: aspectos instrumentais que regulam "a eficácia dos meios disponíveis[302]" e entre aspectos estratégicos que "corrigem as escolhas dos meios no contexto das preferências, meios e condições marginais dadas[303]".

Esta perspectiva de *calculabilidade das ações racionais* é reconhecidamente orientada pelo conceito de *racionalidade formal* e enreda em si a noção do modelo de *racionalidade com respeito a fins* que caracteriza a compreensão das modernas sociedades capitalistas. Curiosamente, ainda que tenha sido um termo cunhado por Weber, Habermas descreve como Lukács impulsionou a compreensão do exercício deste modelo de *racionalidade com respeito a fins* sobre os fenômenos sociais[304] quando descreveu como "o

---

[300] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 346.
[301] SOUZA, J. *Patologias da Modernidade: Um Diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 17.
[302] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 345
[303] *Ibidem*.
[304] Teixeira (TEIXEIRA, M. *Razão e Reificação: Um Estudo sobre Max Weber em "História e Consciência de Classe" de Georg Lukács*. Campinas: Unicamp, Dissertação de mestrado, *in mimeo*, 2010) afirma que as referências que Lukács faz de Weber apontam para o grande conhecimento que Lukács tinha da obra weberiana, algo que permite conceber que "o filósofo húngaro tinha de fato um vasto conhecimento da obra weberiana, já que cita os trabalhos de Weber sobre política, religião (não só os escritos geralmente mais lidos, como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, mas também as partes sobre o hinduísmo e o confucionismo), ciência (Lukács não cita nenhum texto em particular nesse caso, mas refere-se indiretamente aos

desenvolvimento capitalista criou um sistema de leis que atendesse suas necessidades e se adaptasse à sua estrutura[305]".

A importância desta asserção se dá porque para Lukács as modernas sociedades capitalistas passaram a ser tidas como aquelas que eram alicerçadas por princípios normativos assentados em uma racionalização cultural que foi caracterizada pela previsibilidade, pelo cálculo e pelo controle organizativo e instrumental dos processos sociais, algo que foi descrito como uma *conduta racional da vida*[306] (*methodische Lebensführung*). Esta conduta racional da vida *forçou* a internalização de valores e ideias sobre os atores sociais, visto que "não basta a constatação de fatores materiais, faz-se necessária uma internalização de valores e de ideias[307]".

Habermas chama a atenção para isto porque identifica ter sido esta a noção de conduta racional da vida, alicerçada por um princípio de ações calculáveis, que guiou a compreensão sobre o processo de racionalização da sociedade moderna, processo que acarretou em um "novo tipo de sistema desumanizado[308]" e que apontava para a convicção de que "a primazia dada à

---

escritos metodológicos de Weber), além de diferentes partes de *Economia e Sociedade* (sobre a sociologia do direito e os tipos puros de dominação legitima)" (*idem*, p. 157). A autora chega, até, a listar dez referências weberianas existentes no primeiro capítulo de *História e Consciência de Classe*. Todavia, para além disto é inegável que a incorporação de alguns dos aspectos da teoria social weberiana parecem ter sido essenciais para a investigação lukacsiana sobre o capitalismo moderno, pois, como pontua Arato (ARAUTO, A. "Lukács' Theory of Reification". In: *Telos*, n. 11, 1972), "as categorias weberianas não são mecanicamente utilizadas por Lukács; elas somente entram em jogo quando requisitadas pelo desdobramento de um quadro dinâmico marxista. A análise da reificação se move por meio dos movimentos do 'trabalho alienado', da reificação da sociedade capitalista como um todo e da reificação da consciência na ciência e filosofia da burguesia" (*idem*, p. 33).

[305] LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 214.

[306] Para Habermas, a *conduta racional da vida* estabelece a compreensão sobre a conexão que Weber atribuiu entre as racionalizações cultural e social e isso porque Weber considerou que a modernidade se constituiu por processos de aprendizagem que foram *socialmente institucionalizados* e "desacoplados da ação orientada ao entendimento" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 66), por causa da formação de subsistemas regidos por uma ação com respeito a fins, que são controlados por princípios econômicos racionalizados (dinheiro) e por uma administração racional (poder).

[307] ARGÜELLO, K. *O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica, 1997, pp. 70-71.

[308] WELLMER, A. "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 41.

ação racional com respeito a fins na cultura moderna produz uma perda de sentido moral na vida do dia-a-dia e uma diminuição da liberdade[309]".

A partir deste contexto argumentativo, Habermas identifica que esta noção de *racionalidade com respeito a fins* proporcionou a Horkheimer afirmar que:

> Exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado, deve agora levar em conta as exigências da racionalização e do planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. [Porque] ele não tem mais possibilidades de escapar do sistema. E na medida em que o processo de racionalização não é mais o resultado de forças anônimas do mercado, mas é decidido pela consciência de uma minoria planejadora, também a massa de sujeitos deve ajustar-se: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar dentro e a partir do movimento das coisas, nos termos da definição pragmatista. Anteriormente a realidade era oposta e confrontada ao ideal, que era desenvolvido pelo indivíduo presumivelmente autônomo; presumia-se que a realidade se conformasse a esse ideal. Hoje tais ideologias são desacreditadas ou omitidas pelo pensamento progressista, que assim facilita involuntariamente a elevação da realidade ao status de ideal. Portanto o ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento subjetivo. O triunfo da razão formalizada e subjetiva é também o triunfo de uma realidade que se confronta com o sujeito como algo absoluto e esmagador[310].

A identificação apresentada por Habermas, de que o modelo de racionalização descrito por Weber foi tido como a base teórica para compreender toda a tendência ocidental ao desenvolvimento das forças técnicas-produtivas, proporciona entender a importância que a teoria social de Weber teve, quando esta foi influída pela leitura marxiana de Lukács, para o estabelecimento da crítica da razão instrumental.

As críticas apresentadas na *Dialética do Esclarecimento*, bem como no *Eclipse da Razão*, propiciam a Habermas traçar o desenvolvimento da crítica da

---

[309] GIDDENS, A. "Reason without Revolution? Habermas's *Theorie des Kommunikativen Handelns*". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 105.

[310] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, pp. 100-101.

razão instrumental no plano da racionalização social, mesmo que Horkheimer divirja de Weber em relação à separação das esferas de valor cognitiva, normativa e expressiva. Tal divergência pode ser identificável partindo da consideração de que Horkheimer "vê as esferas de valor normativa e expressiva privadas de toda pretensão de validade imanente, de sorte que não se pode mais falar de *racionalidade* moral e estética[311]".

Segundo Habermas, esta mudança de abordagem impulsionou Horkheimer a atribuir ao pensamento especulativo uma certa força restitutiva, porque se faz crítica, mas é algo que, no entanto, "Weber teria considerado utópica e teria considerado suspeita de falso carisma da razão[312]".

Todavia, mesmo reconhecendo certas distinções entre Weber e Horkheimer, Habermas chama a atenção para o ponto onde ambos concordam: a tese de que a unidade das imagens metafísico-religiosas do mundo, que eram fundadoras e reguladoras do sentido da vida, estão decompostas. Esta decomposição das imagens metafísicas é vista, por ambos, como uma "ameaça a identidade dos sujeitos socializados e sua solidariedade social[313]".

Deste modo, assim como Weber, Horkheimer também assume a racionalidade formal como "subjacente em nossa cultura industrial contemporânea[314]".

Outro ponto de acordo entre os dois teóricos que é identificado por Habermas se refere ao conceito de *racionalidade formal* que assume, tanto em Weber, quanto em Horkheimer, aspectos de um modelo de *racionalidade eletiva com relação a fins*. De acordo com Habermas foi esta a disposição que orientou Horkheimer a assumir seu diagnóstico sobre a racionalização social recorrendo a aspectos da *perda de sentido* e da *perda de liberdade*.

Os aspectos de *perda de sentido* e *perda de liberdade* surgem a partir do momento que Horkheimer assumiu a conceitualização de uma razão

---

[311] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1988, p. 347, grifos do próprio autor.
[312] *Ibidem.*
[313] *Ibidem*.
[314] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 7.

historicamente fundamentada no “processo histórico pelo qual as estruturas cognitivas emergiram[315]”: uma ideia que para Habermas é fundamentada na concepção de que as bases para o surgimento da ciência moderna, da racionalização da lei (enquanto distinção entre moralidade e legalidade) e a noção de emancipação da arte dos contextos regulados por aspectos religiosos e práticos surgiram apenas e tão-somente com a concepção de racionalidade moderna.

Ao situar a leitura que foi proposta por Horkheimer em um contexto interpretativo da reificação do processo de racionalização social, Habermas sugere que Horkheimer buscou atestar que “a própria forma de pensar da imagem de mundo se torna obsoleta, o saber sacro e a sabedoria mundana se dissolvem em poderes de crença subjetivados[316]”.

Dito de outro modo: a maneira como Horkheimer e Adorno buscaram elaborar uma concepção enfática de razão, em sua reconstrução do paradoxo da racionalização, integrando a perspectiva weberiana com uma estrutura marxiana-lukacsiana, tinha por objetivo fundamentar a noção de que em um mundo desprovido de concepções metafísico-religiosas o sentido de uma razão objetiva não poderia ser sustentada, visto que ao integrarem as teses sobre o processo de racionalização social a partir de uma estrutura materialista-histórica, eles conseguiram apresentar uma concepção de mundo desprovido de sentido e que é regulado por imperativos técnicos sem qualquer aspecto moral ou estético.

4.1 A TESE DA PERDA DE SENTIDO

Horkheimer atribuiu à subjetivação da razão uma predominância sobre a teoria das ações racionais e realizou isso recorrendo a um modelo de *razão*

---

[315] WELLMER, A. “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”. In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 42.
[316] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 347.

cognitivo-instrumental influenciado pela interpretação marxiana de Lukács sobre o diagnóstico apresentado por Weber[317], que identificou uma ausência de distância entre a pretensão de validade e o conteúdo normativo que regula as modernas sociedades capitalistas.

Esta formulação é identificada por Habermas quando este aponta para o fato de que a subjetivação da razão foi compreendida por Horkheimer a partir da análise de experiências históricas diferenciadas que tinham, entretanto, como denominador comum a *desilusão diante das expectativas revolucionárias*.

A partir de então, torna-se possível afirmar que Horkheimer descreveu a subjetivação da razão como sendo o resultado do processo de dominação da natureza, dominação esta que foi *interiorizada* dado que "desde que a subjugação da natureza, dentro e fora do homem, não tem motivo significativo, a natureza não é de fato transcendida ou reconciliada, mas simplesmente reprimida[318]".

Para Habermas, Horkheimer tem diante de si o entendimento de que o processo de racionalização implicou na separação entre as pretensões de validade e as expectativas normativas[319], separação esta que *abriu espaço* para a intervenção de interesses distintos daqueles que eram sancionados em normas socialmente vigentes. Com a separação destas duas categorias tornou-

---

[317] Habermas recupera a fala de Horkheimer que descreve a subjetivação da razão como o resultado do processo de dominação da natureza, dominação esta que tornou-se "interiorizada" por si mesma porque "a autorenúncia do indivíduo na sociedade industrialista não tem nenhum objetivo que transcenda esta sociedade. [Daí que] tal abnegação causa a racionalidade em relação ao maior e a irracionalidade em relação à existência humana" (HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 99). Deste modo, para Horkheimer "a sociedade e suas instituições, não menos do que o próprio indivíduo, trazem a marca dessa discrepância. Desde que a subjugação da natureza, dentro e fora do homem, não tem motivo significativo, a natureza não é de fato transcendida ou reconciliada, mas simplesmente reprimida" (*ibidem*).

