

As concepções de totalidade de Marx, Weber e Habermas

Gláucia Campregher

Resumo:

A compreensão do real como uma totalidade de sentidos sempre foi muito cara a Hegel, permitindo a própria concretização do princípio lógico da contradição. Em Marx o modo mesmo como se dá essa concretização (sua materialização histórica) é que é o mais importante. Assim a totalidade é sempre um resultado, e mais: produzido pelo trabalho, e não só o trabalho do pensamento mas de todas as formas de trabalho. Mas sob a dominação do capital a realidade conhecida e experienciada pelos homens aparece completamente cindida (Weber); isso significa que toda tentativa de totalização é um equívoco (totalitário, inclusive)? Na “pós modernidade” a resposta a essa questão parece ser sim. E a resposta do materialismo histórico parece não existir, o que ocorre para nós por que seus “reformadores” (Habermas) não tem no trabalho a base de construção da “idéia” de totalidade.

Desde o início dos processos de abstração real¹ e universalização do trabalho levados a cabo pelo capital, seus desdobramentos em todas as esferas da vida (que inclui a própria percepção da vida como *dividida em esferas*), se fizeram notar das mais diferenciadas formas. Se de um lado a separação ou a autonomização da religião, da política, do direito, das ciências, das artes, etc., é uma realidade visível nas sociedades burguesas, de outro lado a história dessa divisão ainda é imersa em terreno bastante pantanoso. De fato, a qualidade de aparência dessa realidade não esgota sua dimensão essencial - aquela que nos conta o seu vir a ser -, mas a pesquisa em torno desse vir a ser ainda é pouco compreensiva da interação de seus aspectos materiais (ou objetivos) e seus aspectos epistemológicos (ou subjetivos).

Ao nosso ver, o que impede uma compreensão materialista da história da divisão das esferas é a fetichização da “totalidade” que a teria precedido. Uma fetichização que a postula ou em termos reais - o que leva a uma certa idealização das sociedades primitivas -, ou em termos racionais - o que leva a uma idealização do próprio conhecimento.

Uma compreensão materialista do vir a ser da autonomia das esferas - da economia,

¹ Vide FAUSTO, R. “Marx: lógica e política.” Ed. Brasiliense, 1987.

da política, da religião, do direito, etc. - significa, ao nosso ver, uma compreensão da forma de estruturação do modo de produção que não seja um mero pressuposto científico (*a lá* estruturalismo e suas leis sistêmicas², mas que diga respeito, isso sim, a uma idéia de totalidade real.

Assim, a discussão que fazemos aqui sobre a totalidade importa na medida em que possibilita identificar, na estrutura da mesma das sociedades, o trabalho como fator estruturante. Por sua vez, a identificação do trabalho como fator estruturante no capitalismo visa à compreensão, tanto do que há de racional na lógica do capital, como do que há de encantamento (de fetichização) na mesma. Finalmente, o trabalho abstrato mercantilizado pelo capital já mostrou, ao tempo de Marx, ser esse elemento estruturante, mas e hoje?

Após os movimentos mais recentes de substituição do trabalho vivo na produção industrial, de transformação do trabalho em “atividade” na produção de serviços (particularmente os de elevado conteúdo em conhecimento), de crise política da utopia de uma sociedade dos trabalhadores, e ainda após as críticas teóricas que, mesmo dentro de um campo comum, denunciaram desde a suposta redução marxiana de todas as formas de ação ao trabalho (Hanna Arendt), às limitações deste em relação aos poderes de uma ontologia da linguagem, poucos são os que ainda defendem o trabalho como elemento estruturante da totalidade. No espaço deste ensaio não nos dedicaremos a análise de todos esses movimentos³, mas tão somente nos cabe aqui apresentamos nossas críticas ao ponto de partida metodológico que predispõe importantes pensadores contra a percepção da realidade como uma totalidade estruturada material e não idealmente. Assim, nossa questão se resume, de fato, na questão de *qual* totalidade se trata.

