

Fábricas recuperadas: uma abordagem discursiva e pragmática da autogestão

Fábricas recuperadas: un enfoque discursivo y pragmático de la autogestión

Recovered factories: a discursive and pragmatic approach of the self-management

Clóvis Ricardo Montenegro De Lima

Doutor em Administração e em Ciência da Informação. Pesquisador do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT).

Contato: clovismlima@gmail.com

Mariangela Rebelo Maia

Doutoranda em Ciência da Informação Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGCI IBICT/UFRJ)

Contato: mariangela.saude@gmail.com

Vinícios Souza De Menezes

Doutorando em Ciência da Informação. MARIANGELA REBELO MAIA. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGCI IBICT/UFRJ). Bolsista de doutorado do CNPq.

Contato: menezes.vinicios@gmail.com

Artigo recebido em 31/07/2014 e aprovado em 27/10/2014.

Resumo

Faz-se uma reflexão habermasiana da sociedade em perspectiva com os modelos autogestionários e a proposta das fábricas recuperadas, fundadas na sociedade do trabalho. Diante do fato deste projeto ter uma forte conotação no projeto instrumental socialista proposto por Marx, surge a discussão da razoabilidade da autogestão no âmbito do agir comunicativo. Analisam-se os paradigmas da produção e da intercompreensão, assim como o estatuto ontológico associado a cada um deles. Através da leitura habermesiana, busca-se um acordo conciliador e comunicativo entre a utopia da sociedade e o projeto autogestionário.

Palavras-chave: Autogestão; Fábrica Recuperada; Sociedade do Trabalho.

Resumen

Se trata de una lectura habermasiana sobre la sociedad de la comunicación en relación a los proyectos autogestionados y a la experiencia de las fábricas recuperadas fundadas en la sociedad del trabajo. Discute la razonabilidad de la autogestión en el contexto de la acción comunicativa, delante del hecho de que este proyecto tiene una fuerte connotación con el proyecto instrumental socialista propuesto por Marx. Son analizados paradigmas de la producción y de la intercomprensión, así como el estatuto ontológico asociado a cada uno de ellos. Por último, a través de la lectura habermasiana se busca un acuerdo conciliador y comunicativo entre el proyecto autogestionado y la utopía de la sociedad de la comunicación.

Palabras-clave: autogestión. fábricas recuperadas, sociedad del trabajo

Abstract

Makes it a Habermas reflection of society in perspective with self-management models and the proposal of recovered factories, founded in the society. Given the fact that this project has a strong connotation instrumental in the socialist project proposed by Marx, the discussion of the reasonableness of self-management in the context of communicative action arises. Analyzes the paradigms of production and mutual understanding, as well as the ontological status associated with each. Through habermesiana reading, we seek a conciliator between utopia and communicative society and the self-managed project agreement

Keywords: Self-Management; Factory Recovered; Society Work.

Introdução

O fenômeno da fábrica recuperada (FR) é um empreendimento autogestionário. Autogestão, arrendamento, unidades produtivas autogestionárias e FRs estão de certa maneira ligadas por um laço significativo comum; a opção por FR se fez diante desta ser uma nomenclatura típica das experiências latino-americanas (NOVAES, 2010, p. 33). O fenômeno da ocupação de fábricas faz parte da agenda de lutas dos trabalhadores desde a instituição simbólica deste lócus de exploração do trabalho, a fábrica. Entre 1839-1842, os *canuts*, como eram conhecidos os mestres tecelões de seda na França, insurgiram-se contra as condições de trabalho nas fábricas de tecido de Lion e ocuparam as instalações, marcando embrionariamente o fenômeno da autogestão em unidades produtivas industriais (FARIA; DAGNINO, 2010, p. 15).

Na pauta das lutas para a transformação das condições de trabalho, a auto-organização é uma ação concreta direcionada à desalienação e à emancipação dos trabalhadores; ela leva consigo o cerne do ideal da sociedade do trabalho, a superação do modo de produção capitalista. O empreendimento autogestionário “era a condição essencial para a perspectiva socialista” (FARIA; DAGNINO, 2010, p. 17), sendo essa visão baseada no associativismo laboral da produção. Restituída aos usos da classe trabalhadora, a produção encontrar-se-ia conservada, por exemplo, no seio das FRs e respectivamente no agir instrumental do trabalho, enquanto autoatividade produtiva¹. “A transformação do trabalho em autoatividade corresponde à transformação do restrito intercâmbio anterior em intercâmbio entre os indivíduos como tais” (MARX; ENGELS, 2007, p. 74).

A temática da autoatividade surge na *Ideologia alemã*, nos rascunhos de Marx e Engels sobre *Feuerbach e a história*, pontualmente quando falam da distinção do comunismo em relação aos movimentos precedentes. O comunismo revolucionaria as relações de produção e de intercâmbio anteriores, pois aborda “todos os pressupostos naturais como criação dos homens que existiram anteriormente, despojando-os de seu caráter natural e submetendo-os ao poder dos indivíduos associados” (MARX; ENGELS, 2007, p. 67). O comunismo, aos olhos de Marx e Engels, contagiaria o homem de história e organicidade, em contraposição às relações naturais e inorgânicas particularmente impostas pelo capitalismo; esse processo de historicização do homem passaria pela organicidade das condições da autoatividade, sob as quais os indivíduos se relacionariam intersubjetivamente, uns-com-os-outros.

A relação das forças produtivas com a forma de intercâmbio é a relação da forma de intercâmbio com a autoatividade ou atuação dos indivíduos. (A forma fundamental dessa autoatividade é, naturalmente, material, e dela dependem todas as outras formas de atividade) [...] As condições sob as quais os indivíduos intercambiam uns com os outros, enquanto não surge a contradição, são condições

1. Quando André Gorz anuncia “trabalhar é produzir-se” (2005, p. 17), ele refere-se ao processo da autoatividade produtiva.

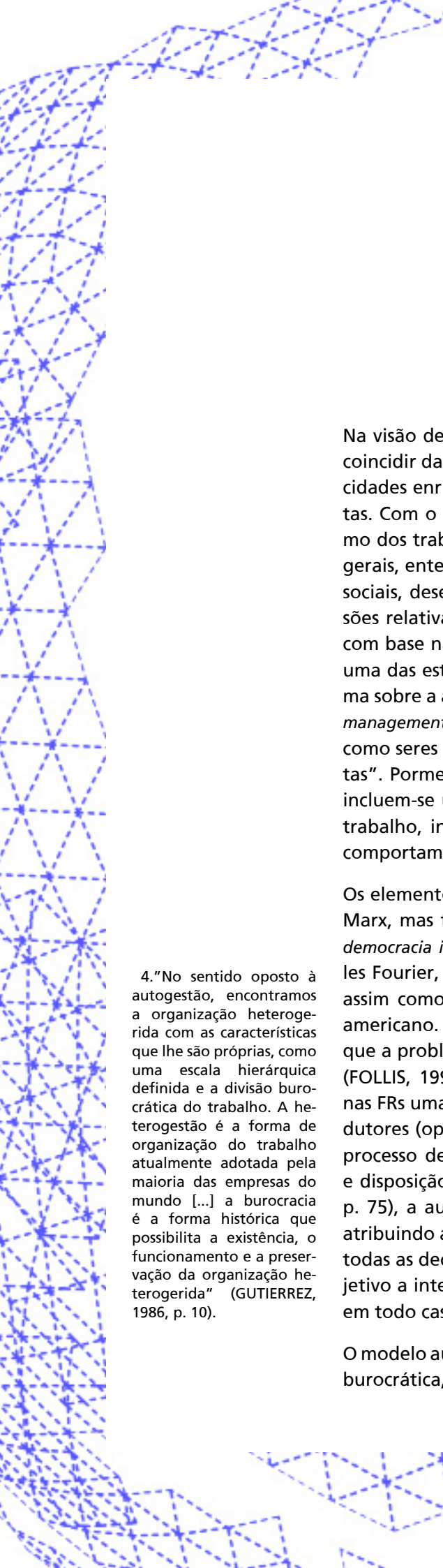
2. Ao lado da economia do dinheiro – um meio não linguístico, surge um sistema de ação neutralizado eticamente (HABERMAS, 2012b, p. 321).