[318] *Ibidem*.

[319] Por "pretensões de validade" Habermas compreende os atos de fala que são estabelecidos visando um consenso (em acordo sobre um assunto específico). Ainda sobre isso, Habermas atesta que todos os atos de fala possuem uma pretensão em comum: a compreensão. O conceito de *ação orientada ao entendimento* (ação comunicativa) pressupõe uma atitude performativa de falantes e ouvintes, relação esta que pressupõe a compreensão entre falante e ouvinte, a veracidade do que é comunicado, a sinceridade das manifestações apresentadas e uma concordância perante as normas vigentes. Por seu turno, as "expectativas normativas" dizem respeito a uma certa projeção, ou antecipação, feita por um interlocutor em relação à conduta de outro interlocutor e são usadas como pauta para avaliação de conduta de sujeitos sociais. Daí que Habermas vislumbra que Horkheimer atestou a cisão destas duas categorias para compreender a modernidade, pois este não identifica possibilidade comunicativa nas modernas sociedades capitalistas.

se possível a instauração de um *modelo de racionalidade subjetiva* que acabou por inverter o sentido das normas comunicacionais que passaram a considerar apenas seus próprios interesses no plano da comunicação. Esta cisão das categorias comunicativa foi algo que Horkheimer compreendeu como o fundamento para o aparecimento do totalitarismo político, para a concentração e a burocratização econômica, bem como o marco inicial da progressiva *desdiferenciação* e *mercantilização* das distintas esferas da produção cultural.

Tais experiências históricas diferenciadas (*i.e.*, totalitarismo político, a concentração e a burocratização econômica e a mercantilização da produção cultural) proporcionam compreender que, além da influência marxiana-lukacsiana das teses weberianas, a concepção teórica de Horkheimer foi também influenciada pela noção de que as próprias transformações históricas do capitalismo tardio alteraram as condições para um esclarecimento político dos atores sociais.

Sobre este ponto, Habermas aponta que isto é algo que proporciona compreender a distinção entre Lukács e Horkheimer quanto ao conceito de *totalidade*. Deste modo, mesmo sendo reconhecível a proximidade que existe entre as disposições teóricas dos dois autores, não é possível ignorar que a mudança sobre a pretensão de totalidade de Horkheimer difere da de Lukács por causa da perda referencial que o proletariado tem dentro da teoria horkheimeriana[320].

---

[320] Segundo Nobre (NOBRE, M. "Lukács e o Materialismo Interdisciplinar: Uma leitura de 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica', de Horkheimer". In: ANTUNES, R. & REGO, W. D. I. *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996, pp. 74-83), é possível "observar uma curiosa apropriação do modelo lukacsiano [por parte de Horkheimer]. Se, por um lado, fica assegurada uma 'intenção para a totalidade da sociedade', por outro ela aparece à maneira vaga e imprecisa de uma 'práxis social geral'. Tudo indica que a situação de classe continua a determinar a relação com a 'práxis social geral', mas o significado do conceito de classe se perde no momento em que Horkheimer fala também em 'grupos'" (*idem*, p. 77), isso porque "Horkheimer recusa a ideia de que a situação do proletariado seja uma garantia do conhecimento correto" (REPA, L. S. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 27). Tais asserções parecem se sustentar na discussão que Horkheimer apresenta, em seu artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), sobre a noção de proletariado. Com efeito, Horkheimer afirma que "o intelectual que, numa veneração momentânea da força de criação do proletariado encontra sua satisfação em adaptar-se e em fazer apoteoses, não vê que qualquer poupança de esforços do seu pensamento e a recusa a uma oposição momentânea às massas, para as quais ele poderia levar os próprios pensamentos, faz com que estas fiquem massas mais cegas e fracas do que precisariam ser. Seu próprio pensamento faz parte do desenvolvimento das massas como um elemento crítico e estimulador. Submetendo-se totalmente às situações psicológicas respectivas da classe, que em si representa a força para a transformação, esse intelectual é levado ao

Quando Horkheimer elaborou sua teoria sobre o processo de racionalização cultural a partir de uma justaposição das esferas culturais e societárias (justaposição esta que demarcou o afastamento de critérios morais e estéticos do debate sobre a racionalização social), ele concebeu que "as esferas de valor normativa e expressiva [se encontravam] privadas de toda pretensão de validade imanente[321]". Habermas recorre ao próprio texto de Horkheimer para sustentar este entendimento, especificamente quando este identificou a transformação de "obras de arte em mercadorias culturais, e seu consumo numa série de emoções fortuitas, divorciadas das nossas verdadeiras intenções e aspirações. [Daí que] a arte foi separada da verdade, assim como a política ou a religião[322]".

A busca de Horkheimer em apresentar *critérios de verdade*, e *eficácia*, que pudessem determinar o modelo de racionalidade cognitiva-instrumental (especialmente ao destacar o processo em que ocorreu a distinção cultural da esfera cognoscitiva, de domínio técnico, das esferas de ação especializadas durante o desenvolvimento do processo de *desencantamento do mundo*), implicou no distanciamento da perspectiva horkheimeriana da concepção weberiana de racionalização social, particularmente quando Horkheimer "se apoia na interpretação da racionalização capitalista como reificação[323]".

Ao assumir que o processo de racionalização capitalista é, em si, um processo de reificação, Horkheimer sustentou que a perda de racionalidade que ocorre nas esferas das ações ocorria pelo reconhecimento de que "a experiência

---

sentimento confortador de estar ligado com um enorme poder e o conduz a um otimismo profissional. Mas quando este otimismo é abalado em períodos de duras derrotas, surge então o perigo para muitos intelectuais de caírem num pessimismo e num niilismo, igualmente profundos, tão exagerados como foi o seu otimismo. Não suportam o fato de que justamente o pensamento mais atualizado, o que compreende com mais profundidade o momento histórico e o que mais promete para o futuro, contribui em determinados períodos para o isolamento e abandono de seus representantes. Eles esqueceram a relação entre revolução e independência" (HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: OS PENSADORES XLVIII: WALTER BENJAMIN & MAX HORKHEIMER & THEODOR W. ADORNO & JÜRGEN HABERMAS, TEXTOS ESCOLHIDOS. Tradução de Edgard Malagodi & Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 143), algo que permite compreender que para Horkheimer a situação do proletariado não constitui, em si, a garantia para o conhecimento vislumbrada por Lukács.

[321] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 347.

[322] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 45.

[323] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society.* Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 346

da sujeição e da exploração social foi bloqueada e reprimida por uma consciência falsificadora que, operando ao nível dos instintos, impede que essa experiência [da resistência à dominação] possa tornar-se cognoscível[324]" e isso porque "quanto mais as ideias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas[325]", algo que implicaria assumir que "a linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna[326]".

Como foi apresentado anteriormente, o esgotamento do sentido metafísico-religioso descrito por Weber no processo de racionalização se fundamentou em torno da noção de *perda da unidade das esferas da vida* nas modernas sociedades capitalistas. Esta é uma concepção cara para a Teoria Crítica da primeira metade do século XX porque a equiparação realizada por Horkheimer, da *racionalidade com relação a fins* com o *modelo de razão cognitivo-instrumental*, ocorreu justamente a partir da sobreposição por ele identificada na estrutura do modelo de racionalidade em exercício nas modernas sociedades capitalistas[327].

A *perda de sentido* atestada por Horkheimer nas modernas sociedades capitalistas deveu-se pela regulamentação das normas sociais por uma *razão instrumental* que se encontrava consolidada na forma de uma *racionalidade formal* (a qual se apresentaria, em última instância, como uma razão subjetivada) e não mais por pretensões de validade universais. É uma compreensão que permite Habermas apontar para a similitude entre a noção weberiana de desencantamento do mundo e a interpretação horkheimeriana de *perda de sentido*[328].

---

[324] HONNETH, A. *The Critique of Power*. Boston, Massachusetts: The MIT Press, 1997, p. 22.
[325] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 27.
[326] *Ibidem*.
[327] Esta questão é apresentada por Habermas a partir de uma fala que ele recupera de Horkheimer, quando este afirma que "tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento" (HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 26), instrumento este que se tornou inteiramente aproveitado no processo social, visto que "seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avalia-la" (*ibidem*).
[328] Habermas aponta para esta direção ao recuperar uma fala de Horkheimer em o *Eclipse da Razão*, particularmente quando é anunciado que: "Os conceitos se reduziram a síntese das características que vários espécimes têm em comum. Pela denotação da semelhança, os

A conceitualização da *perda de sentido* configuraria, então, a interpretação que Horkheimer apresentou sobre o processo de racionalização das modernas sociedades capitalistas (o que, para Habermas, só foi possível porque Horkheimer partiu da fundamentação da razão instrumental como o processo que estabeleceu a formalização da razão através de uma subjetivação da razão).

De acordo com Habermas, Horkheimer apresentou uma noção subjetiva do processo de racionalização buscando explicitar a relação entre a diferenciação das esferas de valor (que são assumidas como regidas pelo princípio de troca) e a deformação do mundo da vida. Sua noção de razão subjetiva se encontra em oposição à noção de uma regulamentação objetiva da razão, que tencionava fundamentar uma ontologia propulsora da racionalização das *imagens do mundo*[329].

O processo de subjetivação da razão que foi apresentado por Horkheimer porque ele identificou nele o princípio que passou a regular a reprodução cultural através da internalização do princípio de negação de vontade (visto as modernas sociedades capitalistas se encontrarem reguladas por um modelo de ação cognitivo-instrumental que visa a obtenção de fins). Habermas discorre sobre isto porque reconhece que Horkheimer identificou na noção de uma razão subjetiva algo que "funciona como um instrumento da auto conservação em uma luta na qual os participantes se orientam pelos poderes de crença fundamentalmente irracionais e irreconciliáveis entre si[330]", irracionais e

---

conceitos eliminaram o incômodo de enumerar qualidades e servem melhor assim para organizar o material de conhecimento. São pensados como simples abreviações dos itens a que se referem. Qualquer uso dos conceitos que transcenda a sumarização técnica e auxiliar dos dados factuais foi eliminado como um último vestígio de superstição. Os conceitos foram 'aerodinamizados', racionalizados, tornaram-se instrumentos de economia de mão-de-obra. É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção" (HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 26).

[329] *Grosso modo*, a noção de *razão subjetiva* diz respeito ao modelo de ação que é postulante a um princípio de auto conservação, mas que não pode neutralizar o caráter autodestrutivo desta auto conservação. Por seu turno, *razão objetiva* refere-se ao modelo de ação que busca promover uma unidade indiferenciada de espírito e natureza. Procede deste modo anulando quaisquer transformações socioculturais fundadoras da moralidade e da verdade.

[330] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 350.

irreconciliáveis por causa da cisão ocorrida entre as pretensões de validade e as expectativas normativas.

Todavia, a contraposição que Horkheimer apresenta entre razão objetiva e razão subjetiva sugere a Habermas uma *não solução* para este problema: antes, ela busca recuperar uma perspectiva metafísico-ontológica de uma totalidade racional que *deveria* contrastar à moderna noção de uma racionalidade parcial (que tem suas disposições reguladas para a obtenção de um fim anteriormente planejado).

