



CRISE E SUBJETIVIDADE: POR UM “PERFIL FILOSÓFICO-POLÍTICO” DE JÜRGEN HABERMAS (DA ATUALIDADE AOS ANOS 1970 E DE VOLTA)

Arthur Grupillo
Doutor em Filosofia
Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS)

RESUMO: O propósito do artigo é traçar um perfil filosófico-político de Jürgen Habermas, tendo em vista a aparente obsolescência do seu pensamento num momento em que a teoria crítica da sociedade se volta para os afetos e para a política identitária de reconhecimento. Partindo dos problemas ligados aos limites das intervenções do Estado na economia, *Crise de legitimação no capitalismo tardio*, obra de 1973, mostra uma atualidade surpreendente, diante da recente crise política da Europa e em outros países, como o Brasil. A obra apresenta, a partir de seu original conceito de crise, um potencial analítico que poderia complementar a fisionomia eminentemente moral-filosófica que o pensamento de Habermas ganhou desde a década de 1980 até suas formulações mais recentes.

PALAVRAS-CHAVE: crise, capitalismo, política, Habermas, limites da racionalidade.

ABSTRACT: The purpose of this article is to outline a philosophical-political profile of Jürgen Habermas, since his thought seems forgotten in a moment in which critical theory emphasizes questions of political affects and identity politics of recognition. Starting from problems linked to the limits of the State interventions in economy, the work of 1973, *Legitimation Crisis*, shows a surprising contemporary relevance, given the current financial and political crisis in Europe as well as in other countries, such as Brazil. The book presents, from its original concept of crisis, an analytical potential capable of complementing the mostly moral-philosophical physiognomy of Habermas's thought since the 80s until his most recent formulations.

KEYWORDS: crisis, capitalism, politics, Habermas, limits of rationality.

Introdução

A atual crise política da Europa, e também do Brasil, trouxe novamente à tona preocupações da teoria social da década de 1970, num sentido bastante específico. O projeto de unidade europeia está praticamente em frangalhos, ameaçado pelos movimentos nacionalistas crescentes. No Brasil, por outro lado, a polarização política invadiu a esfera jurídica de modo a não ser ainda possível, acreditamos, uma interpretação clara dos acontecimentos, ameaçando a própria unidade nacional e a ordem democrática. Há alguns anos, quando este cenário já mostrava seus primeiros sinais, em torno da crise econômica de 2008 – que atingiu mais a Europa do que o Brasil – Jürgen Habermas lançava suas manifestações na imprensa, também francesa e inglesa, e deixava patente qual seria o tom de sua resposta, articulada no livro *Zur Verfassung Europas [Sobre a Constituição da Europa]*, de 2011, que nada trouxe de novo ao diagnóstico da época. Pelo contrário, ele estaria insistindo, como já o teria feito antes, no discurso algo diplomático da constitucionalização do direito internacional, em torno de um ideal, a constituição da Europa, em detrimento da interpretação não menos urgente dos conflitos concretos que poderiam miná-lo.

Vandenbergh (2011, p.90) enfatizava sua suspeita, já anterior, no sentido contrário, a saber, que “um retorno para uma investigação do capitalismo *tout court*” seria oportuna. Isto significaria, quanto a Habermas, um retorno a *Crise de legitimação no capitalismo tardio*, de 1973. Neste contexto, é possível que a teoria social e a investigação do capitalismo tenha, ao longo do percurso de Habermas, dado lugar a uma formulação eminentemente moral-filosófica, de matriz (neo)kantiana.¹ De grande valia seria, portanto, um “perfil filosófico-político” de Habermas, bem ao gosto dos que ele mesmo traçou de Adorno, Marcuse, Benjamin, e tantos outros (Cf. HABERMAS, 1984d), com especial interesse pela recuperação do conteúdo conceitual que orientou seu pensamento à medida que tais perfis eram traçados, isto é, enquanto ainda se mostravam mais nítidas, para ele, as interpenetrações entre filosofia e política, teoria e práxis, conhecimento e interesse, e assim por diante.

¹ Ainda em março de 2012, no mesmo seguimento, fazia-se em Wuppertal uma reunião em torno do tema “Habermas und der historische Materialismus”, onde o próprio Habermas comentou as interseções entre filosofia e teoria social em sua obra.

O pano de fundo para apresentar, anos depois, um perfil filosófico-político de Habermas é que a atual crise, supomos, é um desdobramento da primeira e que, portanto, hoje grassa uma hipertrofia da interpretação dos conflitos concretos em detrimento de um ideal. Daí a utilidade de pensar o itinerário do filósofo como crítica de semelhantes guinadas na história do pensamento que, no afã de responder ao tempo presente e voltar-se para o futuro, não raro incorre em equívocos do passado.