3. “As utopias dos primeiros socialistas condensavam-se na imagem do Falanstério: uma organização social fundada no trabalho livre e igual dos produtores. Da própria produção organizada de maneira justa deveria resultar a forma de vida comunal dos trabalhadores livremente associados. A ideia de autogoverno dos trabalhadores ainda inspirou os movimentos de protesto do final dos anos 60. Com toda a crítica ao primeiro socialismo, Marx também perseguiu, no primeiro tomo da Ideologia Alemã, essa mesma utopia de uma sociedade do trabalho” (HABERMAS, 1987, p. 106).

inerentes à sua individualidade e não algo externo a eles, condições sob as quais esses indivíduos determinados, que existem sob determinadas relações, podem produzir sua vida material e tudo o que com ela se relaciona; são, portanto, as condições de sua autoatividade e produzidas por essa autoatividade. [...] Essas diferentes condições, que apareceram primeiro como condições da autoatividade e, mais tarde, como entraves a ela, formam ao longo de todo o desenvolvimento histórico uma sequência concatenada de formas de intercâmbio, cujo encadeamento consiste em que, no lugar da forma anterior de intercâmbio, que se tornou um entrave, é colocada uma nova forma, que corresponde às forças produtivas mais desenvolvidas e, com isso, ao avançado modo de autoatividade dos indivíduos; [...] é a história do desenvolvimento das forças dos próprios indivíduos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 68, grifo nosso).

A autoatividade é a “real condicionalidade” (*Bedingtheit*) da existência produzida pelo trabalho, “único vínculo que os indivíduos ainda mantêm com as forças produtivas e com sua própria existência” (MARX; ENGELS, 2007, p. 72). O surgimento da contradição – relações capitalistas – causa um entrave na vida material, visto que os vínculos associativos dos indivíduos transformam-se em vínculos associativos do capital, naturalizados pela subsunção à divisão do trabalho e condicionados a composição capital-trabalho. Nesse espaço contraditório, a autoatividade atrofia suas relações e as formas de intercâmbio tornam-se nexos regidos pelo meio de controle acidental dinheiro² (MARX; ENGELS, 2007, p. 71). No regime sistêmico do capital, o trabalho é desvirtuado da autoatividade, isto é, da sua própria existência, já que trabalho, autoatividade e existência estão implicados na rede significativa tecida por Marx e Engels. “Agora a autoatividade e produção da vida material se encontram tão separadas que a vida material aparece como a finalidade, e criação da vida material, o trabalho, aparece como meio” (MARX; ENGELS, 2007, p. 73). A reconciliação do trabalho com a vida material, um resgate utópico da vida comunal pretendido pelo comunismo³, somente aconteceria por meio da apropriação das forças produtivas, sendo a ocupação e a gestão das fábricas pelos trabalhadores um exemplo real de apropriação das forças produtivas.

[...] os indivíduos devem apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas, não apenas para chegar à autoatividade, mas simplesmente para assegurar sua existência. [...] Sob essa perspectiva, portanto, tal apropriação tem de ter um caráter correspondente às forças produtivas e ao intercâmbio. A apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção. A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção é, precisamente por isso, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que apropriam. Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda autoatividade, estão em condições de impor sua autoatividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças



produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades. [...] *Somente nessa fase a autoatividade coincide com a vida material*, o que corresponde ao desenvolvimento dos indivíduos até se tornarem indivíduos totais e à *perda de todo seu caráter natural* [...] *Com a apropriação das forças produtivas totais pelos indivíduos unidos, acaba a propriedade privada.* (MARX; ENGELS, 2007, p. 73-74, grifo nosso)

Na visão de Marx e Engels, a apropriação das forças produtivas e o respectivo coincidir da autoatividade com a vida material despertaria nos indivíduos capacidades enrijecidas pela alienação causada pelas relações de trabalho capitalistas. Com o apoderamento das forças produtivas emergiria o governo autônomo dos trabalhadores, autogestionário. Massimo Follis (1994, p. 74), em linhas gerais, entende a autogestão como “um sistema de organização das atividades sociais, desenvolvidas mediante a cooperação de várias pessoas, onde as decisões relativas à gerência são diretamente tomadas por quantos aí participam, com base na atribuição do poder decisório às coletividades definidas por cada uma das estruturas específicas de atividade”. Rude Supek (1996, p. 33-34) afirma sobre a autogestão: “Equivalente ao alemão *Selbstverwaltung* e ao inglês *self-management*, trata-se de uma forma de autodeterminação dos seres humanos como seres autônomos e conscientes, dependentes de condições sociais concretas”. Pormenorizando as condições sociais concretas diz: “Entre tais condições incluem-se uma dada estrutura de produção, a divisão social e tecnológica do trabalho, instituições políticas, o nível de cultura e as tradições e hábitos de comportamento humano predominantes”.

4. “No sentido oposto à autogestão, encontramos a organização heterogerida com as características que lhe são próprias, como uma escala hierárquica definida e a divisão burocrática do trabalho. A heterogestão é a forma de organização do trabalho atualmente adotada pela maioria das empresas do mundo [...] a burocracia é a forma histórica que possibilita a existência, o funcionamento e a preservação da organização heterogerida” (GUTIERREZ, 1986, p. 10).

Os elementos prefigurativos da autogestão foram aventados, não somente em Marx, mas também no pensamento anárquico de Proudhon – no conceito de *democracia industrial* – pelos socialistas utópicos Robert Owen e François-Charles Fourier, pelos socialistas das guildas (no conceito de *autogoverno industrial*), assim como nas concepções do sindicalismo revolucionário europeu e norteamericano. Todavia é no primeiro pós-guerra, através dos conselhos operários, que a problemática da autogestão consolida-se nas agendas dos trabalhadores (FOLLIS, 1994, p. 74; SUPEK, 1996, p. 34). A autogestão operária, que possui nas FRs uma realização parcial da ideia, “significa a plena participação dos produtores (operários e empregados) na gestão de todas as funções essenciais do processo de produção dentro da empresa (planejamento, execução, controle e disposição dos produtos)” (SUPEK, 1996, p. 34). Nas palavras de Follis (1994, p. 75), a autogestão “deseja tornar realidade a *socialização do poder gerencial*, atribuindo aos trabalhadores, através de seus delegados, poder deliberativo em todas as decisões que lhes dizem respeito”, ou seja, “tem precisamente por objetivo a integração ‘ativa’ dos trabalhadores em suas empresas, o que envolve, em todo caso, a superação da propriedade empresarial capitalista”.

O modelo autogestionário apresenta uma crítica direta à lógica da heterogestão⁴ burocrática, condutora dos meios, dinheiro e poder. “É através da burocratiza-

5. “[...] a contradição fundamental das sociedades industriais não estaria tanto na estrutura das relações de propriedade, quanto na das relações de autoridade que o processo de racionalização tecnológica e organizacional teria consolidado cada vez mais, condenando a maior parte dos trabalhadores à alienação do seu trabalho e dando lugar, a um nível social mais geral, à constituição de um poder burocrático que impediria toda a efetiva participação democrática” (FOLLIS, 1994, p. 76).

6. Como assinala Carlos Alberto Marques Novaes, tradutor do texto *A nova intransparência*, de Habermas, o termo alemão *Unuebersichtlichkeit* é rico em significação, pode ser traduzido por *imperspicuidade*, *ininteligibilidade*, ou como no vocabulário habermasiano, *intransparência*, sendo que todas essas possíveis traduções estão ligadas pelo elo do fetichismo, da alienação.

ção do trabalho que é possível a manutenção da heterogestão com a alienação” (GUTIERREZ, 1986, p. 10). A autogestão busca reapropriar o poder decisório, em detrimento da negação do nó inextricável da hierarquia tecida pela autoridade burocrática⁵. No âmago do projeto da sociedade do trabalho, na qual está instaurada, a autogestão produtiva desdobra-se nos meios do dinheiro e do poder assinalando um sistema alternativo fundamentado nas coletividades do trabalho emaranhadas pela autoatividade intersubjetiva dos instrumentos materiais de produção; um modelo crítico para o próprio sistema estadista burocrático soviético, como apontado pela crítica trotskista nas décadas de 1920 e 1930. Como aponta Gutierrez (1986, p. 12), o socialismo real, assim como o comunismo na leitura de Proudhon, não questionou a autoridade e por consequência a heterogestão, pelo contrário, institucionalizaram a autoridade.