Ao apresentar uma argumentação recorrendo a uma perspectiva ontológica para fundamentar a constituição da razão instrumental como o modelo de racionalidade dominante na modernidade, Horkheimer faz uso de uma operação que busca reconstruir a história da racionalidade para "estabelecer mais profundamente a sustentação da crítica da reificação, ampliando a razão instrumental a ponto de torna-la uma categoria do processo histórico-mundo de civilização em seu todo[331]". Para Habermas este procedimento fica claro pelas palavras que ele recupera do próprio texto horkheimeriano, quando discute as consequências da formalização da razão:

> [...] Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avalia-los e liga-los a uma realidade objetiva. Endossados por veneráveis documentos históricos, podem ainda gozar de certo prestígio, e alguns estão presentes nas leis supremas dos maiores países. Contudo, falta-lhes a confirmação da razão em seu sentido moderno. Quem pode dizer que qualquer um desses ideias é mais estritamente relacionado com a verdade do que o seu oposto?[332]

A partir de então Habermas busca avaliar *o aspecto de contradição* que a crítica da razão instrumental apresenta quando esta passou a interpretar o conceito de racionalidade formal (circunspecto ao contexto da racionalização social) como uma *irracionalidade de aspecto restritivo e instrumental*, a qual é

---

[331] *Idem*, p. 366.
[332] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, pp. 28-29.

regulada e cerceada por imperativos técnicos desprovidos de qualquer aspecto moral ou estético. Habermas aponta para esta direção por reconhecer que Horkheimer aproximou a noção weberiana de *desencantamento do mundo* de sua hipótese de um processo de subjetivação da razão surgido a partir da *substituição* do tradicional mundo objetivo por uma moderna razão formalizadora, na qual "a modernidade passou a ser caracterizada pelo fato de que esse desencantamento, com o qual a religião e a metafísica haviam suplantado o pensamento mágico e mítico, abalou as próprias imagens de mundo racionalizadas em seu cerne[333]", o que resultou em "a própria forma de pensar da imagem de mundo se tornar obsoleta, o saber sacro e a sabedoria mundana se dissolverem em poderes de crença subjetivados[334]".

As formulações críticas de Horkheimer impulsionam a identificação da *razão cognitivo-instrumental* à concepção de uma *razão subjetivada* movida por uma auto conservação que "impele a razão subjetiva à loucura[335]" quando o pensamento de algo sobre o mundo busca ir para além do auto interesse e este se encontra desprovido de qualquer impulso racional formal. De fato, Habermas identifica nas palavras de Horkheimer a equiparação da razão cognitivo instrumental à razão subjetiva quando ele a assume como um instrumento para a auto conservação:

> A vida da tribo totemista, o clã, a igreja da Idade Média, a nação na época das revoluções burguesas, seguiam padrões moldados através das evoluções históricas. Tais padrões – mágicos, religiosos ou filosóficos – refletiam as formas correntes de dominação social. Constituíram-se como um fundamento cultural mesmo após seu papel na produção tornar-se obsoleto; assim eles promoveram também a ideia de uma verdade comum. Fizeram isso pelo próprio fato de se terem objetivado. Qualquer sistema de ideias, religioso, artístico ou lógico, na medida em que se articula numa linguagem significativa, atinge uma conotação geral e necessariamente se proclama verdadeiro num sentido universal[336].

---

[333] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 347.
[334] *Ibidem*.
[335] *Idem*, p. 349.
[336] HORKHEIMER, M. "Ascensão e declínio do indivíduo". In: HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, pp. 148-149.

A postura assumida por Horkheimer é vista por Habermas em certa aproximação com aquilo que Weber reconheceu como "dominação mundial da não-fraternidade[337]" que configuraria as modernas sociedades capitalistas. De acordo com Habermas ambos os teóricos assumiram que a racionalização social se referiria a "um processo seletivo dos potenciais de racionalidade inscritos nas estruturas de consciência moderna[338]", o que, especialmente para Horkheimer, acarretaria na institucionalização do complexo cognitivo-instrumental nos sistemas culturais e da produção científica. Esta linha de raciocínio parece levar, invariavelmente, a possibilidade de conceber que a dinâmica do mundo do trabalho acabaria por institucionalizar a racionalidade estético-expressiva "na esfera da arte e [que] se manifesta em estilos de vida contraculturais, como a vida boemia, intelectual e artística[339]", como já havia sido discutido por Lukács.

A busca de Habermas é por demarcar o diagnóstico horkheimeriano sobre a racionalização social a partir da tese da *perda de sentido*, porque isso possibilitaria a delimitação dos traços constituintes da leitura que se consagrou sobre o processo de racionalização das modernas sociedades capitalistas: de que a racionalização social ao *destruir* a concepção tradicional das imagens metafísico-religiosas do mundo, impulsionou a crítica para as estruturas internas da razão.

Ao assumir o processo de racionalização social como um processo de reificação Horkheimer buscou apresentar a noção pela qual "a própria forma de pensar da imagem de mundo se torna obsoleta[340]" e porque "o saber sacro e a sabedoria munda se dissolvem em poderes de crença subjetivados[341]". Tais formulações tem por viés apresentar a ideia de que "em um mundo sem religião, ou metafísica, a concepção de 'razão objetiva' não encontra lugar[342]".

Curiosamente, a superação das figuras mitológicas (e do próprio mito) sé se tornaram possíveis com a diferenciação das esferas de valor que passaram

---

[337] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 350.
[338] REPA, L. S. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 214.
[339] *Ibidem*.
[340] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 347.
[341] *Ibidem*.
[342] *Ibidem*.

a determinar a modernidade: esta perspectiva orientou a elaboração de um processo de subjetivação do conhecimento e da fé que tanto Weber quanto Horkheimer concordam, visto ambos terem assumido que a existência das imagens religiosas e metafísicas do mundo dependeriam de um processo de racionalização do qual "elas próprias eram tributárias[343]".

Assim sendo, a superação do mito permitiu a Horkheimer reconhecer o surgimento de uma consciência moderna regulada pela diferenciação das esferas de valor que culmina na regressão da cultura e da própria sociedade: o Esclarecimento se torna mito[344]!

Habermas aponta que a perspectiva horkheimeriana de uma regressão da racionalidade surge com a previsão de que a razão subjetiva acabaria por agir *sobre* a integração das imagens do mundo e influir em uma espécie de *solidariedade social irracional*. É um processo que acabaria por "dilacerar os âmbitos culturais da ciência, da moral e da arte[345]", pois não seria mais possível fundar sentido comum algum à unidade do *mundo da vida*.

É uma suposição que coloca em risco a própria integração social porque a força integradora, bem como a noção de solidariedade social fundamentada nas imagens do mundo, se encontraria de tal modo comprometida pela brutal cisão dos âmbitos culturais que, em suma, teria seu quadro referencial abalado. Algo que inverteria completamente a questão: a razão, na verdade, seria tida como algo irracional.

4.2 A TESE DA PERDA DE LIBERDADE

---

[343] *Idem*, p. 350.

[344] Frente a noção de um *mundo totalmente administrado* por uma *racionalização reificante*, os autores da *Dialética do Esclarecimento* concebem que "com a formalização da razão, a própria teoria, na medida em que pretende ser mais que um símbolo para procedimentos neutros, converte-se num conceito ininteligível, e o pensamento só é aceito como dotado de sentido após o abandono do sentido. Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo" (HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 80).

[345] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 350.

A partir da argumentação habermasiana tem-se que assim como a *tese da perda* de sentido pode ser reconhecida como "derivada da reconstrução do processo de racionalização cultural[346]", a tese da perda de liberdade é oriunda da formulação de Weber sobre a diferenciação das esferas de valor surgidas com o processo de racionalização social.

Mesmo reconhecendo que os referenciais históricos de Weber e Horkheimer sejam distintos, pois enquanto um assume suas investigações a partir da análise dos fenômenos do protestantismo, do humanismo e da ciência moderna dos séculos XVI e XVII, o outro fundamenta suas análises a partir do estudo do liberalismo tardio e da passagem do capitalismo liberal para o modelo de capitalismo organizado de Estado, exemplos situados no século XIX, Habermas afirma que Horkheimer buscou "realçar a tendência à decadência do indivíduo[347]" repetindo a tese weberiana sobre os fundamentos ascético-religiosos *da ação racional econômica* do empresário capitalista, mas recorrendo a "era do liberalismo e não a partir da fase de imposição do novo modo de produção[348]".

Horkheimer procede deste modo porque reconhece neste o momento histórico que demarcou o aumento da complexidade organizacional dominante das esferas do *sistema* (economia e administração pública)[349].

Para Habermas este não é um recurso teórico despropositado: Horkheimer busca atestar a noção do declínio do indivíduo a partir da crescente burocratização do *mundo da vida*, algo que em seu entendimento atestou o surgimento da ideia de individualidade, visto que, para Horkheimer:

> Nessa era [a do liberalismo burguês], a ideia de individualidade pareceu ter se desembaraçado das armadilhas metafísicas e ter

---

[346] *Ibidem*.
[347] *Idem*, p. 351.
[348] *Idem*, p. 351.
[349] Curiosamente isto é algo que também pode ser identificado em Weber, pois ele defende "a tese de que a utilização da técnica e da ciência no mundo racionalizado segundo padrões formais da economia não está de forma alguma ligada à emancipação da espécie. Ao contrário, [para Weber] técnica e ciência agem na realidade, antes de tudo, como forças de controle da natureza, da vida social intersubjetiva e, finalmente, como agentes cerceadores do espaço de ação individual" (SOUZA, J. *Patologias da Modernidade: Um Diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 76).

> se tornado simplesmente uma síntese dos interesses materiais do indivíduo. [...] O individualismo é o próprio coração da teoria e prática do liberalismo burguês, que vê a sociedade como um todo que progride através da interação automática de interesses divergentes num mercado livre. O indivíduo podia manter-se como um ser social apenas procurando seus próprios interesses a longo prazo à custa das gratificações efêmeras imediatas[350].

Para Habermas, esta colocação coaduna-se com a leitura weberiana que atestou que a dominação social ocorreria concomitantemente ao padrão de dominação da natureza "visto que a relação entre os homens é subsumida na autoconservação da sociedade[351]", algo que torna questionável a possibilidade do alcance da dimensão social.

Importante observar que neste horizonte argumentativo tornou-se identificável uma certa *junção* entre racionalidade e mundo do trabalho, aproximação que permitiu "autores como Horkheimer, Marcuse e Adorno generalizar as condições reificantes e patológicas de todos os processos de socialização[352]" porque a estrutura unitária da racionalidade instrumental, assinalada na técnica e na ciência produtivas "sempre produzirá estruturalmente as patologias das sociedades capitalistas[353]". É um juízo que torna compreensível porque a categoria de proletariado[354], enaltecida por Marx e Lukács, não é mais vista como tendo condições de cumprir a tarefa que lhe era atribuída (assim se torna compreensível porque o mundo do trabalho não mais

---

[350] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 143.
[351] REPA, L; S. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 78.
[352] MELO, R. *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos da Emancipação*. São Paulo: Editora Saraiva, 2013, p. 55.
[353] *Ibidem*.
[354] Ainda que não seja o propósito da presente dissertação discorrer longamente sobre aspectos da conceitualização marxiana e lukacsiana que não favoreçam a discussão que se busca reconstruir de Habermas, parece importante pontuar que a categoria de proletariado surge a partir da noção de que a revolução socialista havia sido apresentada como a possibilidade real de ir para além do estado de coisas (de dominação do capitalismo). Ao proletariado, enquanto classe organizada, caberia a tarefa de realizar um papel ativo e consciente na condução deste processo, algo que para Lukács estaria atestado na especificidade histórica da revolução, visto que "o proletário combateu o capitalismo obrigando a sociedade burguesa a um autoconhecimento que inevitavelmente a fazia aparecer como problemática a partir de seu interior" (LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 421).

poderia ser tido como aquela esfera que possibilitaria a efetivação humana ao superar a escassez e satisfazer as necessidades[355]).