Crise, subjetividade e natureza: Habermas entre a filosofia e as ciências empíricas

Não se trata, desde logo, de uma reconstituição do itinerário intelectual de Habermas se não na medida em que ganha relevo a imagem de um projeto filosófico contra um pano de fundo político contrastante. Por exemplo, parte do diálogo com Heidegger, que poderia remontar até sua tese de doutorado, de 1954, sobre a Filosofia das Idades do Mundo de Schelling, pode ser um desvio longo demais, mas que, mesmo enquanto fato exterior, encobre uma conexão interna (HABERMAS, 1971, p.171 *et seq*).² Num ensaio feito por ocasião da publicação tardia do curso de Heidegger sobre a *Introdução à Metafísica*, em 1953, apenas um ano antes de seu doutoramento, Habermas escreve que o filósofo “nos ocupa aqui não como filósofo, mas em sua irradiação política” (HABERMAS, 1984c, p.65) e este será praticamente o único tom do diálogo unidirecional entre os dois. Mesmo depois de concessões recentes (Cf. HABERMAS, 1999, p.50-1; 2005, p.28-9), inspiradas principalmente pelo trabalho de Cristina Lafont (1994), Habermas nunca conseguiu estabelecer um vínculo conceitual satisfatório entre os aspectos filosóficos e políticos deste debate, mas, como sugere também em relação a Walter Benjamin, parece limitar-se à indicação de que a violência revolucionária “reveste, por assim dizer, com as insígnias da práxis, o ato [hermenêutico] de interpretação” (HABERMAS, 1984g, p.370). Simplesmente Heidegger – e de algum modo Benjamin – exerceria no âmbito do pensamento uma violência análoga à que o ato revolucionário comete na práxis. É digno de reflexão se o fato mesmo desta carência de um tratamento filosófico profundo, por si só, não pode ser

² Talvez só no contexto de sua recente filosofia da religião é que o retorno a Schelling se torne realmente imprescindível, já que extrapola o nível de uma racionalização moral do discurso religioso, no sentido de Kant, para o de um núcleo opaco da própria da fé. Cf. FREMSTEDAL, Roe. Critical Remarks on ‘Religion in the Public Sphere’ – Habermas between Kant and Kierkegaard. *Etikki i praksis. Nordic Journal of Applied Ethics*, 2009, 3 (1), pp.27-37.

de excelente significado filosófico. Para Habermas, não há que se discutir a “genialidade” de um filósofo como Heidegger; apenas quando o genial “tem como consequência a destruição política, também entra em seu direito a crítica no seu papel de vigilante público” (HABERMAS, 1984c, p.65). Se atentarmos para o fato de que Habermas compreendia, na tradição da teoria crítica da sociedade, a filosofia como um elemento reflexivo da atividade social, que ingenuamente “já não pode entender-se como filosofia” (HABERMAS, 1984a, p.31), uma vez entendida como crítica – eis o paradoxo – talvez se compreenda melhor essa recusa de Heidegger, cuja pertinência política se autonomiza em relação à sua correção filosófica.

Com efeito, é exatamente essa noção de crítica que se distingue – e também constitui uma crítica – da crítica que Habermas buscou fundamentar numa concepção alargada de racionalidade, cujo projeto só começa a se esboçar claramente na década de 1970. Neste contexto, pode-se discernir uma determinada constelação básica, composta, sobretudo, por ensaios capitais de diálogo com a tradição da teoria crítica da sociedade, publicados no volume *Perfis filosófico-políticos*, e que, não por acaso, gravitam em torno da obra de Habermas mais influente deste período, *Crise de legitimação no capitalismo tardio*.

Os “*Perfis*” tiveram uma edição ampliada que é de grande importância teórica. Entre três dos ensaios mais relevantes, por constituírem, como já dito, um diálogo com os representantes mais eminentes da teoria crítica, apenas um, sobre Adorno, de 1969, apareceu na primeira edição, que data de 1971 (Cf. HABERMAS, 1984f). Os demais só foram anexados quase uma década depois. A importância teórica deste acréscimo reside no fato de ter sido feita a uma obra construída ao longo da vida estudantil de Habermas, e que além de se limitar à “influência política” de filósofos alemães, exemplifica um “tipo de pensamento” que “experimentou uma espécie de afloração tardia durante os anos cinquenta e sessenta na República Federal da Alemanha e que agora entra em seu final” (HABERMAS, 1984d, p.14). Ou seja, o estilo filosófico daqueles escritos chegava ao seu declínio no momento em que a primeira edição dos *perfis* era publicada, em 1971. O ensaio de 1972, sobre Benjamin, já citado, e o de 1973, sobre Marcuse (HABERMAS, 1984b), entre outros, assinalam uma mudança de tom, que deixa entrever notas dissonantes. Talvez ela seja o emblema do trabalho filosófico de Habermas dos anos 1970, nem tanto mais no espírito da interpretação histórico-política dos mandarins alemães, nem ainda bastante amadurecida conceitualmente. Enquanto

uma parte dela apresenta aspectos de um projeto filosófico novo, a outra o compreende como herdeiro de uma determinada tradição. Esta constelação dissonante passaria quase incompreensível, se não fosse pela presença de um motivo condutor.