Referidas ao funcionamento de um sistema social global, especificam a autogestão como um modelo de sociedade socialista alternativo do modelo estadista burocrático: de um lado, como superação da lógica autoritária da planificação centralizada e da consequente apropriação do poder por parte do aparelho burocrático, mediante a atribuição de uma plena autonomia gerencial às diversas unidades econômicas; do outro, como redefinição do caráter coletivista da organização social, quer mediante a atribuição das responsabilidades e do poder gerencial a cada uma das coletividades do trabalho, quer mediante a desestruturação do ordenamento estatal e sua transformação num sistema de autonomias locais que permita a tais coletividades o controle direto das condições de reprodução social. (FOLLIS, 1994, p. 74)

O empreendimento autogestionário se refere simultaneamente a um sistema de organização econômica, por exemplo, o processo gerencial de empresas, bem como a um princípio político-administrativo democrático. “Enquanto princípio político, pode ser definida [autogestão] como um mecanismo representativo transposto para o âmbito das estruturas concretas das várias atividades econômico-sociais” (FOLLIS, 1994, p. 77). A base do projeto autogestionário, legitimado no âmbito da economia-política, é a crítica a teoria da alienação, neste texto tratada pelo termo habermasiano *intransparência*⁶. São esses alguns dos temas anunciados pela autogestão: eliminação da alienação dos trabalhadores, superação da propriedade capitalista – expropriação dos expropriadores, controle direto da mais-valia produzida pelos trabalhadores, plena autonomia gerencial das coletividades do trabalho, desburocratização, livre associação dos produtores, abolição do trabalho fragmentado e desenvolvimento da personalidade dos trabalhadores restituídos à autoatividade. Por meio dessas realizações, a utopia da sociedade do trabalho acreditava, para muitos ainda acredita, que surgiria uma nova inteligibilidade “transparente” promotora do bem-estar social. Até então, a partir das experiências das FRs, não foi isso que aconteceu, mas o contrário, o sistema complexificou-se em uma “nova intransparência”, orientada pela obstinada instrumentalidade dos meios da produção e do trabalho em relação à teia comunicativa do mundo da vida.

7.A orientação-a-fins da autogestão do estado comunista já era notável em Marx e Engels quando dizem: “Sua organização [do comunismo] é essencialmente econômica” (MARX; ENGELS, 2007, p. 67).

8. Marx e Engels (2007, p. 73) descreveram assim a transformação do trabalho naturalizado para o trabalho socializado: “Todas as apropriações revolucionárias anteriores foram limitadas; os indivíduos, cuja autoatividade estava limitada por um instrumento de produção e por um intercâmbio limitados, apropriavam-se desse instrumento de produção limitado e chegavam, com isso, apenas a uma nova limitação. Seu instrumento de produção tornava-se sua propriedade, mas eles mesmos permaneciam subsumidos à divisão do trabalho e ao seu próprio instrumento de produção. Em todas as apropriações anteriores, uma massa de indivíduos permanecia subsumida a um único instrumento de produção; na apropriação dos proletários, uma massa de instrumentos de produção tem de ser subsumida a cada indivíduo, e a propriedade subsumida a todos. O moderno intercâmbio universal não pode ser subsumido aos indivíduos senão na condição de ser subsumido a todos”.

Henrique Novaes (2010) relata a sua experiência em oito FRs da América Latina, especificamente no Brasil, na Argentina e no Uruguai. Seu relato expõe que apesar da positiva iniciativa dos trabalhadores, as FRs se encontram envolvidas num processo de assimilação à ordem capitalista. Esse processo de assimilação ao capitalismo encontra-se no próprio encadeamento da sua orientação à produção⁷. Algumas das FRs analisadas por Novaes (2010) se emaranharam nos circuitos capitalistas dos mercados de alto luxo, como uma opção privilegiada de acumulação. Há um “encilhamento dos horizontes das FRs nos limites do mercado, da tecnologia e do Estado” (FARIA; DAGNINO, 2010, p. 18). O próprio Estado (poder) adota políticas que implicam ajustes às práticas de mercado por parte das FRs; como manifestou Habermas (1987, p. 107): “a emancipação do trabalho heterônomo apresentou-se, porém, sob outra forma no projeto sócio-estatal”. O propósito primeiro da autogestão vê-se impedido diante das FRs serem ilhas autogestionárias, sem o encadeamento produtivo necessário para ao menos tornar sensíveis aos seus resultados o Estado e o mercado; dentro do paradigma sistêmico da produção, esse é um problema de difícil superação, diante da gigantesca teia de dispositivos instrumentais que capturam e modulam os esforços alternativos aos plexos teleológicos dos meios da sociedade do trabalho.

Alguns obstáculos referentes à transição da heterogestão para a autogestão foram identificados por Novaes (2010), por exemplo, a naturalização da organização do processo de trabalho⁸, o fetiche da tecnologia – a última tecnologia sempre é a melhor, o tempo necessário para a transição dos modelos, o estrangulamento dos meios: dinheiro e poder, a perda de direitos trabalhistas e a fragmentação e superexploração do trabalho. Ou seja, embora sejam experiências significativas, as FRs não superam os entraves impostos pelo mercado e pelo Estado; ao fim, reproduz sobre outras condições a racionalidade dirigida a fins insinuada pelo agir orientado pelo sucesso. Por ora, além de reproduzir esquemas de comportamento capitalistas, como por exemplo, o incentivo ao aumento de produtividade do trabalho agora com ganhos “diretos”, a autogestão já em seu projeto busca “cuidar sempre para que o patrimônio da empresa continue protegido”, “aumentar a satisfação no trabalho através de uma reestruturação na forma da produção, sem com isso diminuir a lucratividade, ou o nível de extração da mais-valia” (GUTIERREZ, 1986). No clássico exemplo iugoslavo, a autogestão foi desenvolvida dentro de um círculo vicioso entre a necessidade dos trabalhadores de um interesse coletivo – distribuição não egoísta das vantagens, e a função de incentivo à produtividade assumida pelas retribuições, ou seja, parcialmente distante de ser uma forma natural da produção social, a autogestão no seio da sociedade do trabalho é um resultado pontual do modo de produção capitalista, envolvida pelo sistema de relações econômico-sociais regido pela lei de valor do trabalho (FOLLIS, 1994, p.80). Portanto, mediatizada pela razão centrada no sujeito, o modelo autogestionário é incorporado ao sistema paradigmático da produção, não demarcando uma transição solidária

da intransparência assinalada nas relações intersubjetivas, mas circunscrevendo novas complexidades ao sistema do ser social, conduzido ontologicamente pelo trabalho.

Excursão crítico-ontológica do paradigma da produção

9. “É certo que na teoria do valor do trabalho, de Marx, os conteúdos normativos dos conceitos de práxis e de razão, de atividade produtiva e de racionalidade, se encontram incorporados de um modo que não nos permite entrever-los com facilidade” (HABERMAS, 1990, p. 81).

Jürgen Habermas no livro *O discurso filosófico da modernidade*, especificamente no excursão ao capítulo *Três perspectivas: hegelianos de esquerda, de direita e Nietzsche*, fala do envelhecimento do paradigma da produção. A apropriação de Marx e da filosofia da reflexão pautada por conceitos básicos como conhecimento, consciência, autoconsciência e, de certa maneira, racionalidade foi estabelecida em duas vertentes, a primeira incorporação através da recepção de Max Weber e a segunda pela recepção da fenomenologia de Husserl e Heidegger. As duas vertentes demarcam uma cisão entre a práxis e a razão⁹, a primeira tece uma crítica da racionalização do mundo através da reificação, colocando em um plano menos relevante a práxis, enquanto a segunda vertente faz o inverso, renova o conceito de práxis e nubla o de racionalidade. Desta maneira, aos olhos de Habermas “é só a mudança de paradigma da atividade produtiva para o agir comunicacional e a reformulação teórico-comunicacional do mundo da vida [...] que reúne de novo aquelas duas tradições. Com efeito, a teoria do agir comunicacional estabelece uma relação interna entre práxis e racionalidade” (HABERMAS, 1990, p. 81). A viragem de Habermas se dá com o estabelecimento da racionalidade da práxis comunicacional cotidiana – constituída por pressupostos pragmáticos e ontológicos, que eleva a normatividade do agir orientado para a compreensão mútua à concepção conceitual da racionalidade comunicacional. Esta virada linguística relaciona-se com uma teoria crítica da racionalidade atravancada pelas dificuldades do paradigma da produção.