A partir das formulações que Horkheimer apresenta em seu *Eclipse da Razão* (1947[356]), bem como aquelas que apresenta conjuntamente com Adorno na *Dialética do Esclarecimento* (1944[357]), Habermas estabelece uma equiparação entre a formulação de *mundo totalmente administrado*[358] com a metáfora weberiana da *gaiola de ferro*[359] por reconhecer que ambas as leituras firmam-se sobre uma progressiva tendência à burocratização do *mundo da vida* quando identificam que "os subsistemas da ação racional com respeito a fins se

---

[355] Segundo Habermas "como pressuposto objetivo para a suplantação do capitalismo, Marx nomeia as forças produtivas desencadeadas no próprio capitalismo, entre as quais ele pensou em primeira linha nos aumentos de produtividade por meio do progresso técnico-científico, por meio da qualificação da força de trabalho e por meio de uma organização aprimorada do processo de trabalho" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 366), visto que "o capitalismo, assim supôs Marx, produziria não só os pressupostos objetivos mas também os pressupostos subjetivos essenciais da autoemancipação do proletariado" (*ibidem*).

[356] Um dos trechos apontado por Habermas diz respeito à afirmação horkheimeriana de que: "A individualidade pressupõe o sacrifício voluntário da satisfação imediata em nome da segurança, da manutenção material e espiritual da sua própria existência" (HOKRHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 134)

[357] Acerca da discussão sobre a *perda de liberdade*, referente à *Dialética do Esclarecimento*, Habermas recupera o trecho que afirma que "quem não se conforma é punido com uma impotência econômica que se prolonga na impotência espiritual do individualista. Excluído da atividade industrial, ele terá sua insuficiência facilmente comprovada" (HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 110).

[358] De modo sucinto, a noção de *mundo totalmente administrado* coaduna-se à leitura que atestou o predomínio do modelo de razão cognitivo-instrumental. Deste modo, em um mundo que se encontra totalmente administrado pela dinâmica instrumental, ter-se-ia a imposição do domínio técnico sobre o homem e sobre a natureza, algo que resulta em processos de massificação, alienação da consciência e na barbárie. Horkheimer e Adorno identificaram que nos regimes totalitários ocorria uma negação do indivíduo e o estabelecimento de uma unidade coletiva manipulada. Honneth (HONNETH, A. "Teoria Crítica". In: GIDDENS, A., TURNER, J. (orgs.). *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999) pontua que "a condição totalitária na qual o mundo havia caído com a ascensão do fascismo já não podia ser explicada pelo conflito entre as forças produtivas e relações de produção, mas pela dinâmica interna da formação da consciência humana" (*idem*, p. 520).

[359] A "gaiola de ferro" descrita por Weber surge a partir de sua argumentação n'*A Ética Protestante e o Espírito do* Capitalismo quando Weber anunciou que o espirito racionalista, oriundo do ascetismo, havia alcançado seu auge e dentro do capitalismo a ordem racionalista havia se transformado em uma gaiola de ferro que aprisionaria a humanidade "até que a última tonelada de carvão fossilizado seja queimado" (WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, pp. 181-182). Weber concebeu a ideia de uma "gaiola de ferro" porque identificou que a burocracia (a manifestação organizacional do espírito racional) se constituiu como um meio tão eficiente e poderoso, para controlar os indivíduos, que quando atingisse seu apogeu, ela seria irreversível.

desprendem dos fundamentos motivacionais[360]" em uma sociedade caracterizada por um caráter social individualista.

Habermas pontua que a elaboração da crítica da razão instrumental se tornou possível porque Horkheimer atribuiu ao modelo de *racionalidade prática* em exercício nas modernas sociedades capitalistas o fator que *potencializaria* o desenvolvimento da burocratização da economia e da administração pública, (formulação muito próxima à referência que já era temida por Weber), pois para Horkheimer "as origens do triunfo da *Zweckrationalität* já estão contidas nas origens da racionalidade ocidental[361]".

Quando os autores da *Dialética do Esclarecimento* discutiram os efeitos da autonomização dos subsistemas de ação racional com respeitos a fins, Habermas entende que eles buscavam, na verdade discutir que "o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relações aos objetos dominados[362]" mas também a própria "coisificação do espírito, [visto que] as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo[363]". Habermas aponta para isso porque identifica que o modelo de racionalidade prática (que potencializa o desenvolvimento da burocratização sobre o *mundo da vida*) foi visto por Horkheimer como aquilo que promovia "a destruição de uma identidade que um indivíduo obtém da orientação por 'conceitos espirituais fundamentais' ou de princípios não só associados imediatamente com a burocratização[364]" ao promover a cisão e o desmembramento dos subsistemas de valores em relação à cultura. Esta formulação se orientava sobre as previsões que atestaram que os processos de individuação não mais encontrariam apoio na esfera da reprodução cultural (que passou a ser repelida como irracional) porque a racionalidade cognitivo-

---

[360] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, pp. 351-352.
[361] BERNSTEIN, R. J. "Introduction". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1991, p. 6.
[362] HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 35.
[363] *Ibidem*.
[364] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 355.

instrumental passou a *incorporar* os modelos de racionalidade prático-moral e prático-estética.

Para Habermas é isto que levou Horkheimer a identificar o fortalecimento das possibilidades subjetivas na mudança da dinâmica dos subsistemas de ação racional com respeito a fins. A partir de tal constatação, Habermas reconstrói o discurso de Horkheimer, quando este procurou transpor a consciência de indivíduos socializados para uma instância de organização social que era *racionalmente planificadora* (ainda mais porque "a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento[365]").

No horizonte social analisado por Horkheimer os indivíduos passaram a se acomodarem aos imperativos do seu entorno social na medida em que se deixaram ser orientados socialmente segundo disposições de seus próprios superegos porque, como identifica Habermas nas palavras de Horkheimer, "também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado, deve agora levar em conta as exigências da racionalização e do planejamento[366]", algo que reforçaria a noção de que "a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema[367]".

Para Habermas a questão apresentada por Horkheimer em seu *Eclipse da Razão* parte da identificação de que a racionalidade social surgiu no momento em que ocorreu a *desacoplagem* da esfera da racionalidade prático-moral (que "não é mais o resultado de forças anônimas do mercado, mas é decidido pela consciência de uma minoria planejadora[368]"). É uma constatação que leva Habermas a entender que para Horkheimer se tornou supérfluo considerar as disposições sociais fundamentadas em uma perspectiva ética porque agora os indivíduos deveriam "dedicar todas as suas energias para estar dentro e a partir do movimento das coisas[369]" (algo inteiramente distinto do prognóstico lukacsiano, ao ser considerado o papel desempenhando pelo proletariado).

---

[365] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 100.
[366] *Ibidem*.
[367] *Ibidem*.
[368] *Idem*, pp. 100-101.
[369] *Idem*, pp. 100-101.

Habermas afirma que ao elaborar sua crítica a partir da concepção da *perda de liberdade*, Horkheimer a funda no "triunfo da razão formalizadora e subjetiva[370]" e procede de um modo a ignorar qualquer perspectiva de ação social à teoria da racionalização social, pois busca compreender apenas "uma realidade que se confronta com o sujeito como algo absoluto e esmagador[371]".

Deste modo, passa a ser concebível que as análises elaboradas por Horkheimer, no *Eclipse da Razão*, e, posteriormente com Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, convergiram para o reconhecimento de que a racionalização social implicou em tamanha transformação dos âmbitos tradicionais da vida em subsistemas de ação racional com respeito a fins que isso acarretou em um *definhamento da individualidade* e na *destruição da própria identidade social*: é por isso que o processo de individualização dos sujeitos nas modernas sociedades capitalistas passa a ser assumido como aquilo que caracterizou por uma reificação (*Verdinglichung*) dos mesmos perante a reprodução cultural constituída como dominação por ser irracional.

4.3 A ESTRUTURAÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

Ao retomar os pontos que são investigados por Habermas, tem-se posto que a fundamentação da crítica da razão instrumental pode ser situada a partir do quadro referencial das teses sobre o processo de racionalização social apresentas por Weber, mas somente se for considerada a apreensão destas por Lukács em torno da questão da reificação.

A compreensão de Weber por Lukács é o que demarca a mudança teórica de Horkheimer e Adorno: da análise da racionalização social para uma "análise dos processos que fecham o abismo entre cultura e produção[372]" que busca resolver o "paradoxo, de que racionalização se coaduna tanto com

---

[370] *Idem*, pp. 100-101.
[371] *Idem*, pp. 100-101.
[372] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 354.

emancipação quanto com a reificação[373]", mas por causa do fracasso das revoluções que haviam sido aventadas por Lukács, bem como por causa das "operações não previstas de integração das sociedades[374]", Horkheimer e Adorno "se veem forçados a estabelecer mais profundamente a sustentação da crítica da reificação, ampliando a razão instrumental a ponto de torna-la uma categoria do processo histórico-mundial de civilização em seu todo[375]".

A investigação histórica empreendida por Habermas proporciona compreender como algumas experiências históricas foram determinantes para a Teoria Crítica se *desiludir* sobre as perspectivas revolucionárias: o desenvolvimento do Estado soviético confirmou as previsões weberianas de uma crescente burocratização do mundo da vida, a qual detinha uma capacidade de integração social através da racionalização do próprio âmbito cultural; o surgimento do fascismo proporcionou compreender como a força integradora do capitalismo avançado e da reificação reinante, em um sistema político ampliado, absorve *todas* as esferas sociais e; o desenvolvimento de um modelo de capitalismo integrado nos EUA permitiu compreender como a cultura de massas "vincula a consciência da maioria da população aos imperativos do *status quo*[376]".

Tais exemplos problematizaram o pressuposto objetivo da superação do capitalismo (núcleo central da crítica social desde Marx) e impulsionaram Horkheimer e Adorno a elaborarem uma autocompreensão da crítica da razão instrumental como tentativa de escapar às consequências objetivistas que Lukács empreendeu sobre o processo de racionalização social.

Para Habermas, Horkheimer e Adorno buscaram confrontar a teoria lukacsiana a partir do exame das expectativas revolucionárias fracassadas com a "inversão russo-soviética do conteúdo humano do socialismo revolucionário, com o fracasso do movimento operário social revolucionário de *todas* as

---

[373] WELLMER, A. "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991, p. 41.
[374] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 366.
[375] *Ibidem*.
[376] *Idem*, p. 367.

sociedades industrias e as operações de integração social de uma racionalização que penetra a reprodução cultural[377]".

De acordo com Habermas, este posicionamento implicou, também, em uma problematização sobre os pressupostos objetivos da superação do capitalismo que foram descritos de Marx por Lukács: Horkheimer e Adorno viram na valoração das ciências modernas, no progresso técnico que potencializa as forças produtivas, a formação de uma "autocompreensão cientificista[378]" que assume um papel ideológico, a partir da identificação do conhecimento objetivo com o conhecimento em geral.

Aquilo que Lukács mantém de Marx, a crença no potencial subjetivo dos trabalhadores, o qual se manifestaria em uma atividade crítico-revolucionária (que é identificado a partir da noção de que a "racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite no caráter formal de sua própria racionalidade[379]", mesmo que "o mundo racionalizado se contrai em uma 'falsa' totalidade[380]") também é refutado por Horkheimer e Adorno que a veem aprofundada na perspectiva funcional das forças técnico-científicas que "acabam se fundindo com as relações de produção, perdendo inteiramente a força para estourar o sistema. [O que resulta] no mundo racionalizado se contrair em uma 'falsa' totalidade[381]".

De acordo com Habermas, Horkheimer e Adorno também sustentam sua recusa frente a possibilidade do proletariado se elevar contra a dominação, pois não lhes é suficiente a perspectiva de um "automovimento do espírito como uma necessidade lógica em sentido determinado[382]" que justifique ao trabalhador individual, que tem sua personalidade *inteira* objetificada como mercadoria, ser estimulado a resistir[383].