Embora todo o vocabulário marxista, *Crise de legitimação* objetiva defender a tese de que uma determinada lógica interna no desenvolvimento das forças produtivas encontra limites, de diferentes origens, à realização de seus valores-meta. Isso valeria como explicação para os rumos tomados pelo capitalismo avançado, e contrariaria a re-tradução sociológica, tal como estabelecida por Marx, da teoria da acumulação do capital em termos de teoria de classes, e que levava a hipóteses sobre a resolução de contradições. Por isso, Habermas introduz, no âmbito conceitual, uma perspectiva externa ao sistema social, que só seria acessível empiricamente, e que possui paralelos tanto no conceito médico quanto no conceito estético de crise, herdado da tragédia clássica. Esta obra principal dispõe claramente, pela primeira vez, o pensamento de Habermas como resposta a um quadro patológico da sociedade moderna. Ele precisa explicar porque o capitalismo se estabiliza, mediante a intervenção do Estado, sobre suas próprias contradições, ao invés de resolvê-las. Para isso, substitui o conceito de uma sociedade superdimensionada por um conceito de sistema social, mas que, por sua vez, também se distingue de um conceito estrito de sistema, pois se encontra em relação com a natureza externa e interna. Assim, Habermas visa esclarecer porque a lógica interna da evolução social sofre desvios e esbarra em limites. Não é surpreendente, portanto, que seja uma obra extremamente sensível a contingências e a muito custo procure uma organização conceitual sistemática, cuja configuração só apareceria, a despeito destes pressupostos, também uma década mais tarde.

Uma nova teoria da crise não é visada. Contudo, é pretendido que o conceito sistêmico de crises ou “contradições”, oriundo do marxismo clássico, deve ser revisto na seguinte direção. Para Hegel e Marx, conflitos sociais seriam apenas a forma aparente, o lado empírico de uma contradição lógica fundamental. Mas não se pode falar em lógica, aqui, no sentido que é dado, por exemplo, à contradição entre proposições declarativas. Se o objetivo é localizar contradições entre interesses, normas de ação, etc., que ocorrem numa determinada formação social, “a lógica que poderia justificar falar em “contradições sociais” teria, portanto, de ser uma lógica do uso de conteúdos proposicionais no discurso e na ação”, o que significa dizer que “teria de ser

uma pragmática universal em vez de uma lógica” (HABERMAS, 1973, p.44).³ Com esta revisão, um aspecto fundamental dos conceitos médico e estético de crise é recuperado, que em parte se perdera nas teorias evolucionistas do século XIX, através da filosofia da história do século XVIII, e que deveria ser de importância decisiva num conceito científico-social de crise útil no estado atual das ciências da sociedade. Ele leva em conta, obviamente, o fenômeno empírico não apenas como reflexo de contradições lógicas e, em seguida, admite que a subjetividade envolvida no processo de crise pode ou não, tendo em vista circunstâncias e limites, recobrar sua identidade.

Uma doença contagiosa, por exemplo, é contraída através de influências externas ao organismo; e os desvios do organismo afetado diante desta situação-meta – o estado normal saudável – pode ser observado e medido com a ajuda de parâmetros empíricos. (...) Contudo, não falaremos de uma crise, quando for medicamente uma questão de vida e de morte, se for apenas assunto de um processo objetivo visto de fora, se o paciente não estiver também envolvido subjetivamente neste processo (HABERMAS, 1973, p.9).

Na tragédia clássica, segundo Habermas, isto se torna ainda mais claro. Os personagens trágicos estão aptos a recuperar sua liberdade, derrubando o poder do mito, embora a contradição se expresse no destino catastrófico. De qualquer modo, quando falamos em crise, queremos apontar, ao mesmo tempo, tanto um desdobramento objetivo, isto é, normativo, quanto um movimento de libertação subjetiva, que é interpretado como superação da crise. Mais do que em qualquer outro âmbito, é importante para a compreensão do capitalismo avançado que a lógica do conflito seja falível, e em última instância acessível apenas enquanto hipóteses a serem empiricamente testadas. Vejamos rapidamente dois exemplos.

Há algum tempo, afirma Habermas, o Estado tem de cumprir funções que não se restringem aos pré-requisitos de existência do modo de produção, isto é, as instituições básicas da propriedade e da liberdade de contrato – como no capitalismo liberal – nem são derivadas do movimento imanente do capital. Uma dessas funções é elevar a produtividade do trabalho, conseqüentemente da mais-valia, através da qualificação educacional. Se interpretarmos o trabalho reflexivo como trabalho improdutivo, no sentido de Marx, “a específica função deste trabalho para o processo de realização é

³ Esta tese é desenvolvida também em HABERMAS, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

subestimada” (HABERMAS, 1973, p.81), pois só indiretamente o trabalho reflexivo é investido produtivamente, mediante o capital que é pago como renda a cientistas, engenheiros, professores, etc.

Essa reflexão mostra, em primeiro lugar, que as categorias clássicas fundamentais da teoria do valor são insuficientes para a análise da política governamental em educação, tecnologia e ciência. Também mostra que é uma questão empírica se a nova forma de produção da mais-valia pode compensar a queda tendencial na taxa de lucro, isto é, se pode operar contra crises econômicas (HABERMAS, 1973, 82).