[...] o paradigma da produção, amputado das suas raízes na filosofia da reflexão, traz consigo, caso se destine a prestar idênticos serviços no campo da teoria da sociedade, pelo menos, três novos problemas: 1) o paradigma da produção restringe o conceito de práxis tanto que se põe a questão de saber como se comporta o tipo de atividade paradigmática do trabalho, ou da fabricação de produtos, em relação ao conjunto de todas as restantes formas de manifestação cultural de sujeitos com capacidade de se exprimirem verbalmente e de agirem. [...] 2) O paradigma da produção determina o conceito da práxis num sentido de tal modo naturalista que se levanta a questão de saber se poderão obter-se conteúdos normativos a partir do processo osmótico entre a sociedade e a natureza. [...] 3) O paradigma da produção confere um significado tão nitidamente empírico ao conceito de práxis, que se levanta a questão de saber se este paradigma não perderá a sua plausibilidade com o fim, historicamente previsível, da sociedade do trabalho. (HABERMAS, 1990, p. 84)

Habermas apresenta três problemas pontuais do paradigma da produção, todos atravancados pela centralidade ontológica do trabalho. No primeiro, ques-

10. “[...] o paradigma da produção se adequa apenas para explicar o trabalho e não a interação para caracterizar aquela formação social que terá introduzido uma separação institucional entre a esfera técnica e a esfera social.” (HABERMAS, 1990, p. 86)

tiona a redução das plurais formas de vida ao trabalho; no segundo, interroga o caráter naturalista do paradigma da produção adequado apenas à explicação da relação homem-natureza (esfera técnica), em detrimento do ocultamento da relação interacional homem-homem (esfera social)¹⁰; no terceiro, interpela o excessivo empirismo conferido ao trabalho, questionando a razoabilidade de tal concepção fora dos limites instrumentais da sociedade do trabalho em presente declínio. O paradigma da produção vigora sob a égide da ontologia do ser social, o trabalho, sendo György Lukács já nos *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*, o pensador que buscou profundamente delinear os contornos fundamentais deste princípio.

[...] fato ontológico fundante do ser social, o trabalho. Este, como Marx demonstrou, é um pôr teleológico conscientemente realizado, que, quando parte de fatos corretamente reconhecidos no sentido prático e os avalia corretamente, é capaz de trazer à vida processos causais, de modificar processos, objetos etc. do ser que normalmente só funcionam espontaneamente, e transformar entes em objetividades que sequer existiam antes do trabalho. [...] Portanto, o trabalho introduz no ser a unitária inter-relação, dualisticamente fundada, entre teleologia e causalidade; antes de seu surgimento havia na natureza apenas processos causais. Em termos realmente ontológicos, tais complexos duplos só existem no trabalho e em suas consequências sociais, na práxis social. O modelo do pôr teleológico modificador da realidade torna-se, assim, fundamento ontológico de toda práxis social, isto é, humana. (LUKÁCS, 2010, p. 43-45).

No âmbito da práxis, o trabalho é um agir teleológico, orientado por regras técnicas baseadas no saber empírico, isto é, um agir racional-com-respeito-a-fins. Habermas entende o trabalho nesses termos:

Por “trabalho” ou ação racional teleológica entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A ação instrumental orienta-se por regras técnicas que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por estratégias que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas gerais; estas proposições estão deduzidas de um modo correto ou falso. A ação racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controle eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas (HABERMAS, 2006, p. 57).

11. “[...]Marx não explicita efectivamente a conexão entre interação e trabalho, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa a instrumental” (HABERMAS, 2006, p. 41-42).

Marx assinalou de modo unitário, sem a devida distinção, a relação entre práxis e racionalidade, trabalho e interação, autoatividade e formas de intercâmbio entre os indivíduos¹¹. Marx tenta “reduzir toda a dinâmica do desenvolvimento histórico do gênero a um único fator: o trabalho como meio de reprodução so-

12. "A relação do ser humano com o mundo é cognitivamente reduzida: ontologicamente é reduzida ao mundo dos entes como um todo (como a totalidade dos objetos que podem ser representados e dos estados de coisas existentes); epistemologicamente é reduzida à capacidade de conhecer estados de coisas existentes ou de as produzir de forma racional propositada, e semanticamente é reduzida a um discurso concreto no qual se usam proposições assertórias e não é admitido qualquer exigência de validade no foro interno" (HABERMAS, 1990, p. 289).

13. "[...] o desencadeamento das forças produtivas técnicas, incluindo a construção de máquinas capazes de aprender e de exercer funções de controle, que simulam todo o circuito funcional da atividade instrumental [...] não se identifica com a formação das normas que possam consumir a dialética da relação ética numa interação isenta de dominação, com base numa reciprocidade que se desenvolve sem coações" (HABERMAS, 2006, p. 42).

14. "[...] dessa conexão entre trabalho e interação depende essencialmente o processo de formação do espírito e o da espécie" (HABERMAS, 2006, p. 43).

15. "Politics, and not capitalism, is responsible for promoting the common good" (HABERMAS apud GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2011, p. 183).

cial" (PINZANI, 2009, p. 58); nas palavras de Habermas (2006, p. 42), a "ação instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias; tudo se dissolve no automovimento da produção", no reino da necessidade. Sob os pressupostos ontológicos não linguísticos do trabalho¹², a interação fica subsumida pelos processos de produção e apropriação das regras técnico-utilitárias do poder e do dinheiro. Assim "a práxis no sentido de interação dirigida por normas não pode ser analisada segundo o modelo do dispêndio produtivo de força de trabalho e da consumpção de valores-de-uso¹³. A produção constitui apenas um objetivo ou um conteúdo passível de regulamentações normativas" (HABERMAS, 1990, p. 84). O paradigma da produção sugere um "processo de troca de substâncias entre o homem e a natureza como um movimento circular, no qual a produção e a consumpção se estimulam e ampliam reciprocamente", como visto por Novaes (2010) nas FRs, não tendo "um conteúdo normativo como o modelo da relação sistema e meio-ambiente, pelo qual ele, entretanto, foi substituído" (HABERMAS, 1990, p. 87). Logo, Habermas se questiona sobre como reconciliar os conteúdos normativos à filosofia da práxis¹⁴, como reestabelecer essa conexão essencial para o projeto emancipatório do homem, e sua resposta é a política¹⁵ orientada pelo entendimento mútuo, o agir mediado pela linguagem das formas de vida, isto é, pela ação comunicativa.

[...] a perspectiva da emancipação não resulta de modo nenhum do paradigma da produção, mas sim do paradigma do agir orientado no sentido do entendimento mútuo. É a forma dos processos de interação que tem de ser modificada, se se quiser descobrir no plano prático o que é que os membros de uma sociedade poderiam querer em dada situação, bem como o que é que eles deveriam fazer em prol do seu interesse comum. [...] Quanto ao modo como poderia ser fundamentada esta ideia da razão, entendida como uma ideia implícita factualmente nas relações de comunicação e a ser alcançada no plano prático, acerca disso nada poderá dizer uma teoria que se obstine no paradigma da produção. (HABERMAS, 1990, p. 87-88).