Em primeiro lugar, é importante que coloquemos, desde já, nossa posição no que vem sendo chamada de uma “science war”, deflagrada pelas críticas dos “pós-modernos” àqueles que sustentariam, a despeito do fragmentarismo do mundo real, uma razão

² FAUSTO, R. “Dialética marxista e dialética hegeliana: a produção de mercadorias como circulação simples”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Apêndice)

³ Que realizamos em grande parte na nossa tese de doutoramento, CAMPREGHER, G. “Contribuição à crítica da economia política do não trabalho”. Unicamp, 2001.

universal, uma verdade absoluta, uma totalidade de sentidos, um discurso que, em suma, seria fundado em “metanarrativas legitimadoras”⁴. Nossa posição parte da consideração de que a filiação iluminista de Marx, transcendeu em muito à sua própria época, até porque ele não considerava aquele momento específico como o ápice de um processo histórico linear, traduzível em leis. A dialética que comporta o materialismo de Marx é aquela que reconhecendo que criamos a medida de nossos valores (com base no modo que criamos todas as coisas), reconhece também que *acreditar* neles, ao mesmo tempo em que possa parecer o mais *natural* a fazer, é também uma questão de disputa, de luta de classes. A razão de a classe dominada desconfiar da verdade da ideologia dominante é, para, Marx, menos uma questão de que existe uma medida absoluta para que possamos denunciar essa (in)verdade, do que das *faltas* dessa verdade que simplesmente não nos comporta a todos. Daí a fala ideológica não ser nunca de *todo falsa* mas ser sempre *parcial, na medida em que se diz toda*. Razão pela qual Marx não poderia concordar com Habermas na assertiva de que

“el problema que plantea la ‘incredulidad respecto a las metanarrativas’ es que el desenmascaramiento tiene sólo sentido si conservamos al menos un estándar para explicar la corrupción de *todos* los estándares razonables”⁵.

Se esse *stándar* for uma construção lógica tão somente, (e, do nosso ponto de vista, em Habermas, ele o é) valeria a crítica de um Lyotard, de que se trata de uma teoria a mais, dizendo-se mais verdadeira ao autolegitimar-se. Mas se o padrão fosse uma construção lógico-histórica, a crítica de Lyotard tornar-se-ia insubsistente. De fato, Marx não nos deixou uma “ciência da lógica”, uma “filosofia da história”, até porque achava que, por

⁴ Não consideramos oportuno qualquer aprofundamento aqui no conteúdo dessa guerra científica, e na diferenciação daqueles que se encontram “amontoados” de ambos os lados. A despeito de tratar-se de uma questão séria, diríamos que seus contornos mais gerais já são objeto mesmo dos cadernos culturais dos jornais (por exemplo artigo do caderno “Mais” da *Folha de São Paulo* de 15 de novembro de 1998, assinada pelo sociólogo Bruno Latour, intitulado “Guerra das ciências”). No que diz respeito à nossa própria problemática, quando nos referimos aos pós-modernos, estamos falando daqueles herdeiros de Michael Foucault que procuram ver como essencialmente positiva a descrença dos homens de hoje nos grandes projetos nascidos no passado moderno e iluminista. Um tratamento interessante da questão é dado por HARVEY, D. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1992.

⁵ HABERMAS, J. “The entwinement of myth and enlightenment: re-reding dialectic of enlightttenment”. *New German Critique*, 26(1982), p.28. Apud RORTY, R. “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”. In: GIDENS, A. et all. *Habermas y la modernidad*, Cátedra, 1989 (col Teorema), p.254,(o destaque é do autor).

mais longe que tivéssemos chegado com esse caminho (e por mais ricas que fossem suas curvas), seu destino parecia ser sempre o mesmo - o início, o eterno, o absoluto. O caminho de transformar o mundo, que pareceu a muitos como absurdamente pretensioso, o é muito menos que o de interpretá-lo.

Em resumo, a tese que defendemos afirma que se Marx não tem *um* “padrão para denunciar todos os outros”, tão pouco acredita que tais padrões sejam desnecessários⁶. O que significa que, de fato, ele opera sua crítica a partir de um padrão - qual seja o do fetichismo instalado pela mercadoria e pelo capital que (como quer Habermas) coloca uma diferenciação entre o que é verdade e o que é ideologia. Só que essa diferenciação não é da natureza de uma divisão de terrenos⁷. A totalidade nasce dessa imbricação que tem origem no próprio fato de que uma verdade há que se impor, uma ideologia há de ser dominante, mas, para isso, deverá conter, de algum modo, sua própria crítica.