Outra dessas funções é a delegação de poder legítimo a associações de empresas e sindicatos para organizar quase que politicamente os salários, erodindo o “mercado de trabalho”. No âmbito da tradicional teoria do valor, é preciso reconhecer, também é possível fixar politicamente o preço de uma mercadoria. Porém, a força de trabalho é a unidade de medida do valor de cálculo para todas as outras mercadorias. A partir de que medida, portanto, associações e sindicatos fixam salários?⁴ O problema obriga a verificar o fenômeno sob um ponto de vista empírico, a fim de saber se a estratégia conduz a um efeito estabilizador ou crítico, e não partir de uma definição substancial de salário médio, por exemplo, incapaz de explicar se o êxito unicamente econômico se deve à transferência da contradição para setores mais desorganizados da classe trabalhadora:

Sem dúvida, alguém pode apegar-se a uma estratégia dogmática conceitual e equacionar, por definição, o salário médio com os custos de reprodução da força de trabalho. Mas ao agir assim, prejudica num nível analítico a (sem dúvida) questão empiricamente substancial de saber se em nível de classe, organizada politicamente através da sindicalização, talvez tenha tido um efeito estabilizador apenas porque teve êxito num sentido econômico e alterou visivelmente a taxa de exploração em favor das partes mais bem organizadas da classe operária (HABERMAS, 1973, p.83).

Em resumo, se o Estado passa a interferir na orientação das relações de produção, ou se ele é apenas um órgão ativo inconsciente das leis econômicas, é difícil

⁴ Habermas lembra que Marx mencionava como elementos históricos e morais podem influir na determinação do valor da mercadoria “força de trabalho”. Cf. HABERMAS, 1973, p.83 (Nota)

de provar apenas com um modelo filosófico. Se o fenômeno do capitalismo avançado constitui um controle das crises econômicas ou apenas o seu deslocamento temporário para o sistema político é, no fim das contas, uma questão empírica. Habermas pressupõe apenas uma “limitada capacidade de planejamento” (1973, p.87).⁵ Se isto é suficiente, depende de um complexo de fatores, tais como a possibilidade da racionalidade burocrática atender às demandas do mercado (crise de racionalidade), de manter a lealdade das massas (crise de legitimação) e de satisfazer necessidades renovadas (crise de motivação).

As atividades contraditórias que o Estado é obrigado a cumprir levam a um dilema político, na forma de um inevitável déficit de racionalidade. Irrumpem, neste contexto, os dilemas sobre os quais o projeto filosófico de Habermas, daqui em diante, tentará se equilibrar. Pois não são atividades contraditórias em sentido estrito, mas apenas na medida em que as tendências de crise não se estabilizam sobre uma racionalidade organizacional. Se esta racionalidade, por sua vez, é fundada na formação democrática da vontade, na qual se fundam os acordos políticos, não se pode dizer, a priori, isto é, a partir de fundamentos lógicos, que não seja capaz de generalizar interesses.

Inclino-me a pressupor que nem *todo* incrementalismo – isto é, cada tipo de planejamento limitado aos horizontes a médio prazo e sensível aos impulsos externos – reflete *eo ipso* o déficit de racionalidade de uma administração sobrecarregada. Alguém pode, em qualquer caso, acrescentar fundamentos lógicos aos limites para a racionalidade de prevenção, que tiver de investigar a *capacidade de compromisso* dos interesses, sem estar apto de antemão a trazer ao público a discussão da *capacidade de generalização* desses interesses (HABERMAS, 1973, p.93-4).⁶

Já Hegel sabia que estabelecer limites lógicos significa ao mesmo tempo ultrapassá-los. Limites são tão inevitáveis quanto imprevisíveis. Caracterizam, melhor dizendo, “condições limitantes” ou “corpos estranhos” no interior do sistema que, diante

⁵ E nisso reside exatamente a crise: “Emergem os imperativos mutuamente contraditórios de expandir a capacidade de planejamento do Estado, com o objetivo do lucro capitalista coletivo e, contudo, bloqueando exatamente essa expansão, que ameaçaria a continuação da existência do capitalismo” (HABERMAS, 1973, p.89-90).

⁶ Neste sentido, acordos políticos e empresariais de alto nível não tomam a forma de um agir estratégico, guiado por ações individuais racionais – como, por exemplo, na teoria dos jogos – mas precisam adotar padrões políticos de avaliação e decisão. Apenas assim a crise de racionalidade não recai nos teoremas da crise econômica.

destas condições, se encontram como que em uma “margem de manobra” [*Manövrierspielraum*] (HABERMAS, 1973, p.95 *et seq.*).⁷ Isto retira da situação o estatuto puro e simples de uma crise de racionalidade. Apenas a administração falha, ao tentar organizar imperativos incompatíveis, em manter a lealdade das massas e satisfazer necessidades renovadas.

Na medida em que estes fenômenos levam de fato a impasses relacionados com crises, trata-se não de déficits na racionalidade do planejamento e sim de consequências de situações motivacionais inadaptáveis: a administração não é apta a motivar seus sócios a cooperar. Falando grosseiramente, o capitalismo avançado não necessita sofrer danos quando os meios de controle, através de estímulos externos, falharam em certas esferas de comportamento, nas quais previamente funcionaram. (...) Mas esta predição não pode ser deduzida de um afastamento da racionalidade da administração e sim, no melhor dos casos, do afastamento de motivações necessárias ao sistema (HABERMAS, 1973, p.96).⁸

Essas condições limitantes, às quais se devem tanto as crises quanto as esperanças de superação, são, obviamente, atribuídas aos componentes não normativos do sistema social, o que por si só caracteriza uma estrutura híbrida, destinada a evitar as fraquezas de uma estratégia conceitual aprisionada ao conceito de sistema, mas que, “entretanto”, reconhece Habermas, “produz uma dicotomia entre estruturas normativas e condições materiais limitantes” (HABERMAS, 1973, p.16-7). O problema consiste, então, em demonstrar sua interconexão (HABERMAS, 1973, p.14).