A perspectiva reconstrutora da análise pragmático-formal habermasiana relaciona-se em sua tessitura ontológica com as análises fenomenológicas do mundo da vida do Husserl maduro e com as análises não sistemáticas das formas de vida, do segundo Wittgenstein, buscando "estruturas tidas como invariantes nos desdobramentos históricos das formas de vida e dos mundos da vida particulares" (HABERMAS, 2012b, p. 219). No capítulo *Uma outra saída da filosofia do sujeito: razão comunicacional versus razão centrada no sujeito*, do livro *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas fala dos "pressupostos ontológicos da teoria da comunicação". Trata-se de uma pragmática-formal contagiada por uma ontologia da linguagem – atravessada pelos mundos da vida¹⁶ e pelas formas de vida (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2011, p. 204; 2009, p. 134). A linguagem franqueia o mundo¹⁷ (HABERMAS, 2007, p. 45). Reinterpretando os três mundos popperianos, Habermas concebe o mundo de maneira triforme (2012a, p. 147-195); o mundo dimensiona-se em objetivo, social e subjetivo, cada uma das dimensões

16. "Com 'mundo da vida', Husserl indica o horizonte da nossa experiência vivida [Erlebnis]. Ele representa o limite que circunscreve nossa vida. O mundo da vida é o mundo no qual nos encontramos desde sempre e do qual temos experiência que precede qualquer saber consciente e qualquer ciência do mesmo. Por isso, o mundo da vida, ao contrário do mundo objetivo das ciências naturais, nunca é questionado na sua integridade. Encontramo-nos constantemente nele e não nos é possível tomar dele a distância necessária para pô-lo em questão ou até para discuti-lo como um todo" (PINZANI, 2009, p. 54).

17. "As práticas linguísticas e os contextos do mundo da vida, nos quais os sujeitos socializados se encontram, 'desde sempre', franqueiam o mundo nas perspectivas de costumes e tradições fundadoras de sentido" (HABERMAS, 2007, p. 44-45).

18. "Discurso designa uma forma de comunicação (ou meta-comunicação), na qual são tematizadas as pretensões de validade que se constituem nos processos de busca do entendimento mútuo, mas que se tornaram problemáticas, e que passarão a ser examinadas à luz de processos argumentativos" (GONZÁLEZ DE GÓMEZ, 2009, p. 124).

19. "Como tradição cultural a linguagem entra na ação comunicativa" (HABERMAS, 2006, p. 30-31).

requerem diferentes pretensões de validade, assim como, diferentes formas de justificação e argumentação (PINZANI, 2009, p. 101). Por meio desse contexto, Habermas busca traçar os pressupostos ontológicos da teoria da comunicação.

[...] um "mundo" não só para o que é "objetivo" e que encontramos numa atitude de terceira pessoa, mas também um mundo para o que é "normativo" e ao qual nos sentimos obrigados na qualidade de destinatários, assim como um mundo para o que é "subjetivo" e que nós desvendamos ou escondemos na qualidade de primeira pessoa, perante um público. Em cada ato de fala o locutor refere-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, num mundo social comum e no seu mundo subjetivo. [...] É também necessário submeter a um alargamento correspondente o conceito fenomenológico, trabalhado especialmente por Heidegger, de um contexto referencial de um mundo da vida, que forma o contexto indubitável do processo de compreensão, por detrás dos participantes na interação. Os participantes já não vão buscar a este *mundo da vida* somente os padrões consensuais de interpretação (o saber de base do qual se alimentam os conteúdos proposicionais) mas também os padrões de relações sociais de confiança no plano normativo (as solidariedades tacitamente implícitas em que se apoiam os atos elocutórios) e as competências adquiridas no processo de socialização (o pano de fundo das intenções do locutor). [...] A razão comunicacional expressa-se num entendimento descentrado do mundo. (HABERMAS, 1990, p. 290-291)

Enfatizando a dimensão vinculante e formativa do mundo da vida, Habermas através da situação do discurso¹⁸ manifesta:

A situação do discurso é, no que respeita à temática respectiva, o excerto de um mundo da vida que tanto constitui o contexto como fornece os *recursos* para o processo de compreensão. O mundo da vida forma um horizonte e ao mesmo tempo oferece uma quantidade de evidências culturais das quais os participantes no ato de comunicar, nos seus esforços de interpretação retiram padrões de interpretação consentidos. Também as solidariedades dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados são, tal como os princípios culturalmente adquiridos, componentes do mundo da vida (1990, p. 278-279).

As formas de vida partilham de estruturas comuns ao mundo da vida¹⁹, em especial pela tradição cultural acumulada, mas também pela sociabilidade e pelo desenvolvimento da personalidade. O uso feito por Wittgenstein enfatiza o entrelaçamento entre cultura, visão de mundo e linguagem; a forma de vida é uma formação sociocultural, uma reunião de ações comunitárias onde estão imersos os jogos de linguagem. Em algumas passagens das *Investigações filosóficas* Wittgenstein manifesta a pragmática das formas de vida: "Representar uma linguagem equivale a representar uma forma de vida" (2008, §19, p. 23); "[...] falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida" (2008, §23, p. 27); "O que deve ser aceito, o dado – poder-se-ia dizer – são *formas de vida*" (2008, p. 292); por último, uma passagem central nos argumentos do agir

20. Para Agamben esta vida que não se separa nunca de sua forma, autêntica forma-de-vida política, possui seu momento seminal no "experimentum linguae" – na travessia ontológica da linguagem, em sua infância (AGAMBEN, 2008).

comunicativo orientado pelo entendimento mútuo habermesiano, "Assim você está dizendo, portanto, que a concordância entre os homens decide o que é certo e o que é errado?" – Certo e errado é o que os homens *dizem*; e os homens estão concordes na *linguagem*. Isto não é uma concordância de opiniões mas da forma de vida" (2008, §241, p. 123). Nessa linha discursiva é possível dizer, por meio das argumentações de Wittgenstein e Habermas, que se há fundamentos para a linguagem, eles não são metafísicos, mas tecidos por padrões intercambiáveis de atividades comunitárias, isto é, as "formas de vida nos fornecem os fundamentos da linguagem" (GLOCK, 1998, p. 174). A forma-de-vida trata-se de "una vida que no puede separarse nunca de su forma [...] la forma-de-vida como vida polític."²⁰ (AGAMBEN, 2001, p. 13-14). Mundo da vida, forma de vida e linguagem são tecidos indissociáveis dos fios da vida humana.

As formas de vida particulares e que apenas surgem no plural não estão, por certo, apenas ligadas umas às outras pelas semelhanças de família; apresentam as estruturas comuns dos mundos da vida em geral. Mas estas estruturas universais só marcam as formas de vida particulares através do meio de agir orientado para a compreensão mútua através do qual têm de reproduzir-se. Isto explica por que razão a importância destas estruturas gerais se pode fortalecer no decorrer de processos históricos de diferenciação. Esta é também a chave para a racionalização do mundo da vida e para a libertação sucessiva do potencial de razão investido no agir comunicacional (HABERMAS, 1990, p. 300).

Portanto, como contraponto ao paradigma da produção herança da filosofia da consciência, da sociedade do trabalho e presente no projeto autogestionário – político-administrativo e econômico – Habermas propõe o paradigma da intercompreensão baseado na razão comunicativa da sociedade da comunicação e com possibilidades reconciliadoras para o projeto autogestionário – uma terceira margem solidária. Pois não se trata somente de uma desconstrução da sociedade sistêmica do trabalho, mas de uma reconstrução racional da sociedade mediada pela linguagem e seus agenciamentos pragmáticos e racionais. "Proponho que a sociedade seja concebida, ao mesmo tempo, como mundo da vida e como sistema" (HABERMAS, 2012b, p. 220). Trata-se de uma "força associativa, isto é, a força formadora de comunidades e de solidariedade de uma cooperação e de uma vida em comum não alienadas que decide se a razão encarnada na práxis social se entende com a história e com a natureza" (HABERMAS, 1990, p. 283). Afinal, o paradigma da intercompreensão busca o entendimento mútuo, a eticidade do reconhecimento intersubjetivo, que passa pela potência fertilizadora da cultura, da sociedade e da personalidade.

O trabalho da desconstrução, por mais entusiasta que seja, só pode ter consequências definíveis quando o paradigma da consciência de si, da auto-referência de um sujeito que conhece e age isoladamente é substituído por outro, pelo paradigma da intercompreensão, isto é, da relação intersubjetiva de indivíduos, que socializados através da comunicação, se reconhecem mutuamente. Só então surge a

crítica do pensamento ordenador da razão centrada no sujeito de forma *determinada* – nomeadamente como crítica ao “logocentrismo” ocidental a qual diagnostica não um excesso mas um défice de razão (HABERMAS, 1990, p. 288).