---

[377] *Idem*, p. 367.
[378] *Idem*, p. 367.
[379] LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, p. 223.
[380] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 368.
[381] *Ibidem*.
[382] *Ibidem*.
[383] Habermas reconhece que esta disposição de Horkheimer e Adorno vai ao encontro da formulação de Lukács, quando este afirma que "a negatividade puramente abstrata na existência

A argumentação que Horkheimer e Adorno recusam em Lukács são, para Habermas, os eixos da autocompreensão de sua crítica da razão instrumental.

Para além disso, os autores da *Dialética do Esclarecimento* desenvolvem uma *teoria do fascismo* e uma *teoria da cultura de massas* para articularem sua crítica sobre a dimensão da reprodução cultural tendo em vista a reificação – e o fazem para elaborar aspectos psicossociais de uma deformação da subjetividade e de fundamentos motivacionais da personalidade.

Habermas analisa o núcleo da teoria do fascismo a partir da perspectiva horkheimeriana da revolta da natureza: para Horkheimer "o mal-estar na cultura, que se tornou mais estridente, [é tido] como um levante da natureza subjetiva contra a reificação[384]", visto que "quando mais alto se proclama e se reconhece a ideia de racionalidade, mais fortemente cresce na mente das pessoas o ressentimento consciente e inconsciente contra a civilização e seu agente dentro do indivíduo, o ego[385]".

Esta constatação *parece* evidenciar um caráter de dupla dominação: a racionalidade não oprime apenas a natureza, mas também a explora.

Ao investigar os aspectos dos mecanismos psíquicos que orientaram a análise de Horkheimer e Adorno, Habermas afirma que Horkheimer e Adorno recorrem a mecanismos psíquicos porque procuram justificar uma leitura na qual possa ser atestada a mudança da revolta da natureza interna para sua conversão, num esforço das forças contra as quais se dirige.

De acordo com Habermas, esta disposição implica em um afastamento dos pressupostos psicanalíticos em que Horkheimer e Adorno haviam se baseado anteriormente, algo que se enredaria em uma "pesquisa sobre os

---

do trabalhador constitui objetivamente não apenas a forma mais típica de manifestação da reificação, o modelo estrutural para a socialização capitalista; é também *subjetivamente* e por essa razão, o ponto em que essa estrutura pode ser elevada à consciência e, dessa maneira, rompida na prática" (LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, 347, grifos do próprio autor). Habermas reconhece nesta fala uma afirmação apoiada no idealismo objetivo, a qual é, em si, teoricamente vulnerável.

[384] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 369.

[385] HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010, p. 113.

preconceitos políticos que se afastou das suposições psicanalíticas e abandonou a referência à conceitualização de uma teoria crítica da reificação[386]".

Esta conceitualização implica em reconhecer que também a forma mercadoria age sobre a apropriação das funções humanas e isso a partir do núcleo da teoria da cultura de massas que insurge como um novo estilo de fetichismo da mercadoria: esta se apresenta no contexto de uma integração social da consciência através dos meios de comunicação de massa, principalmente porque Horkheimer e Adorno recuperaram a fundamentação lukacsiana da relação entre produção e as experiências cotidianas comuns no processo de racionalização, mas as *extrapolam* para o âmbito subjetivo "com a intenção de explicar a estabilidade das sociedades capitalistas desenvolvidas, sem ter de abandonar a abordagem da crítica do fetichismo da mercadoria[387]" porque desejam, em última instância, "explicar por que o capitalismo simultaneamente intensifica as forças produtivas e paralisa as forças da resistência subjetiva[388]".

Todavia, Habermas aponta que para isso Horkheimer e Adorno precisaram radicalizar a teoria da reificação de Lukács em termos de psicologia social, além de precisarem "estabelecer mais profundamente a sustentação da crítica da reificação, ampliando a razão instrumental a ponto de torná-la uma categoria do processo histórico-mundial[389]", impulsionando o processo de reificação para *antes* do surgimento das modernas sociedades capitalistas – algo que eles buscam promover contestando a perspectiva dialética lukacsiana em torno do quadro de análise weberiana da impossibilidade de reconstrução de uma razão objetiva em termos dialéticos.

---

[386] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 370.
[387] *Idem*, p. 372.
[388] *Idem*, p. 372.
[389] *Idem*, p. 366.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início da *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas discorre acerca da "problemática da racionalidade[390]" e inicia seu percurso descrevendo que:

> Ao objetivo de uma análise formal das condições de racionalidade não podem se vincular nem as esperanças ontológicas depositadas em teorias materialmente substantivas da natureza, da história, da sociedade, etc., nem as esperanças que a filosofia transcendental deposita em uma reconstrução *a priori* do aparato de um sujeito genérico não empírico, de uma consciência em geral. [Pois] todas as tentativas de fundamentação última, nas quais continuam em vida as intenções da filosofia primeira, fracassaram. [Daí que] nessa situação, abre-se o caminho para uma nova constelação na relação entre filosofia e ciências. Como se mostra no exemplo da teoria e da história da ciência, a explicação formal das condições de racionalidade e a análise da corporificação e do desenvolvimento histórico de estruturas de racionalidade enlaçam-se entre si de maneira peculiar[391].

A apresentação de Habermas procede deste modo porque seu percurso argumentativo reconhece que "a racionalidade de opiniões e ações é um tema que costumeiramente é tratado na filosofia[392]" e tanto é assim que "pode-se dizer até mesmo que o pensamento filosófico nasce do processo de reflexão sobre a razão corporificada no conhecimento, na fala e na ação[393]".

A perspectiva de se *remeter ao mundo*, como haviam feito os antigos gregos, não é mais cabível à filosofia contemporânea. Tanto assim o é que, ainda na apresentação sobre os "acessos à problemática da racionalidade", Habermas chama a atenção para o fato de que "hoje a filosofia já não pode mais se referir ao todo do mundo, da natureza, da história e da sociedade no sentido de um

---

[390] HABERMAS, J. "Introduction: Approaches to the Problem of Rationality". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1981, pp. 1-142.
[391] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Reason, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 2, grifos do próprio autor.
[392] *Idem*, p. 1.
[393] *Idem*, p. 1.

saber totalizante[394]", visto que as imagens de mundo se tornaram obsoletas frente ao progresso das ciências empíricas e a consciência reflexiva que se desenvolveu com tal progresso e é por isso que "o pensamento filosófico recua de maneira autocrítica para trás de si mesmo[395]", sem, todavia, ser desconsiderado que circunscrito ao "*quadro* das convenções científicas, [o pensamento filosófico] transforma-se em metafilosofia[396]".

Trata-se de uma asserção que permite Habermas anunciar que o tema caro à filosofia se transformou – ainda que, *grosso modo*, continue o mesmo – porque à filosofia contemporânea os interesses argumentativos se encontram direcionados para as condições formais do saber, pela compreensão do alcance da linguagem e, subsequentemente, do agir racional – seja ele vinculado a práticas cotidianas ou sistematicamente organizado.

É importante considerar que este é um anúncio que torna compreensível a inclinação de Habermas por investigar as críticas sociais que se debruçaram sobre a questão da "racionalização social" e que tão amplamente orientaram as leituras sobre a modernidade recorrendo a chave conceitual cognitiva-instrumental, ainda mais porque Habermas recusa aceitar que a compreensão da moderna sociedade capitalista possa ocorrer tão-somente mediante o uso de um modelo de razão cognitiva-instrumental visto o "caminho aporético da crítica da razão instrumental[397]" e, ainda, porque tal percurso "explode os limites da filosofia da consciência[398]".

O presente trabalho buscou reconstruir o percurso habermasiano sobre os fundamentos teóricos que culminaram na elaboração de uma crítica da razão instrumental: o primeiro passo dado neste sentido se referiu a apresentação do conceito habermasiano de racionalidade comunicativa, conceitualização esta apresenta em oposição à leitura cognitivo-instrumental da razão, a qual é vista por Habermas como reducionista e que acarreta em aporias.

Procurou-se procede deste modo porque buscava-se demonstrar o nexo interno da compreensão habermasiana entre a teoria da racionalidade e a teoria

---

[394] *Idem*, p. 1.
[395] *Idem*, pp. 1-2.
[396] *Idem*, pp. 1-2, grifos do próprio autor.
[397] *Idem*, p. 344.
[398] *Idem*, p. 344.

da sociedade para retomar "adequadamente a problemática da racionalização social[399]", o que visava compreender como foi possível a Habermas conciliar diagnósticos críticos, ou normativos, da moderna sociedade capitalista com análises histórico-empíricas.

A leitura que Habermas apresenta é reconhecida como uma postura teórica que *vai de encontro* àquela que se estabeleceu como a tradicional postura da Teoria Crítica do início do século XX, especialmente aos teóricos críticos do Instituto para Pesquisa Social, de Frankfurt (notadamente Max Horkheimer e Theodor W. Adorno), que "consideraram a crítica marxista da ideologia como esgotada[400]" e que "deixaram de acreditar que a promessa de uma teoria crítica da sociedade pudesse ser cumprida com meios das ciências sociais[401]".

Para Habermas, o posicionamento assumido por Horkheimer e Adorno, principalmente na *Dialética do Esclarecimento*, "o seu livro mais negro[402]", culminou em uma "radicalização e uma auto-suplantação da crítica da ideologia[403]", algo recaiu em uma perspectiva que almejava "esclarecer o esclarecimento sobre si mesmo[404]".

Contrariamente aos escritos do então chamados teóricos de Frankfurt[405], que Habermas afirma não terem conseguido elaborar um conceito de razão que

---

[399] *Idem*, p. 7.
[400] HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002, p. 168.
[401] *Ibidem*.
[402] *Idem*, p. 153.
[403] *Idem*, p. 168.
[404] *Idem*, p. 168.
[405] Dentre uma vasta bibliografia a respeito da formação do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, que ficou comumente conhecido como "Escola de Frankfurt", faz-se referência ao livro de Wiggershaus (WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*. Tradução de Liulyane Deroche-Gurgel & Verda de Azumbuja Harvey. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002) sobre a constituição do Instituto. Deste modo, aquilo que se atribui como sendo "os teóricos de Frankfurt" refere-se ao grupo de teóricos que assumiram que "uma ciência que não levasse em consideração a desgraça, a miséria e as limitações de sua época estaria desprovida de interesse prático" (*idem*, p. 83). Wiggershaus recupera o discurso inaugural do Instituto de Pesquisas sobre a História do Socialismo e do Movimento Operário, pronunciado por Carl Grünberg, que anunciava que "[...] precisamente no que diz respeito a nosso Instituto, parece-me totalmente descabida uma divisão da direção em geral; mais ainda tendências ideológicas e métodos diferentes. [E isso] porque, neste instituto, é preciso que nos proponhamos, antecipadamente, estabelecer a unidade na posição e resolução de problemas, e essa unidade deve ser igualmente realizada, tanto quanto depender de mim. No entanto, para esclarecer as próprias missões científicas que o Instituto planeja, preciso fazer, primeiramente, algumas observações gerais. Senhores e senhas, todos sabem, e cada um sente, a cada dia,

se contrapusesse ao domínio instrumental da razão, buscou-se apresentar a reformulação que Habermas realizou acerca da problemática da racionalização social (que havia sido assumida pela tradição crítica como racionalização/reificação), para recuperar sua reconstrução do conceito moderno de racionalidade a partir de uma perspectiva comunicativa.