Sob os imperativos de crescimento do capitalismo avançado, a sociedade mundial conseguiu se desdobrar de tal forma que seus limites são transferidos para longe e constantemente deslocados, a fim de manter um equilíbrio instável. Deste modo, as crises não podem ser vistas como específicas ao sistema, “embora as possibilidades de lidar com crises sejam especificamente limitadas pelo sistema” (HABERMAS, 1973, p.61). Estes limites são analisados a partir de um conceito duplo de natureza.

⁷ Em fidelidade à metáfora médica, as patologias sociais são interpretadas como “contaminações” e não como contradições lógicas internas. Por outro lado, a metáfora, por assim dizer, náutica, da margem de manobra, coloca em evidência a relação com condições limitantes. Em resumo, trata-se, aqui, da procura por um modelo não dialético, extremamente sensível a contingências.

⁸ Daí o papel fundamental, poderíamos completar atualizando o problema, dos movimentos de protesto contra medidas estatais de equilíbrio financeiro, quando estas se tornam demasiadamente austeras. Mas os movimentos sociais entram na análise como condições limitantes a serem empiricamente verificadas, mediante hipóteses.

Os distúrbios do “equilíbrio ecológico” mostraram, pela primeira vez, naquela fase do capitalismo, em torno da década de 1970, a possibilidade de um limite intransponível do crescimento econômico. Mas este é remetido, de novo, a hipóteses empíricas, dificilmente comprováveis, sobre o crescimento populacional, a capacidade terrestre de absorver poluentes e a possibilidade de tecnologias em substituir e renovar matérias-primas. Apesar de tudo, uma alteridade enfática parece se impor, pois, não obstante a expansão do controle sobre a *natureza externa*, o crescimento exponencial “deve algum dia chocar-se contra os limites da capacidade biológica do ambiente” (HABERMAS, 1973, p.63). Em todo caso, este permanece mais palpável do que o limite imposto pelo “equilíbrio antropológico”, que governa as relações do sistema social com a *natureza interna*. Entre os custos do imperativo de crescimento, encontra-se também a crescente “violação dos requisitos quanto à consistência do sistema da personalidade”, o que só pode ser ultrapassado “ao preço da alteração da identidade sociocultural dos sistemas sociais” (HABERMAS, 1973, p.61). Aqui reside, acreditamos, a possível contribuição de Habermas ao debate atual sobre os afetos políticos. Pois há que se pensar a *natureza interna* sob dois enfoques inteiramente distintos. De um lado, sob o enfoque universalista da dignidade humana, conforme o ensaio *Sobre a Constituição da Europa*, quase 40 anos depois (HABERMAS, 2011). De outro, como autoexpressão histórica de uma natureza interna em reação, que ameaça a identidade dos sistemas socioculturais da mesma maneira. Sob o primeiro enfoque, a dignidade é um limite do sistema social que diz respeito tanto ao equilíbrio objetivo dos sistemas quanto à subjetividade envolvida na crise; sob o segundo, a subjetividade ou natureza interna reage a favor do desequilíbrio antropológico, deslocando a crise para dentro do sistema da personalidade. No primeiro caso, temos um limite que a subjetividade envolvida no processo de crise impõe ao sistema social, e que Habermas designou como “a dignidade do ser humano”, de vínculos universalistas; no segundo, temos aquele caso específico de uma personalidade que se efetiva por expressão particular, seja como expressivismo individual ou de grupo. É preciso identificar os casos em que a demanda por equilíbrio antropológico é demanda por dignidade e quando é demanda por um desequilíbrio em sentido oposto.⁹ O perigo no qual

⁹ Um excelente mapa conceitual para compreender esta diferença, e que se assemelha às mesmas construções posteriores de Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*, é o livro de Charles Taylor *As Fontes do Self*. Taylor designa por “hiperbem” o valor absoluto que dá sentido à existência de um indivíduo, e que varia de pessoa para pessoa. A expressão da natureza interna constitui para alguns o paradigma de sua identidade, que tem então sua sede no espaço afetivo e não na dignidade moral. Ter de

Habermas parece se concentrar em 2011, a saber, o da autodestruição das relações internacionais, que remetem aos limites impostos por um conceito de Estado fundado nacionalmente, remete sem dúvida às questões de crise de motivação e lealdade das massas, isto é, às questões do equilíbrio entre sistema social e sistema da personalidade de que se ocupava em 1973.