Reconciliação diante da intransparência

21. “A utopia de uma sociedade do trabalho perdeu sua força persuasiva — e isso não apenas porque as forças produtivas perderam sua inocência ou porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção manifestamente não resulta por si só no governo autônomo dos trabalhadores. Acima de tudo, a ‘utopia perdeu seu ponto de referência na realidade: a força estruturadora e socializadora do trabalho abstrato.’ [...] o abandono de toda expectativa marxiana de que a auto-atividade ainda possa coincidir com a vida material” (HABERMAS, 1987, p. 106).

Em seu texto *A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, Habermas discursa sobre o enfraquecimento das forças utópicas da sociedade do trabalho²¹, alegando a intransparência entre sistema e mundo da vida legado por este modelo societal em crise. Como já argumentado, os modelos autogestionários típicos da sociedade do trabalho²² e da vanguarda utópica do socialismo²³, também estão na seara deste projeto em contínuo esvaziamento. Contudo, com a proposição da sociedade da comunicação, Habermas abre um espaço para a formação discursiva da vontade, para esferas públicas autônomas orientadas pelo agir comunicacional que instruiria uma reconstrução racional da sociedade, baseada no acordo consensual das estruturas comunicacionais do mundo da vida em conjunto com os aportes da reprodução material dos sistemas.

Um mundo da vida que deve reproduzir-se apenas sobre o meio de agir orientado para a compreensão não estará afastado dos seus processos de vida materiais? Naturalmente, um mundo da vida reproduz-se materialmente sobre os resultados e consequências das ações orientadas para objetivos, com as quais aqueles que pertencem a esse mundo da vida intervêm nesse mundo. Porém, estas ações instrumentais estão cruzadas com as ações comunicacionais, na medida em que representam a execução de planos que estão ligados aos planos de outros participantes em interações sobre definições comuns de situação e processos de comunicação. Por esta via também são associados ao meio do agir orientado para a comunicação problemas da esfera do trabalho social. Assim, também a teoria do agir comunicacional espera que a reprodução simbólica do mundo da vida esteja junta com a reprodução material daquele. (HABERMAS, 1990, p. 296-297).

22. “Coração da utopia, a emancipação do trabalho heterônomo apresentou-se, porém, sob outra forma no projeto sócio-estatal. As condições da vida emancipada e digna do homem já não devem resultar diretamente de uma reviravolta nas condições de trabalho, isto é, de uma transformação do trabalho heterônomo em auto-atividade” (HABERMAS, 1987, p. 107).

Habermas argumenta que os imperativos sistêmicos são momentos derivados das estruturas comunicacionais do mundo da vida, mas que se tornaram autônomos à intersubjetividade das relações de compreensão e reconhecimento mútuo (HABERMAS, 1990, p. 292). Em outras palavras, “o mundo da vida racionalizado possibilita o surgimento e o crescimento de certos subsistemas, cujos imperativos, ao se tornarem autônomos, ricocheteiam de modo destrutivo sobre o próprio mundo da vida!” (HABERMAS, 2012b, p. 336). Pois, a generalização dos valores segundo Habermas acontece de maneira bipartida, assim como ela “constitui uma condição necessária para o nascimento do potencial de racionalidade inserido no agir comunicativo [...] um aspecto da racionalização do mundo da vida” (2012b, p. 325) também nos momentos oprimidos da razão

23. "Em Marx, o mundo da vida e o sistema são representados respectivamente pelas metáforas do 'reino da liberdade' e 'reino da necessidade'. A revolução socialista tem como tarefa libertar o primeiro da ditadura do segundo. E parece que a crítica teórica necessita apenas dissolver o feitiço que tomou conta do trabalho, tornando-o abstrato e subsumido sob a forma da mercadoria; e para que a vanguarda consiga mobilizar o trabalho criticamente vivificado contra o trabalho morto, levando o mundo da vida a triunfar sobre o sistema da força do trabalho desenraizado do mundo, basta libertar a intersubjetividade dos trabalhadores, paralisada pelo movimento do capital" (HABERMAS, 2012b, p. 612).

24. "Racionalidade [...] disposição por parte do sujeito falante e atuante de adquirir e utilizar um saber falível" (HABERMAS, 1990, p. 291).

25. "[...] entendemos o saber como transmitido de forma comunicacional, a racionalidade limita-se à capacidade de participantes responsáveis em interações de se orientarem em relação a exigências de validade que assentam sobre o reconhecimento intersubjetivo" (HABERMAS, 1990, p. 291).

26. "Se o conceito formal-pragmático do mundo da vida deve ser tornado fértil para fins de teoria social terá de ser transformado num conceito empiricamente utilizável e de ser integrado num conceito de sociedade em dois níveis com o conceito do sistema autogerido" (HABERMAS, 1990, p. 280).

prática "abre espaços para subsistemas do agir racional teleológico" (2012b, p. 326), desta maneira, "o potencial racional comunicativo é *simultaneamente desenvolvido e alterado* no decorrer da modernização capitalista" (1990, p. 292). O problema acontece quando os sistemas autônomos escamoteiam-se de mundo da vida, o mundo da vida passa a ser concebido como mero subsistema e a integração sistêmica atinge as formas da integração social. Nesse cenário emerge a intransparência, o desengate do sistema em relação ao mundo da vida, reflete-se inicialmente no mundo da vida como reificação, "o sistema da sociedade explode definitivamente à pré-compreensão da prática comunicativa cotidiana" (HABERMAS, 2012b, p. 312).

Meios de comunicação não linguísticos, tais como o dinheiro e o poder, ligam as interações ao espaço e ao tempo, formando redes cada vez mais complexas e não transparentes que fogem à responsabilidade de qualquer pessoa. E, se a capacidade de responder pelos próprios atos significa que podemos orientar nossas atitudes segundo pretensões de validade criticáveis, uma coordenação da ação desatrelada do consenso produzido comunicativamente, isto é, "desmundanizada", não pode exigir dos participantes da interação a capacidade de responder pelos próprios atos (HABERMAS, 2012b, p. 333).

Logo, a reconciliação passa pela racionalidade²⁴ de sujeitos capazes de falar e agir intersubjetivamente, em uma processualidade crítica e construtiva do saber²⁵ tecido por processos de validação do discurso. Desta maneira, não se trata de estabelecer uma centralidade redutiva do trabalho – sujeitos cognoscentes manipuladores de objetos – para com a vida, mas de pôr uma existência comunicativa do mundo da vida dos trabalhadores²⁶, entrando em questão a validação do discurso de uma forma de vida particular, baseada em uma descentração do mundo proporcionada pelo agir comunicacional²⁷.

O que se pode provar na interdependência das várias formas da argumentação é portanto o conceito processual de racionalidade que, por motivo da inclusão do moralmente prático assim como do esteticamente-expressivo, é mais rica que a racionalidade teleológica talhada à medida cognitivo-instrumental. Este conceito é a explicitação do potencial racional, ancorado na base da validade do discurso. Esta racionalidade comunicacional faz lembrar as antigas representações do logos na medida em que comporta as conotações da força não coercitivamente unificadora, geradora de consenso, de um discurso cujos participantes ultrapassam as suas opiniões a princípio limitadas subjetivamente, a favor de um acordo racionalmente motivado. A razão comunicacional expressa-se num entendimento descentrado do mundo." (HABERMAS, 1990, p. 291).

Habermas propõe uma "filosofia da práxis renovada"²⁸ – práxis como mediação racionalmente estruturada – vinculada a uma razão situada reconciliadora (sentido e validade), distante da centralização do paradigma da produção que leva "a apagar a validade da razão de todas as dimensões do espectro, para além das de validade de verdade e efetividade", esta estratégia produtivista perde o

27. "A ação comunicativa como meio através do qual o mundo da vida se reproduz" (HABERMAS, 1990, p. 279).

28. "A filosofia da práxis renovada [...] relativiza a importância do papel do trabalho e participa nas tentativas aporéticas de incluir a exteriorização do espírito subjetivo, a temporalização, a socialização e a encarnação de uma razão situada noutras relações sujeito-objeto" (HABERMAS, 1990, p. 293).