Ainda que não tenha sido este o percurso escolhido, não se ignora que Habermas buscou reformular o conceito moderno de racionalidade tendo em vista o desenvolvimento dos potenciais emancipatórios *adormecidos*, ainda mais porque ele aponta para o fato de que a partir das propostas que se consolidaram

---

em sua própria pessoa, que estamos vivendo uma época de transição... Há pessimistas que, ao verem perderem o brilho e se apagarem tantas coisas a que estão habituados, que lhes são cômodas e lhes trazem vantagens, e que eles prezam, ficam aterrorizados e estupefatos em meio aos escombros que o processo de transformação deixa em seu rastro. Veem neles não só os escombros de seu mundo, mas também do mundo em geral. O que percebem não é apenas a morte de alguma coisa que se formou nos limites da história, desenvolveu-se, amadureceu e agora deve, justamente por esse motivo, desaparecer, e sim a morte e a corrupção em si... Na realidade, falta-lhes a compreensão da natureza da vida e, olhando de mais perto, falta-lhes também a vontade de viver. Eles não podem, portanto, ser nem professores, nem líderes, como gostariam tanto de sê-lo... Em contraste com os pessimistas, há também os otimistas. Não acreditam nem no desaparecimento da cultura ocidental, nem no da cultural mundial em geral, e não se atormentam, nem a si, nem aos outros, pensando nisso... Baseando-se na experiência histórica, em vez de uma forma de cultura declinante, eles vêem emergir uma outra, de natureza mais alta. Têm a firme esperança de que *Magnus ab integro saeculorum nascitu ordo*, uma nova ordem nasça da plenitude dos séculos. E eles incentivam, conscientemente, por seu lado, o esforço do passado para triunfar, dentro de si, pelo amor do futuro e para leva-lo a uma maturidade mais rápida. Muitas pessoas, cujo nome e importância aumentam constantemente, não se contentam em acreditar, desejar e esperar, mas têm a convicção cientificamente sólida de que a nova ordem que se está constituindo será a ordem socialista, que nós nos encontramos em meio à passagem do capitalismo para o socialismo e que trabalhamos com rapidez crescente. Como se sabe – pelo menos eu suponho –, eu me incluo também nessa concepção. Pertenço também ao campo dos adversários da ordem econômica, social e jurídica ultrapassada historicamente, ao dos adeptos do marxismo. Há uma geração, eu acreditei ter ainda de prevenir-me contra a pedra angular do socialismo científico, a concepção materialista da história. No entanto, instruído pelo desenvolvimento posterior, eu renunciei a isso. GRÜNBERG, *Festrede* [discurso inaugural], 8sg)" (*idem*, pp. 56-58). Todavia, a crítica habermasiana é dirigida a outro momento da Teoria Crítica, quando os teóricos críticos do Instituto para Pesquisas Sociais de Frankfurt, se precipitaram "em um pessimismo mais ou menos acentuado em relação às efetivas chances de uma libertação do homem da alienação e das relações de dominação ligadas ao sistema capitalista" (PINZANI, A. *Habermas: Introdução*. São Paulo: Artmed, 2009, pp. 77-78). É importante ponderar que Habermas não desconsidera que tais mudanças foram oriundas, principalmente, de acontecimentos históricos como a ascensão dos nazistas ao poder, com o apoio da população alemã, a Segunda Guerra mundial e o conhecimento da existência dos campos de trabalhos forçados e de extermínio). Não obstante a importância desta discussão a presente nota surge tão-somente para pontuar o que é assumido como sendo os "teóricos de Frankfurt"; dito isso, uma discussão pormenorizada, sobre a crítica empreendida por Habermas ao modelo teórico posterior ao surgimento do Instituto, que foi assumido pelos teóricos críticos de Frankfurt a partir dos anos 40, será apresentada ao longo do trabalho.

com a leitura apresentada por Horkheimer e Adorno "se colocam problemas que até hoje são determinantes para a teoria da sociedade[406]", como por exemplo a:

> [...] ampliação do conceito teleológico de ação e da relativação da atividade com respeito a fins segundo um modelo de entendimento que não só pressupõe a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, mas também o desenvolvimento e a radicalização da própria análise da linguagem no âmbito da teoria da comunicação[407].

Segundo o percurso investigativo de Habermas fica claro que sua teoria da sociedade precisa *enfrentar* a questão de lidar com modelos de sociedades que não mais constituem uma totalidade e que têm se tornado cada vez mais descentralizadas e funcionais. Este primeiro ponto implica em reconhecer que Habermas tem de lidar de modo crítico com a Teoria Crítica de Horkheimer e Adorno, visto a revisão crítica do conceito de totalidade que os autores da *Dialética do Esclarecimento* empreenderam.

Assumiu-se ao longo desta dissertação que a compreensão habermasiana sobre a racionalização surgiu como uma "reestruturação do mundo da vida[408]", por considerar que o procedimento conceitual da ação orientada ao entendimento deve respeitar "um processo que influi nas comunicações cotidianas através da diferenciação de sistemas de saber e, assim, abranger as formas tanto da reprodução cultural como da integração social e da socialização[409]", algo que vai diretamente de encontro aos paradoxos da racionalização, os quais permitem compreender que "a racionalização do mundo da vida possibilita uma espécie de integração sistêmica que entra em concorrência com o princípio de integração do entendimento[410]", as quais, sob determinadas condições, "retroagem de maneira desintegradora sobre o mundo da vida[411]".

A teoria da modernidade habermasiana fornece uma explicação de que os âmbitos da vida comunicativamente estruturados que, *supostamente*, se

---

[406] HABERMAS, J. The *Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 342
[407] *Ibidem*.
[408] *Idem*, p. 341.
[409] *Idem*, p. 341.
[410] *Idem*, p. 341.
[411] *Idem*, p. 341.

encontram submetidos aos imperativos do sistema de ação autonomizados (formalmente organizados), foram assumidos como aqueles que *explicariam* o tipo de patologias sociais existentes nas modernas sociedades capitalistas. Mas para que isso seja praticável, a teoria da ação comunicativa deve apresentar uma *melhor* conceitualização do contexto social de vida, uma conceitualização que não esteja *talhada* pelo paradoxo da modernidade, isso porque "a estabilização das condições interna, alcançadas com base no compromisso em torno do Estado de bem-estar social requer agora custos psicossociais e culturais crescentes[412]"

Deste modo, torna-se possível afirmar que a Teoria Crítica reconstrutiva de Habermas, sobre a racionalização social, não se pretende como uma história da sociedade, mas sim como uma teoria que busca analisar criticamente a história da racionalidade social, o que, invariavelmente, implica em investigar os processos que constituíram a leitura crítica que havia atestado o predomínio do modelo de razão cognitiva-instrumental sobre a modernidade.

Habermas não concebe que o crescimento da complexidade econômica ou administrativa justifique o "abandono de formas de vida modernas[413]", como haviam sugerido Weber, Lukács, Horkheimer e Adorno. Sua convicção parte da perspectiva de que em um mundo estruturalmente diferenciado, como o são as modernas sociedades capitalistas, existe uma gama de modelos de racionalidade em jogo que não podem ser colocadas "sob o conceito do aumento de complexidade sistêmica[414]"

Ainda sobre este ponto, parece ser adequado assumir, então, que a *Teoria da Ação Comunicativa* é uma Teoria Crítica da sociedade que seria melhor descrita como uma teoria que analisa criticamente as teorias precedentes, reconhecendo os resultados apresentados pelos modelos de teoria tradicional e das teorias sociais não-críticas, e que não cessa de buscar pelos potenciais emancipatórios que se encontram inseridos, ainda que *adormecidos*, nas modernas sociedades capitalistas – o que evidencia tratar-se de um projeto

---

[412] HABERMAS, J. "Author's Preface". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. xliii.
[413] *Idem*, p. xliv.
[414] *Idem*, p. xliv.

reconstrutivo que busca "desvendar na reprodução da sociedade todos os elementos de uma racionalidade existente, mas cujos potenciais de pleno desenvolvimento ainda não foram suficientemente explorados[415]".

Foi considerado que Habermas parte da asserção de que a racionalização seja entendida como um processo moderno, o qual pode ser compreendida como aquilo que delimitou os eixos de compreensão da própria modernidade enquanto um período que é regido pela institucionalização de um *modelo de ação racional* que se configurou como predominante (mas não único). Por outro lado, a modernidade também pode ser caracterizada como o período resultante de um processo societário e cultural evidenciado através da noção de *destruição da razão* que se estabeleceu no universo social moderno, definição esta que se estabeleceu mediante a leitura que havia atestado o domínio do modelo de razão cognitiva-instrumental sobre o *mundo da vida*.

A recuperação das teses weberianas sobre o processo de racionalização social propiciam identificar qual foi o núcleo fundante desta tradição crítica[416] que interpretou a modernidade como sendo o período regulado por um modelo de ação teleológica que as impulsionou a se tornarem mais *específicas* e *especializadas*.

O percurso apresentado por Habermas possibilita compreender que a própria crítica de Horkheimer e Adorno só pudera ser apresentada por influência das discussões empreendidas por Weber e Lukács. A condução teórica habermasiana não ignora qualquer escola crítica importante, seja ela sociológica

---

[415] NOBRE, M. & REPA, L. (orgs.). *Habermas e a Reconstrução*. Campinas: Papirus Editora, 2012, p. 8.

[416] Ainda que Habermas opte por partir da teoria da racionalização social de Weber, ele reconhece que esta é uma discussão inaugurada por Marx, especialmente quando Marx concebeu que "a racionalização social se impõe de imediato como o desdobramento das forças produtivas, isso é, com a ampliação do saber empírico, o aprimoramento das técnicas de produção e a mobilização, qualificação e organização cada vez mais eficazes da força de trabalho socialmente útil" (HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 144). Todavia, a opção de Habermas por Weber diz respeito ao seu reconhecimento que a influência do pensamento weberiano é mais interessante do que a influência do pensamento marxiano para compreender as críticas que assumiram o processo de racionalização social como um processo de reificação, haja visto que "com Weber, Horkheimer tem a concepção segundo a qual a racionalidade formal 'subjaz à cultura industrial presente'" (*idem*, p. 345) e isso porque "sob a racionalidade formal, Weber havia reunido as determinações que possibilitam a 'calculabilidade' das ações; sob o aspecto instrumental a eficácia dos meios disponíveis e sobre o aspecto estratégico, a correção da escolha dos meios no contexto das preferências" (*ibidem*).

ou filosófica, e procede de modo a tratar a própria história da teoria social (*Theoriegeschichte*) em uma digressão intercalada com sua própria teoria em uma clara "resposta às possibilidades e limitações da tradição considerada em conjunto[417]".

Ao ter sido assumido, no presente trabalho, como base argumentativa a reconstrução crítica empreendida por Habermas ao processo de racionalização social para compreender sua crítica ao modelo de crítica da razão instrumental, não se ignorou a importância deste percurso para a elaboração da teoria da ação comunicativa, ainda que este não seja o mote do presente trabalho. Daí ser importante ter em mente que as investigações habermasiana partem da:

> [...] ampliação do conceito teleológico de ação e da relativação da atividade com respeito a fins segundo um modelo de entendimento que não só pressupõe a passagem da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem, mas também o desenvolvimento e a radicalização da própria análise da linguagem no âmbito da teoria da comunicação[418].

Dito de outro modo: sem sua reconstrução crítica, Habermas não poderia apresentar seu projeto de um modelo de racionalidade discursiva-procedimental.