Segundo ele, entretanto, em contraste com a socialização da natureza externa, esta barreira não é absoluta. Trata-se menos de uma tese filosófica a respeito dos limites de integração da natureza interna do que do simples reconhecimento da insuficiência dos métodos que possuímos para identificá-los. “Duvido”, acrescenta o filósofo, “que seja possível identificar quaisquer constantes psicológicas na natureza humana, que limitem o processo de socialização por dentro” (HABERMAS, 1973, p.64).¹⁰ Estas dificuldades revelam a dupla função do sistema sociocultural e seu “resíduo de tradição”. Em primeiro lugar, diante da ausência de uma lógica estritamente evolutiva, no âmbito filosófico, apenas o sistema sociocultural pode prover as ciências sociais de hipóteses a respeito dos limites do sistema, do resíduo de subjetividade e de necessidades reais que conservam sua identidade, isto é, que demarcam a *área de tolerância* [*Toleranzbereich*] na qual se mantém a perspectiva de uma superação da crise, em contraste com a mera morte ou alteração da identidade do sistema.¹¹ Em segundo lugar, apenas esse mesmo sistema sociocultural pode motivar os membros da sociedade, através de interpretações convincentes ligadas à tradição, a legitimar decisões no âmbito do sistema. A primeira dessas funções diz respeito à problemática da lógica das ciências sociais, a segunda, da lógica da formação democrática da vontade, isto é, da estrutura comunicativa da ação.

Se abdicarmos desses limites, as hipóteses empíricas darão lugar a uma perspectiva sistêmica autorreguladora, e a necessidade de legitimação, a uma

ocupar-se com sua própria expressão pessoal e bem-estar afetivo passa a ser um imperativo, em detrimento da própria liberdade e dignidade, sua e dos demais (Cf. TAYLOR, 2001). A recusa de categorias universalistas em questões de política identitária é particularmente digna de nota e explica, em parte, o abandono de conceitos habermasianos na teoria política recente. O objetivo do presente artigo é, parcialmente, mostrar que há em Habermas uma sensibilidade à concretude dos fenômenos sem perder de vista a idealidade do equilíbrio social em última instância.

¹⁰ De alguma forma, isso não difere muito das hipóteses empíricas sobre os limites ecológicos, mas a diferença existe, se pensarmos na distinção ontológica entre os mundos externo e interno, que Habermas só conceberia mais tarde, também na *Teoria da Ação Comunicativa*. Não é difícil conceder a premissa de que a socialização do indivíduo, sobretudo no que diz respeito ao corpo, frequentemente encontra limites igualmente intransponíveis.

¹¹ Habermas se vale também da expressão ‘limiar de tolerância’ [*Toleranzschwelle*] (HABERMAS, 1973, p.90).

perspectiva reflexiva intensificada, como no caso de Hegel e de Luhmann (HABERMAS, 1973, p.65; p.173 *et seq*). Assim, podemos também entender porque o conceito posterior de mundo da vida, enquanto oposto ao sistema, fora, neste contexto, curiosamente analisado a partir do conceito de natureza. Com efeito, tudo que diz respeito às naturezas interna e externa, enquanto limites do sistema social, só pode ser pensado hermeneuticamente, como hipóteses a serem empiricamente testadas. Isto cumpre uma função *para e na* reflexão de Habermas, quer dizer, trata-se de um pressuposto metodológico científico introjetado como elemento de sua concepção filosófica.

Em *A lógica das ciências sociais*, publicado inicialmente como suplemento da *Philosophischen Rundschau*, em 1967, e separadamente em 1970 – portanto paralelamente aos textos aqui trabalhados – Habermas adverte que “as ciências sociais precisam equilibrar os modos de procedimento heterogêneos, as metas e os pressupostos das ciências da natureza e da cultura” (HABERMAS, 2009, p.22). Uma interpretação da crise de legitimidade no capitalismo avançado que não se restringe à descrição de um processo objetivo visto de fora também assume o papel – crítico-comunicativo – de promover a restauração da saúde social.

A interpretação urgente que se estende até a inserção de meios técnicos no mundo da vida social precisa realizar as duas coisas ao mesmo tempo: ela precisa *analisar* as condições objetivas de uma situação; as técnicas disponíveis e factíveis, assim como as instituições existentes e os interesses efetivos, e, ao mesmo tempo, *interpretá-los* no âmbito de uma autocompreensão de grupos sociais determinada pela tradição. Por isto, vejo uma conexão entre esse problema da tradução racionalmente obrigatória de um conhecimento técnico em uma consciência prática e as condições metodológicas de possibilidade de uma ciência social que integre o procedimento analítico e o hermenêutico (HABERMAS, 2009, p.37).

Esta problemática deve nos conduzir ao complicado entrelaçamento que se dá, em teoria da ação, entre motivação, compreensão e crítica; e, por fim, à função da arte e, posteriormente, da religião, como potenciais semânticos remanescentes da tradição na cultura burguesa.

Crise, subjetividade e interpretação: o consolo ambíguo da arte

É de fato interessante que as condições metodológicas de possibilidade de uma ciência social constituam, ao mesmo tempo, condições de solução ao problema de legitimação no capitalismo tardio, na medida em que ambas dependem da possibilidade de uma conceituação racional da motivação; a primeira, no que diz respeito à compreensão do significado de uma ação social em geral e na formulação de hipóteses extra-sistêmicas; a segunda, na formulação de uma técnica social que leve em conta o potencial de significado das ações e garanta o equilíbrio com o que escapa ao sistema, superando a crise ao invés de deslocá-la. Este duplo problema deriva basicamente da circunstância de que: “*Não há produção administrativa de significados*” (HABERMAS, 1973, p.99).¹² Pertencem ao mesmo nível de reflexão as circunstâncias de que “a compreensão motivacional dá o impulso para a imaginação que cria hipóteses” (HABERMAS, 2009, p.96) e de que “o sistema cultural é especialmente resistente ao controle administrativo” (HABERMAS, 1973, p.99).¹³