29. "No paradigma da intercompreensão é, antes, a atitude performativa dos participantes da interação que coordenam os seus planos de ação através de um acordo entre si sobre qualquer coisa no mundo. Enquanto o ego executa um ato de fala e o alter define posição perante ele ambos entram numa relação interpessoal. Esta é estruturada através do sistema das perspectivas inter cruzadas de falantes, ouvintes e assistentes não participantes. [...] Ora esta atitude de participantes numa interação linguisticamente mediada permite uma outra relação do sujeito consigo próprio, diferente daquela atitude simplesmente objetivante que um observador assume em relação a entidades no mundo (exterior)" (HABERMAS, 1990, p. 277).

conteúdo normativo, podendo "ser usada sem qualquer justificação para envolver no exercício de uma dialética negativa acusadora, a racionalidade dirigida a fins condensada em totalidade" (HABERMAS, 1990, p. 296). Os processos de aprendizagem e construção do saber já não estão na esfera do trabalho social e das relações cognitivo-instrumentais..

Assim que deixarmos cair o paradigma da produção podemos afirmar uma relação interna de sentido e validade para todo o reservatório de significado – já não apenas para o segmento de significado de expressões linguísticas que aparecem como frases assertórias e intencionais. No agir comunicacional que exige tanto tomadas de posição do tipo sim/não em relação a pretensões de justiça e veracidade, como exige reações a pretensões de verdade e eficiência, o saber básico do mundo da vida é submetido a um teste permanente. Nesta medida o a priori concreto de sistemas linguísticos que abrem o mundo (até às suas pressuposições ontológicas ramificadas) é submetido a uma revisão indireta à luz do convívio com o intramundo. (HABERMAS, 1990, p. 296).

Os trabalhadores das FRs, no paradigma reconciliador da intercompreensão, já não meros observadores, mas participantes dos discursos e das interações das comunidades de comunicação cooperativistas²⁹; nesses termos não se trata de conceber mais as FRs como unidades produtivas centradas no agir teleológico do trabalho, mas de entretecê-las de discursos³⁰, de tratá-las como uma arena política, uma esfera pública autônoma dotada de um contradiscurso aos meios não linguísticos do poder e do dinheiro. Trata-se, enquanto uma possibilidade de resolução, de um exercício solidário de governo, de "uma relação completamente transformada entre as esferas públicas autônomas auto-organizadas, de um lado, e os domínios de ação regidos pelo dinheiro e pelo poder administrativo, de outro lado" (HABERMAS, 1987, p. 112).

Em tais teatros podem constituir-se esferas públicas autônomas, que também se põem em comunicação umas com as outras tão logo o potencial é aproveitado para a auto-organização e para o emprego auto-organizado dos meios de comunicação. Formas de auto-organização reforçam a capacidade coletiva de agir sob um limiar no qual os objetivos das organizações deslocam-se das orientações e das concepções de seus membros e tornam-se dependentes do interesse de resguardar a existência de organizações que se fizeram autônomas. [...] As esferas públicas autônomas teriam de alcançar uma combinação de poder e autolimitação meditada que poderia tornar os mecanismos de auto-regulação do Estado e da economia suficientemente sensíveis diante dos resultados orientados-a-fins da formação radicalmente democrática da vontade. (HABERMAS, 1987, p. 113).

A conciliação promovida pela racionalidade comunicacional é atravessada por uma razão situada, encarnada na práxis da sociabilidade solidária. O projeto autogestionário carrega consigo a ideia da democracia participativa (FOLLIS, 1994; SUPEK, 1996), muito próxima do conteúdo utópico da sociedade da co-

30. A solidariedade promovida pela sociedade do trabalho é de difícil realização diante dos problemas das dinâmicas produtivas do trabalho; trata-se de uma reconciliação entre a solidariedade e o agir comunicativo numa sociedade da comunicação – pós-trabalho. “O projeto de Estado social voltado para si mesmo despede-se da utopia de uma sociedade do trabalho. Esta orientara-se pelo contraste do trabalho vivo e do trabalho morto, pela ideia de auto-atividade. Para isso ela certamente precisou pressupor as formas subculturais de vida dos trabalhadores industriais como uma fonte de solidariedade. Ela precisou pressupor que relações de cooperação no interior da fábrica até mesmo reforçariam a naturalmente estabelecida solidariedade da subcultura dos trabalhadores. Mas essas relações de cooperação têm se desagregado tanto quanto possível nesse meio tempo; e é de certa maneira duvidoso que sua capacidade de instituir solidariedade no emprego possa ser restaurada. Seja como for, o que para a utopia de uma sociedade do trabalho era pressuposto ou condição marginal hoje converteu-se em tema. E com esse tema os acentos utópicos deslocam-se do conceito do trabalho para o conceito da comunicação. Falo simplesmente de ‘acentos’ porque com a mudança de paradigmas da sociedade do trabalho para a sociedade da comunicação o tipo de ligação com a tradição utópica também muda” (HABERMAS, 1987, p. 114).

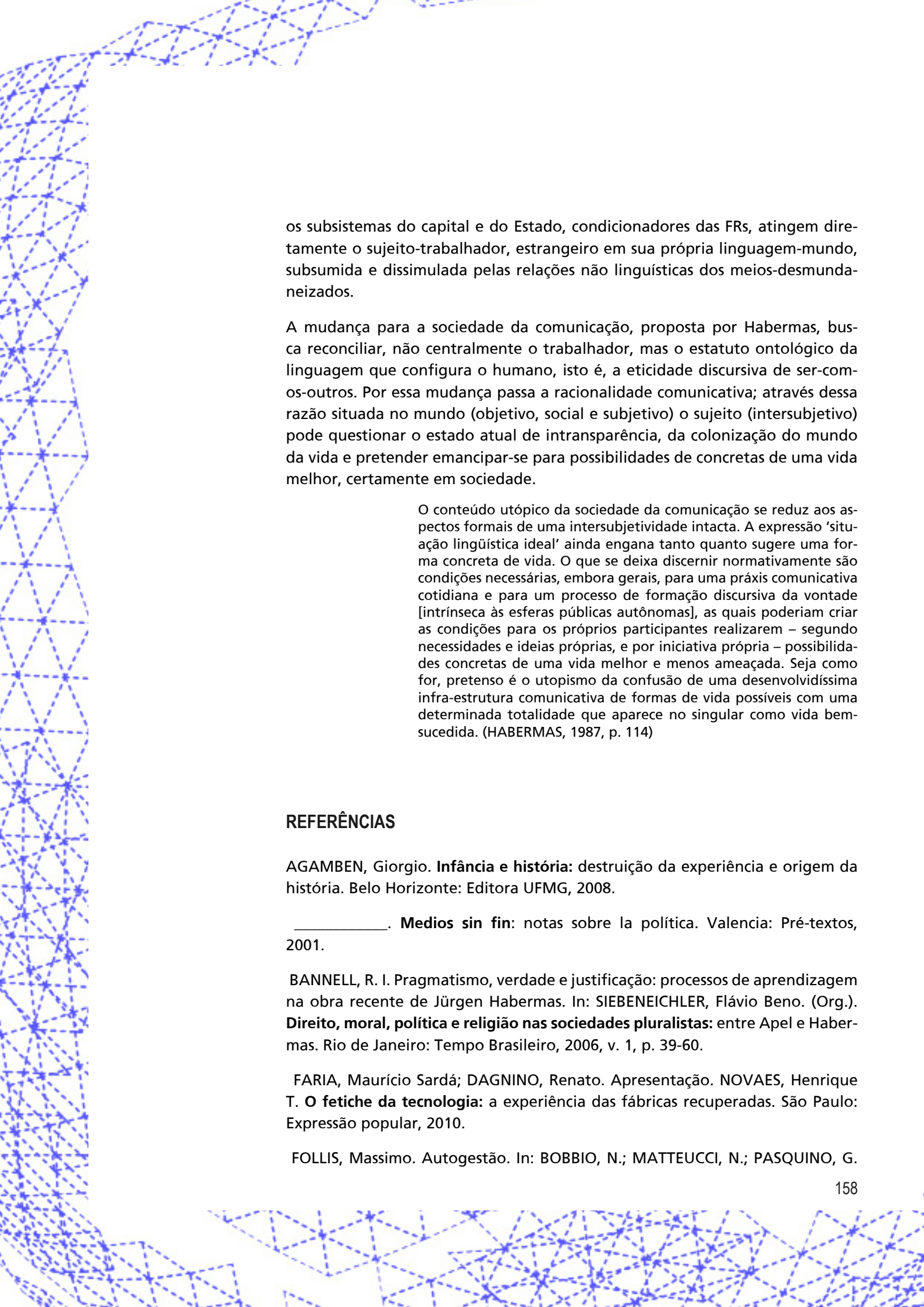
municação e das esferas públicas autônomas apresentadas por Habermas. A democracia participativa foi, de certa maneira, soterrada pela sociedade do trabalho e pelo projeto utópico socialista, diante dessa forma de vida política ser por ora associada aos movimentos libertários. Contudo, a pragmática-formal habermasiana através da racionalidade comunicativa e das dimensões prático-morais que a envolvem, propõe um paradigma da intercompreensão normativizado por regras de sociabilidade comunicacionais vivificadas por participantes em atos de fala. O encontro ético-discursivo com o outro, também almejado na democracia participativa, se faz na sociedade mediada linguisticamente por um modelo de razão bipartida, em contraposição ao modelo de razão exclusivista regido por relações não linguísticas. “Enquanto o *modelo da razão bipartida* indica à razão a práxis social solidária como o lugar de uma razão historicamente situada, no qual se juntam os fios da natureza externa, da natureza interna e da sociedade, este espaço utopicamente aberto é completamente preenchido no *modelo da razão exclusiva*, por uma razão não conciliadora, reduzida ao mero poder.” (HABERMAS, 1990, 285) Na sociedade da comunicação, práxis e racionalidade contagiam-se em busca da reconciliação entre a cultura, a sociabilidade, a personalidade e a reprodução simbólica e material da espécie.