O que se procurou apresentar no presente trabalho foi o percurso teórico que permitiu a elaboração de uma crítica da razão instrumental pelos teóricos críticos frankfurtianos, pois para a filosofia habermasiana é imprescindível recuperar e rever as teorias precedentes para sustentar sua teoria da ação comunicativa, porque ele consegue analisar e debater os resultados por elas apresentadas frente à sua proposta. Algo que se coaduna com a afirmação de que:

> Na visão de Habermas, uma das mais importantes vantagens de uma teoria social crítica, é que ela procura analisar os processos de abstração real de uma maneira a nos colocar em uma melhor posição para compreender os novos potenciais para conflito que agora "se sobrepõe" às políticas econômicas tradicionais, à política social e à questão de segurança militar. Visto que é precisamente através das "costuras entre sistema e mundo da

---

[417] INGRAM, D. *Habermas e a Dialética da Razão*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB, 1994, p. 12.

[418] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 343.

> vida" que os novos potenciais de emancipação e de resistência são desenvolvidos[419].

A Teoria Crítica reconstrutiva de Habermas assume seu interesse pela emancipação através do conceito de autorreflexão, o qual se refere a um exercício que o teórico social "faz sobre si mesmo a respeito de representações injustificáveis [e] que se descobre o momento do interesse pela emancipação, ou pela 'maioridade'[420]" e isso porque, para a elaboração de uma teoria da ação orientada ao entendimento, é preciso, primeiramente, dedicar-se sobre o processo de racionalização social, visto que ele "exerce uma influência sobre a comunicação cotidiana recorrendo a uma diferenciação do sistema de saber e afeta as formas de reprodução cultural, de integração social e de socialização[421]", pois, em última instancia "a [própria] crítica do conhecimento e das formas de saber humanas é presidida pela necessidade de auto-reflexão a qual se vincula a um contexto coercitivo [porque] conhecer o conhecer já é querer emancipar-se[422]".

Ao invés de partir da concepção de que a racionalidade social se encontra *dominada* pelo modelo de ação cognitivo-instrumental, algo que remeteria à racionalidade não poder mais ser tida como parâmetro para a crítica (por ter sido reduzida a um "mero corretivo *no interior* do sistema[423]"), Habermas recorre à caracterização das modernas sociedades capitalistas como sendo determinadas por uma cisão de racionalidades, algo que estabeleceu uma razão social *cindida*, que se encontra desacoplada e que, invariavelmente, acaba por desenvolver bases próprias de pensamento, de ação e de organização, mas que não pode ser compreendida como a única existente.

A partir de tal formulação torna-se compreensível como algumas esferas sociais se encontram sendo reguladas por uma *racionalidade funcional*

---

[419] McCARTHY, T. "Translator's Introduction". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. xxxvii.
[420] REPA, L. *Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008, p. 61.
[421] *Ibidem*.
[422] *Idem*, p. 64.
[423] HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Tradução de Felipe Gonçalves da Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014, p. 79, grifos do próprio autor.

(*cognitiva-instrumental*) – como é o caso do *sistema* que é baseado nas exigências do subsistema econômico e do subsistema administrativo –, enquanto outras esferas são reguladas por um modelo de *racionalidade comunicativa* (como é o caso do *mundo da vida*).

Algo importante a ser considerado é que tal relação não é equitativa e isso pode ser vislumbrado quando Habermas assume que sua tese sobre a racionalidade social se debruça sobre a modernidade porque este reconhece neste período a disjunção entre *sistema* (*System*) e *mundo da vida* (*Lebenswelt*) e é isso que é atestado como sendo o *problema da modernidade*: a crescente *interferência*, e *influência*, do modelo de ação racional do *sistema* na esfera do *mundo da vida* – daí que:

> A "explicação crítica" de Habermas, sobre o surgimento da moderna sociedade capitalista, parte da hipótese que ela seja o resultado de um processo de "racionalização unilateral". [Mas] este tipo de argumento, é claro, só pode ser apresentado se tivermos uma compreensão de como teria sido a racionalização se não tivesse ocorrido unilateralmente. Para isso Habermas emprega uma concepção de racionalidade inclusiva. Ao mesmo tempo, a teoria da racionalidade também serve para explicar a evolução das instituições sociais porque demonstra as restrições fundamentais sobre as escolhas humanas, como [por exemplo] as nossas escolhas de instituições sociais[424].

Dito de outro modo: a teoria da racionalização social desenvolvida por Habermas se refere a uma Teoria Crítica que não intenta, tão-somente, explicar o processo de evolução das modernas sociedades capitalistas, mas, também, procura debater as causas das falhas sistêmicas, bem como apresentar possibilidades emancipatórias frente à aporia em que se enredou a Teoria Crítica.

Não deve surpreender que o próprio propósito de realizar um diagnóstico crítico do tempo presente implique em sua atualização, em virtude das transformações sócio históricas. O ensaio de Max Horkheimer, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), que se convencionou assumir como o ensaio que inaugurou a Teoria Crítica, já procedia deste modo. Todavia, a cada novo

---

[424] BRAATEN, J. *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany: State University of New York Press, 1991, p. 5.

diagnóstico apresentado tem-se também posto uma crítica ao modelo teórico precedente e isso tornou-se um *modus operandi* da Teoria Crítica. Mas, ainda assim, a crítica elaborada por Habermas pode ser tida como uma das mais severas e compenetradas da tradição da Teoria Crítica que o antecedeu – senão a mais. E isso se deve ao fato de que a compreensão do projeto habermasiano perpassa pela convicção de que a Teoria Crítica anterior não deu atenção devida à política democrática, algo que para Habermas é essencial, visto seu reconhecimento de que os procedimentos democráticos se encontram estritamente vinculados ao potencial de emancipação.

É inegável que Habermas busque salvaguardar a razão ao longo de sua investigação crítica, pois sua leitura crítica ao projeto de modernidade tem os olhos postos na tradição Iluminista – aquela mesma que foi posta em dúvida pelos teóricos sociais do século XIX.

Não obstante, a recuperação desta tradição não é realizada de modo integral, pois ainda que Habermas critique a crítica elaborada à respeito da moderna racionalidade social recorrendo a um modelo de racionalidade normativa com *perspectivas emancipatórias*, ele reconhece que o modelo de crítica que foi elaborada ao longo do século XX tem de ser reconhecida como *contaminada* por um discurso racional de perspectiva totalizadora, que não mais diferencia os distintos fenômenos sociais da prática cotidiana.

Ao proceder deste modo, Habermas elabora um *projeto reconstrutivo* do processo de racionalização social para, por fim, imprimir sua leitura crítica frente à crítica frankfurtiana direcionada ao modelo instrumental de racionalidade.

A opção por assumir os passos de Habermas como guia para sua condução argumentativa se deve pelo reconhecimento da importância em demonstrar a procedência das suas críticas, bem como examinar sua concepção de racionalidade. Dito de outro modo, a *Teoria da Ação Comunicativa* inaugura "uma explicação da evolução da sociedade que poderia ser caracterizada como uma explicação de um diagnóstico[425]", isso porque a crítica realizada por Habermas identifica o processo de racionalização das modernas sociedades capitalistas como sendo um encadeamento constituinte da modernidade –

[425] *Idem*, p. 9.

principalmente por se referir ao que embasou o aspecto fundamental da Teoria Crítica: o de reconhecer um processo de institucionalização de um tipo *específico* de racionalidade (*i.e.*, a *racionalidade cognitivo-instrumental*), que só surge nas modernas sociedades capitalistas.

Deste modo, ainda que Habermas não recuse por completo a tese weberiana de que o modelo de ação estratégica regula as interações entre os atores sociais na esfera econômica e, também, no processo de deliberação política, ele somente admite tal tese se o *modelo de ação estratégica* for compreendida em duas frentes, no qual se entenda que "por um lado [o modelo de ação estratégica é entendida] pelos valores subjacentes a uma racionalidade comunicativa (tais como valores teóricos, éticos, culturais e estéticos)[426]" e, também, "por requisitos funcionais e sistêmicos do sistema econômico e administrativo[427]". Mas, para tanto, Habermas precisa rejeitar a hipótese de que o modelo de racionalidade cognitiva-instrumental, ou estratégica, seja o *aspecto central* da evolução social nas modernas sociedades capitalistas, visto não ser o grau de sofisticação técnica alcançada, por uma determinada sociedade, que determina o nível de racionalização, mas sim o uso de reivindicações de validade que são desenvolvidas mediante práticas de comunicação social[428].

Esta formulação sobre o processo de racionalização social que Habermas identifica em Weber é importante para sua reconstrução crítica porque é o que permite identificar neste modelo de *ação racional com respeito a fins* aquilo que fundamentou a noção de uma razão instrumental como o eixo interpretativo do processo histórico que constituiu as modernas sociedades capitalistas (algo que até mesmo Weber havia se mostrado "preocupado que as consequências da burocratização conduziria à uma reificação das relações

---

[426] *Idem*, p. 14.
[427] *Idem*, p. 14.
[428] Para Habermas o *sujeito social* não é uma instância a-histórica dotada de categorias invariáveis, mas ele se forma tanto no trabalho quanto na interação e são reproduzidos e desenvolvidos através do saber sedimentado tanto nas ciências naturais quanto nas histórico-hermenêuticas. Em *Conhecimento e Interesse* (1968) Habermas, ao discutir em seu primeiro capítulo "A crise da crítica do conhecimento" (HABERMAS, J. "A crise da crítica do conhecimento". In: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014, pp. 27-116) a recepção marxiana do trabalho social de Hegel, já tem claro àquela época que "o progresso técnico-científico, tomado por si mesmo, não leva a um discernimento reflexivo sobre o processo social naturalizado [*naturwüchsig*] de tal forma que dele pudesse resultar um controle consciente de si" (*idem*, p. 95).

sociais, o que sufocaria os impulsos motivacionais da conduta racional de vida[429]").

Habermas assume que uma teoria sobre o processo de racionalização social precisa concorda que as normas de racionalidade (como são descritas pela própria teoria da racionalidade) que são operantes na história e devem ser assumidas como figuras centrais para compreender o desenvolvimento histórico das instituições e das práticas sociais e isso, principalmente, ao ser considerado que tais normas regulam os padrões das escolhas dos atores sociais nas modernas sociedades capitalistas, visto que:

> Não existe uma concorrência entre os tipos de ação orientada ao entendimento e ao êxito, mas entre princípios de integração social: entre o mecanismo de uma comunicação linguística orientada por pretensões de validade, o qual procede da racionalização do mundo da vida com pureza cada vez maior e aqueles *media* de controle deslinguisticizados, através dos quais os sistemas de ação orientada ao êxito se diferenciam[430].

É inegável que a teoria habermasiana sobre um modelo de ação comunicativa seja tida como "profundamente crítica ao estado de bem-estar das modernas sociedades capitalistas[431]", enquanto estas são compreendidas como sendo reguladas exclusivamente pela ótica do modelo de racionalidade cognitiva-instrumental, pois "a força, ou validade, normativa desta crítica correlaciona-se diretamente com a validade das normas de uma racionalidade comunicativa[432]" porque "Habermas acredita que a racionalidade humana se fundamenta por normas das quais o conteúdo crítico de sua teoria da sociedade é fortemente constituído[433]", que é contrária ao entendimento de que "a racionalização do mundo da vida possibilita uma espécie de integração sistêmica que entra em concorrência com o princípio de integração do entendimento[434]", o

---

[429] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 144.
[430] *Idem*, p. 342.
[431] BRAATEN, J. *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany: State University of New York Press, 1991, p. 14.
[432] *Ibidem*.
[433] *Ibidem*.
[434] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, pp. 342-343.

que sob determinadas condições, “retroagem de maneira desintegradora sobre o mundo da vida[435]”.