Uma ação com significado (social), como levantar e abrir a janela quando está calor, fazer algo gentil, etc., não pode ser explicada causalmente, mas apenas com o auxílio da tradução de intenções em linguagem empírica, no que “já se insere ao mesmo tempo na interpretação do observador uma pré-compreensão” (HABERMAS, 2009, p.106). Há uma conexão entre o “subjetivo” em geral, na problemática da motivação do agir, e o acesso hermenêutico aberto previamente, pois, em contraste com o caso-limite da ação estratégica, os motivos de uma ação dificilmente são acessíveis por “introspecção”, mas apenas intersubjetivamente (Cf. WELLMER, 1993). Mesmo um acesso por introspecção depende de uma familiaridade do observador com uma linguagem, isto é, ele deve ser capaz de falar e agir para formular hipóteses sobre o significado de uma ação (HABERMAS, 2009, p.107). No interior de um paradigma

¹² Em itálico no original.

¹³ Numa entrevista concedida em 1981, em que trata, entre outras coisas, dos déficits do conceito de verdade da antiga teoria crítica e sua relação com as ciências, Habermas formula esta questão de maneira surpreendentemente esclarecedora. Ele diz: “Quando alguém se envolve com linguagens teóricas, que são especializadas em questões de verdade num sentido estrito, então é preciso ver como se pode, no interior das ciências sociais, e ainda mais seriamente no interior da formação teórica filosófica, trazer à tona o âmbito da *experiência* [*Erfahrungsbereiche*] tanto do que é estético-expressivo quanto do moral-prático sem indefinições empíricas, isto é, sem com isso por em risco os pressupostos da descrição teórica. Este é o problema das *abordagens teóricas não positivistas nas ciências sociais*” (HABERMAS, 1985, p.175, em itálico no original). Isto pode ser resumido da seguinte maneira: como se pode trazer o âmbito próprio da *experiência*, estética e prático-moral, para as ciências humanas sem com isso prejudicar o primado da questão sobre a verdade.

linguístico, o subjetivo só é franqueado de modo hermenêutico.¹⁴ Além disso, constantemente o agir social, como ser gentil, por exemplo, implica apenas uma oportunidade de ser criativo, e possui uma significação tão aberta que “podemos em princípio imaginar um exemplo que não precise se assemelhar de nenhuma maneira óbvia a exemplos passados” (DANTO *apud* HABERMAS, 2009, p.60). Portanto, conclui Habermas, “a compreensão de motivações não é nenhum procedimento válido para a comprovação da pertinência empírica; ela pode, em todo caso, conduzir a hipóteses” (HABERMAS, 2009, p.95).¹⁵

Da mesma forma, a produção comercial de significados, enquanto estratégia administrativa de motivação, exaure a força normativa da sua validade. “A busca de legitimação se autoderrota, logo que o modo da procura é descoberto” (HABERMAS, 1973, p.99). Isto lembra o exemplo supremo de Kant, a respeito do hospedeiro jocoso que escondia atrás da moita um rapaz travesso, capaz de imitar o fascinante canto do rouxinol, para contentar seus hóspedes. “Tão logo, porém, a gente se dê conta de que se trata de fraude, ninguém suportará ouvir por longo tempo esse canto” (KANT, 1995, p.148; Ak 172). A tradição cultural possui suas próprias condições de reprodução, jamais imitadas por planejamento, mas apenas acessíveis com consciência hermenêutica. Somente uma apropriação crítica da tradição seria capaz de derrubar o seu caráter natural e ainda assim reter algo dela num nível reflexivo. “A peculiaridade da crítica consiste na sua dupla função; dissolver analiticamente, ou numa crítica da ideologia, pretensões de validade que não possam ser redimidas discursivamente; porém, ao mesmo tempo, liberta os potenciais semânticos da tradição” (HABERMAS, 1973, p.100). Neste contexto, Habermas remete a tese da dupla função da crítica a Albrecht Wellmer (1969, p.42 *et seq*) e a seu próprio ensaio sobre Benjamin (Cf. HABERMAS, 1984g).

Da parte do sistema político, ainda que valores de uso pudessem substituir o escasso recurso da “significação”, é possível que as demandas cresçam mais rápido que a quantidade disponível de valor (Cf. HONNETH, 2003). A problemática dessa suspeita

¹⁴ Isso invalida uma abordagem da natureza interna de cunho subjetivo-expressivista, da qual o próprio Habermas veio a desculpar-se, por ter sugerido algo semelhante em *Teoria da Ação Comunicativa* (Cf. HABERMAS, 1998, p.412)

¹⁵ Isto repõe a problemática algo simplória de um gesto “violento” associado ao ato de interpretação, tanto no diálogo de Habermas com Benjamin quanto com Heidegger. Mesmo assim, Habermas permanece politicamente desconfiado da importância dada a tais pré-compreensões, insistindo em que elas podem no máximo conduzir a hipóteses a serem empiricamente testadas. Mas as obras *Verdade e Justificação*, de 1999, e *Entre Naturalismo e Religião*, de 2005, tentarão levar a sério este problema como essencialmente filosófico, mantendo o direito, simplesmente prático, às suas consequências políticas.