A sociedade é apresentada como práxis na qual a razão encarna. Esta práxis realiza-se na dimensão do tempo histórico, faz a medição da natureza subjetiva do indivíduo necessitado com uma natureza objetivizada no trabalho, dentro do horizonte da natureza cósmica envolvente. Esta práxis social é o lugar onde a razão historicamente situada, carnalmente encarnada, e confrontada com a natureza externa efetua concretamente a mediação com o seu outro. O sucesso desta práxis mediadora depende da sua constituição interna, do grau de bipartição e de potencialidade de reconciliação existentes na vida, socialmente organizada. (HABERMAS, 1990, p. 283).

Considerações finais

Ao final, após uma rápida passagem pelos pressupostos da autogestão e das experiências autogestionárias das FRs, fortemente marcados pela concepção comunista de mundo e pelas experiências do socialismo real, mas também por outros movimentos revolucionários, como o anarquismo, é possível dizer que o modelo autogestionário não se esvaziou por completo; o que continuamente se exaure é a utopia do trabalho que por ora orientou a autogestão.

Espaços tipicamente privados e reificantes da produção, ainda que ocupados e geridos pelos trabalhadores, porém regidos pelo paradigma da produção e a filosofia da consciência, como as FRs, são postos em questão pelo paradigma da intercompreensão, por um mundo da vida que tece as existências em formas de vida concretas e vinculadas pela mediação comunicativa da linguagem. As relações eticamente neutralizadas pelos meios (dinheiro e poder) que perpassam



os subsistemas do capital e do Estado, condicionadores das FRs, atingem diretamente o sujeito-trabalhador, estrangeiro em sua própria linguagem-mundo, subsumida e dissimulada pelas relações não linguísticas dos meios-desmunda-
neizados.

A mudança para a sociedade da comunicação, proposta por Habermas, busca reconciliar, não centralmente o trabalhador, mas o estatuto ontológico da linguagem que configura o humano, isto é, a eticidade discursiva de ser-comos-outros. Por essa mudança passa a racionalidade comunicativa; através dessa razão situada no mundo (objetivo, social e subjetivo) o sujeito (intersubjetivo) pode questionar o estado atual de intransparência, da colonização do mundo da vida e pretender emancipar-se para possibilidades de concretas de uma vida melhor, certamente em sociedade.

O conteúdo utópico da sociedade da comunicação se reduz aos aspectos formais de uma intersubjetividade intacta. A expressão 'situação lingüística ideal' ainda engana tanto quanto sugere uma forma concreta de vida. O que se deixa discernir normativamente são condições necessárias, embora gerais, para uma práxis comunicativa cotidiana e para um processo de formação discursiva da vontade [intrínseca às esferas públicas autônomas], as quais poderiam criar as condições para os próprios participantes realizarem – segundo necessidades e ideias próprias, e por iniciativa própria – possibilidades concretas de uma vida melhor e menos ameaçada. Seja como for, pretensão é o utopismo da confusão de uma desenvolvidíssima infra-estrutura comunicativa de formas de vida possíveis com uma determinada totalidade que aparece no singular como vida bem-sucedida. (HABERMAS, 1987, p. 114)

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Medios sin fin**: notas sobre la política. Valencia: Pré-textos, 2001.

BANNELL, R. I. Pragmatismo, verdade e justificação: processos de aprendizagem na obra recente de Jürgen Habermas. In: SIEBENEICHLER, Flávio Beno. (Org.). **Direito, moral, política e religião nas sociedades pluralistas**: entre Apel e Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006, v. 1, p. 39-60.

FARIA, Maurício Sardá; DAGNINO, Renato. Apresentação. NOVAES, Henrique T. **O fetiche da tecnologia**: a experiência das fábricas recuperadas. São Paulo: Expressão popular, 2010.

FOLLIS, Massimo. Autogestão. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G.

(Orgs.) **Dicionário de política**. 6. ed. Brasília: Unb, 1994. p. 74-81. v. 1.

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade: e outros escritos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionario Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

GONZÁLEZ DE GÓMEZ, Maria N. Informação, conhecimento e poder: do ponto de vista das relações entre política, economia e linguagem. In: MACIEL, Maria Lucia; ALBAGLI, Sarita (Orgs.). **Informação, conhecimento e poder: mudança tecnológica e inovação social**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011. p. 183-210.

_____. Habermas, informação e argumentação. In: **O pensamento vivo de Habermas: uma visão interdisciplinar**. In: PINZANI, Alessandro, LIMA, Clóvis M. de, DUTRA, Delamar V. (Coord.). Florianópolis: NEFIPO - UFSC, 2009. p. 115-139.

GORZ, A. **O imaterial: conhecimento, valor e capital**. São Paulo: Annablume, 2005.

GUTIERREZ, G.L. Autogestão e condições modernas de produção: notas para discussão. **Revista de Administração**. v. 21, p. 9-18, jul/set 1986.

_____. Autogestão, novas experiências e velhos problemas. In: VIEITEZ, C. G. (org). **A empresa sem patrão**. Marília: UNESP, 1997.

HABERMAS, J. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 18, p. 103-114, 1987.

_____. **Diagnóstico do tempo: seis ensaios**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. **Discurso filosófico da modernidade**. Lisboa: Dom Quixote, 1990.

_____. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

_____. **O pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Teoria do agir comunicativo I: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

_____. **Teoria do agir comunicativo II: sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

_____. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos.** São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

LIMA, Jacob. Reestruturação industrial, desemprego e autogestão: as cooperativas do vale dos sinos. **Revista Sociologias.** Porto Alegre, ano 10, n. 19, p. 212-249, jan/jun 2008.

LUCKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social.** São Paulo: Boitempo, 2010.

MARAZZI, Christian. **O lugar das meias: a virada linguística da economia e seus efeitos na política.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MARTINS, L. H. S. Autogestão, sua atualidade, suas dificuldades. In: VIEITEZ, C. G. (org.) **A empresa sem patrão.** Marília: Unesp, 1997.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

NOVAES, Henrique T. **O fetiche da tecnologia: a experiência das fábricas recuperadas.** São Paulo: Expressão popular, 2010.

PINZANI, Alessandro. **Habermas.** Porto Alegre: Artmed, 2009.

SUPEK, Rudi. Autogestão. OUTHWAITE, William et al (Orgs.). **Dicionário do pensamento social do Século XX.** Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1996. p. 33-36.

VIZEU, F. Ação comunicativa e estudos organizacionais. **RAE,** São Paulo: Unicenp v. 45, n. 4, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.