É reconhecível que nas modernas sociedades capitalistas ocorra *o predomínio* de um modelo de ação que exerce *influência* sobre os outros modelos de ação, mas isso não implica que as modernas sociedades capitalistas sejam descritas como àquelas onde só exista *um único modelo* de ação em exercício e que a racionalização seja tida como reificação.

Esta é uma asserção que apresenta o fundamento da leitura crítica que Habermas deseja *recuperar* e *reconstruir* frente as leituras que atestaram que as modernas sociedades capitalistas se encontrariam *dominadas* por um processo de *racionalização unilateral* advindo de uma “razão instrumental autonomizada[436]” que acarreta à “racionalidade da dominação da natureza fundir-se com a irracionalidade da dominação de classes[437]”.

Habermas tem claro que a própria integração social dos indivíduos envolve a coordenação de grupos que possuem distintos interesses, os quais se encontram em face à vários imperativos sistêmicos, daí que:

> As tarefas da atual Teoria Crítica devem se integrar com a avaliação da forma institucional existente e com as tensões inerentes ao capitalismo tardio. [Pois] novos conflitos e novos movimentos sociais desenvolveram-se em divergência aos antigos modelos de lutas de classes, os quais eram centrados nas relações de produção e no Estado de bem-estar social[438].

Dito de outro modo, o horizonte social que deve ser criticamente analisado apresenta uma gama de conflitos que *não se fundamentam essencialmente* no problema da distribuição de bens materiais, mas na reprodução cultural e no processo de socialização. Este reconhecimento impõe a Habermas discutir que tais tensões não podem ser atenuadas através de um outro tipo de desenvolvimento econômico, ou mesmo na melhoria técnica do aparato administrativo público, pois os *novos conflitos sociais* (bem como os movimentos

---

[435] *Idem*, p. 343.
[436] *Idem*, p. 144.
[437] *Idem*, p. 144.
[438] GIDDENS, A. “Reason without Revolution? Habermas’s *Theorie des Kommunikativen Handelns*”. In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1991, pp. 110-111.

que são orientados por tais conflitos) derivam de problemas que só podem ser resolvidos através de uma "reconquista do mundo da vida por uma razão comunicativa e por transmutações concomitantes na ordem normativa do cotidiano[439]".

É um procedimento que torna possível "medir o valor relativo dos processos de racionalização[440]", que são empiricamente descritos, ao serem considerados os distintos modelos de racionalidade existentes em exercício (*i.e.*, o modelo de ação teleológica, ou estratégica, o modelo de ação regulada por normas, o modelo de ação dramatúrgica e o modelo de ação comunicativa), visto que "os progressos do espírito humano não são limitados por um *télos* imanente que se efetuam sob condições contingentes[441]" – algo que não poderia ser realizado dentro da concepção de que "a racionalização social [diz respeito] ao aumento de racionalidade instrumental e estratégica nos contextos de ação[442]".

---

[439] *Idem*, p. 111.
[440] HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984, p. 144.
[441] *Idem*, p. 146.
[442] *Idem*, p. 144.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ANDREWS, C. W. *Emancipação e Legitimidade: Uma Introdução à obra de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

ARAGÃO, L. M. C. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

ARAUTO, A. "Lukács' Theory of Reification". In: *Telos*, n. 11, 1972.

ARGÜELLO, K. *O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber*. São Paulo: Acadêmica, 1997.

BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

_____. "Introduction". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge: The MIT Press, 1991.

BERNSTEIN, J. M. *Recovering Ethical Life: Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*. London: Routledge, 1995.

BLOTA, V. S. L. *Habermas e o Direito: Da Normatividade da Razão à Normatividade Jurídica*. São Paulo: Quartier Latin, 2010.

BRAATEN, J. *Habermas's Critical Theory of Society*. Albany: State University of New York Press, 1991.

CABRAL PINTO, F. *Leituras de Habermas: Modernidade e Emancipação*. Coimbra: Editora Fora do Texto, 1992.

CHIARELLO, M. *Das Lágrimas das Coisas: Estudo sobre o Conceito de Natureza em Max Horkheimer*. São Paulo: FAPESP, 2001.

COHEN, J. L. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1982.

COOK, D. *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society*. London: Routledge, 2004.

COUTINHO, C. N. Lukács: A Ontologia e a Política. In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

D'ENTRÈVES, M. P. & BENHABIB, S. (eds.). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on "The Philosophical Discourse of Modernity"*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1997.

DUBIEL, H. *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*. Cambridge: The MIT Press, 1985.

FERRY, J. M. *Habermas: L'Éthique de la Communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

FORESTER, J. (ed.). *Critical Theory and Public Life*. Massachusetts: The MIT Press, 1985.

FREITAG, B. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

FREITAG, B. & ROUANET, S. P. (orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980.

GERTH & MILLS (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

GIDDENS, A. "Reason without Revolution? Habermas's *Theorie des Kommunikativen Handelns*". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

GOFFI, J. Y. *La Philosophie de la Technique*. Paris: PUF, 1988.

HABERMAS, J. "A Crise da Crítica do Conhecimento". In: HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *A Inclusão do Outro*. Tradução de George Sperber & Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____. “Author’s Preface”. In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *Conhecimento e Interesse*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. “Desenvolvimento Moral e Identidade do Eu”. In: HABERMAS, J. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. “Does Philosophy still have a Purpose?”. In: HABERMAS, J. *Philosophical-Political Profiles*. Translated by Frederick G. Lawrence. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.

_____. “From Lukacs to Adorno: Rationalization as Reification”. In: _____. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. “Introduction: Approaches to the Problem of Rationality”. In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. “Modernidade: Um projeto inacabado”. In: ARANTES, O. B. F. & ARANTES, P. E. *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa & Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2002.

_____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

_____. *Teoria da Ação Comunicativa, Volume 1*. Tradução Luiz Sérgio Repa, *in mimeo*.

_____. “The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas”. *Telos*, 49 (Fall, 1981).

_____. “Theodor Adorno: Pré-história da Subjetividade e Auto-Afirmação Selvagem”. In: FREITAG, B. & ROUANET, S. P. (orgs.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980.

_____. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *The Theory of Communicative Action, Volume II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1987.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns, Vol. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

_____. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Verdade e Justificação: Ensaios Filosóficos*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004

HONNETH, A. “Teoria Crítica”. In: GIDDENS, A., TURNER, J. (orgs.). *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Translated by Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1997.

HONNETH, A. & JOAS, H. (eds.). *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*. Translated by Jeremy Gaines & Doris L. Jones. Cambridge: The MIT Press, 1991.

HORKHEIMER, M. “Ascensão e declínio do indivíduo”. In: HORKHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2010

_____. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro Editora, 2002.

_____. *Teoria Crítica I*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1999.

_____. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: OS PENSADORES XLVIII: WALTER BENJAMIN, MAX HORKHEIMER, THEODOR W. ADORNO & JÜRGEN HABERMAS, TEXTOS ESCOLHIDOS. Tradução de Edgard Malagodi & Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

_____. "The End of Reason". In: *Studies in Philosophy and Social Science*, v. 9. New York, 1941, pp. 366-388.

HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

INGRAM, D. *Habermas e a Dialética da Razão*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Editora UnB, 1994.

KELSEN, H. *Teoria Geral do Direito e do Estado*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes Editora, 2000

LEO MAAR, W. "A Reificação como Realidade Social: Práxis, Trabalho e Crítica Imanente em HCC". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

LUCHI, J. P. *A Superação da Filosofia da Consciência em J. Habermas: A Questão do Sujeito na Formação da Teoria Comunicativa da Sociedade*. Roma: Gregorian University Press, 1999.

LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

MACHADO, C. E. J. "O Conceito de Racionalidade em Habermas: A 'Guinada Linguística' da Teoria Crítica". In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 11, 1988

MARTINS, C. A. & POKER, J. G. *Reconhecimento, Direito e Discursividade em Habermas*. São Paulo: Editora FAP-UNIFESP, 2014.

MARX, K. *A Ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle & Nélio Schneider & Luciano Cavani Martorano. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858 & Esboços da Crítica da Economia Política*. Tradução de Mario Duayer & Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

McCARTHY, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981.

_____. "Translator's Introduction". In: HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

MELO, R. *Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos de Emancipação*. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

MENEZES, A. B. N. T. *Habermas e a Modernidade: Uma "Metacrítica da Razão Instrumental"*. Natal: EDUFRN, 2009.

NETTO, J. P. "Lukács e o Marxismo Ocidental". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

NOBRE, M. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso*. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.

_____. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004.

_____. (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus Editora, 2015.

_____. "Introdução". In: NOBRE, M. & TERRA, R. R. *Direito e Democracia: Um Guia de Leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

_____. "Introdução: Modelos de Teoria Crítica". In: NOBRE, M. (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Editora Papirus, 2013.

_____. "Lukács e o Materialismo Interdisciplinar: Uma Leitura de 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica', de Horkheimer". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. *Lukács: Um Galileu no Século XX*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

_____. *Lukács e os Limites da Reificação: Um Estudo sobre História e Consciência de Classe*. São Paulo: Editora 43, 2001.

NOBRE, M. & REPA, L. (orgs.). *Habermas e a Reconstrução*. Campinas: Papirus Editora, 2012.

_____. “Reconstruindo Habermas: Etapas e Sentido de um Percurso”. In: NOBRE, M. & REPA, L. (orgs.). *Habermas e a Reconstrução*. Campinas: Papirus, 2012.

NOBRE, M. & TERRA, R. R. *Direito e Democracia: Um Guia de Leitura de Habermas*. São Paulo: Malheiros Editores, 2008.

OUTHWAITE, W. *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 1994.

PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do Mundo: todos os Passos de um Conceito*. São Paulo: Editora 34, p. 2003.

PINZANI, A. *Habermas: Introdução*. São Paulo: Artmed, 2004.

POPPER, K. *Conhecimento Objetivo*. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

_____. *Em Busca de um Mundo Melhor*. Tradução de Teresa Curvelo. Lisboa: Fragmentos, 1988.

REPA, L. *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica*. São Paulo: Editora Singular, 2008.

ROUANET, S. P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1986.

SCHECTER, D. *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. New York: Continuum, 2010.

SOUZA, J. *Patologias da Modernidade: Um Diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

STIRK, P. *Max Horkheimer: A New Interpretation*. Hertfordshite: Harvester Wheatsheaf, 1992.

TEIXEIRA, M. *Razão e Reificação: Um Estudo sobre Max Weber em "História e Consciência de Classe" de Georg Lukács*. Campinas: Unicamp, Dissertação de mestrado, *in mimeo*, 2010.

THOMPSON, J. B. & HELD, D. (eds.). *Habermas Critical Debates*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1982.

WEBER, M. "Author's Introduction". In: WEBER, M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

_____. "Directions of the Abnegation of the World". In: GERTH & MILLS. (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

_____. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Translated by Ephraim Fischoff & Hans Gerth & A. M. Henderson & Ferdinand Kolegar & C. Wright Mills & Talcott Parsons & Max Rheinstein & Guenther Roth & Edward Shils & Claus Wittch. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1978.

_____. "Sociologia da Religião". In: WEBER, M. *Ensaios de Sociolo*gia. Tradução de Waltenir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

_____. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

_____. "The Social Psychology of the World Religions". In: GERTH & MILLS (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

WELLMER, A. "Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment". In: BERNSTEIN, R. J. *Habermas and Modernity*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*. Tradução de Lilyane Deroche-Gurgel & Verda de Azumbuja Harvey. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

WHITE, S. K. “Reason, Modernity, and Democracy”. In: WHITE, S. K. (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995.

WOLIN, R. “Critical Theory and the Dialectic of Rationalism”. In: *New German Critique*, Durham, n. 41, 1987, pp. 23-52.

WHITE, S. K. (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995.