– relacionada ao hedonismo consumista e à contracultura – de que o capitalismo gera necessidades que não pode satisfazer, coloca, por sua vez, o problema da necessidade e da ambiguidade do papel da arte.¹⁶ A conclusão, em resumo, é que não existem equivalentes funcionais para as tradições desgastadas, exceto o consolo, entre verdadeiro e enganoso, da arte:

Só a arte burguesa, que se tornou autônoma diante das demandas para emprego extrínseco à arte, tomou posições em favor das vítimas da racionalização burguesa. A arte burguesa tornou-se o refúgio de uma satisfação, mesmo se apenas virtual, daquelas necessidades que vieram a ser, como se fossem, ilegais no processo vital material da sociedade burguesa. Refiro-me aqui ao desejo de uma relação mimética com a natureza, à necessidade de vida em comum em solidariedade, fora do egoísmo grupal da família imediata. É o desejo de felicidade de uma experiência comunicativa isenta de imperativos de racionalidade de propósitos e dando margem à imaginação tanto quanto à espontaneidade. A arte burguesa, ao contrário da religião privatizada, da filosofia científica, da moralidade estratégico-utilitária, não assume as tarefas dos sistemas econômico e político. Em vez disso, coleciona necessidades residuais, que não podem encontrar satisfação dentro do “sistema de necessidades”. Pois, ao lado do universalismo moral, a arte e a estética (de Schiller a Marcuse), são ingredientes exclusivos montados dentro da ideologia burguesa (HABERMAS, 1973, p.110).

Conclusão

Penso que isto é já suficiente para esboçar um “perfil filosófico-político” de Habermas, pelo menos um perfil de curto alcance, em grande medida, como aqueles que ele mesmo traçou a respeito de Adorno, Marcuse e Benjamin, certamente com fins didáticos. Penso que Habermas é um filósofo que perdeu atualidade para uma geração avessa a categorias universalistas, mesmo que sejam categorias como as de uma subjetividade capaz de falar e agir e a dignidade a ela inerente. Entretanto, procurei mostrar que a obra de 1973, *Crise de legitimação no capitalismo tardio*, contém chaves de leitura importantes para um diagnóstico mais apurado da situação presente ou, em linhas gerais, para as relações entre crise e subjetividade, sobretudo em conexão com os afetos políticos, mas sem perder de vista um posicionamento crítico-universalista em

¹⁶ Este tema está bastante vinculado ao diálogo de Habermas com Marcuse. Cf. HABERMAS, 1984b.

relação a eles. Este perfil contém um “retorno” às preocupações da década de 1970 que incidem sobre a própria natureza do capitalismo, sobre o modo como a filosofia se apropria de um método hermenêutico das ciências sociais para resgatar seu próprio potencial crítico, e sobre os limites da racionalidade e sua dependência da tradição cultural, tanto na formulação de hipóteses interpretativas sobre a natureza quanto na motivação do agir. À luz da situação atual, é possível que muita coisa, aqui apenas ventilada, tivesse de ser aprofundada neste perfil, por exemplo, quanto à função dos movimentos sociais na formulação de hipóteses extra-sistêmicas sobre os limites da personalidade, ou, por outro lado, quanto à exclusividade da arte, em prejuízo das tradições religiosas, enquanto tesouro que guarda as riquezas perdidas das visões de mundo, unicamente com ajuda das quais um sistema social incapaz de se reproduzir por seus próprios meios pode ser suplementado. Mas pelo menos parece-nos que ele cumpre o propósito de mostrar a atualidade ainda possível de Habermas, como pensador atento às relações complexas entre sistema social e sistema da personalidade, por exemplo, consciente da importância ambígua da arte e da expressão subjetiva no equilíbrio social, e a racionalidade que distingue este equilíbrio de um deslocamento de crises qualquer.

REFERÊNCIAS

- HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- _____. “Dialektik der Rationalisierung”. In: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- _____. “Einleitung: Wozu noch Philosophie?”. In: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. 3. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984a.
- _____. “Gespräch mit Herbert Marcuse”. In: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. 3. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984b.
- _____. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 5ed.
- _____. “Martin Heidegger: Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahren 1935” In: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. 3. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984c.

_____. *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. 3. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984d.

_____. “Questions and Counterquestions (1985)”. In: *On the Pragmatics of Communication*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.

_____. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

_____. “Über Kunst und Revolution”. In: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. 3. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984e.

_____. “Urgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung”. In: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. 3. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984f.

_____. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

_____. “Walter Benjamin: Bewußtmachende oder rettende Kritik”. In: *Philosophisch-politische Profile*. Erweiterte Ausgabe. 3. Auf. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984g.

_____. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

_____. *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition: a political-philosophical Exchange*/Nancy Fraser and Axel Honneth. London: Verso, 2003.

JONAS, Hans. “Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus”. In: Axel Honneth/Hans Joas (Eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas’ »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

LAFONT, Cristina. *Sprache und Welterschließung. Zur linguistischen Wende der Hermeneutik Heideggers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

VANDENBERGHE, Frédéric. “Um Estado para o Cosmopolitismo”. In: *Novos Estudos Cebrap* 90, julho 2011, pp.85-101

WELLMER, Albrecht. “Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason (1985)”. In: *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.