O desconhecimento dessa unidade dialética fica patente quando, mesmo na “pós-modernidade”, muitos se chocam ao se darem “cuenta de [qui] la jerga que nosotros los intelectuales desarrollamos ha caído en manos de los burócratas”⁸.

O problema apontado acima remete ao tema que trabalhamos em nossa dissertação de mestrado⁹, referido ao afastamento da alienação de seu conteúdo primeiro - de

⁶ Como pretendem, de forma algo “adolescente”, os pós-modernos, cujo relativismo ocupa o lugar do padrão, do absoluto; pois, ao não descobrirem legitimidade em discurso algum e ao identificarem todo consenso ao poder (e/ou a operatividade do sistema) só alcançam perceber validade teórica e prática no dissenso em si e por si.

⁷ Nem entre o racional e o irracional. Ou não há racionalidade na lógica de apropriação do capital? Ela só é irracional quando pretende abarcar a todos, quando diz que só a norma da equivalência regula as trocas, por exemplo.

⁸ RORTY, R. “Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad”, in GIDENS, et all. Op. cit., p.273 Na sequência, Rorty propõe uma leitura particular de Michael Foucault, afirmando que: “las detalladas narrativas históricas del tipo que Foucault nos ofrece tomarían el lugar de las metanarrativas filosóficas. Tales narrativas no desenmascarían algo que ha sido creado por el poder denominado “ideología” en nombre de algo que no ha sido creado por el poder denominado como “validez” o como “emancipación”. Explicarían únicamente quien estaba actualmente obteniendo y utilizando el poder y con qué propósitos, y sugerir después (a diferencia de Foucault) cómo podría obtenerlo otra gente y utilizarlo con otros propósitos. La actitud resultante no sería ni la realización incrédula y aterradora de que la verdad y el poder son inseparables ni la *Shadenfreude* nietzscheana, sino más bien reconocer que se trataba sólo de la falsa dirección que nos ofreció Descartes (...) y que nos hizo pensar que la verdad y el poder *podían* separa-se”. (Idem, ibidem. Grifos do autor).

⁹ CAMPREGHER, G. “Desdobramentos lógico-históricos da Ontologia do trabalho em Marx”, dissertação de mestrado, Unicamp, 1993.

exteriorização, e portanto, de coisificação¹⁰. Lá vimos que a desalienação não é puro descobrimento da verdade, nem a coisificação é puro afastamento dela. A apropriação das coisas pelo trabalho é que é desalienante em Marx. Sem essa dimensão (literal) das coisas, tem lugar o “choque” daqueles que, concebendo idealmente o poder e a verdade separados, os vêem juntos no real. Sem essa dimensão tem lugar também a idealização de uma unidade onde se soma as várias dimensões da razão (a cognitiva, a expressiva e a normativa, a la Weber e Habermas) sem que haja domínio da dimensão instrumental-cognitiva desta.

Quer nos parecer que o que faz, dos relatos históricos, metanarrativas carentes de validação, é esta pretensão de que tanto a divisão como a unificação da razão fossem movimentos estritamente ideais e “racionais”. Sem a reconciliação dos homens com as coisas (que o trabalho realiza), a reconciliação entre aparência e essência é, de fato, uma batalha do pensamento. E uma batalha que só pode levar, ou à resignação (como em Weber, que descrê da possibilidade de vitória¹¹); ou à crítica desesperançada (como em Adorno e Horkheimer, que acreditam que o capital e a indústria cultural já realizaram a reconciliação a seu modo¹²); ou à defesa de seu definitivo deslocamento para fora do mundo da produção, em direção aos planos prático-moral e estético-expressivo, ainda não contaminados pela razão instrumental (como em Habermas, para quem ainda resta uma

¹⁰ Também aqui tomamos o caminho oposto ao de Habermas, pois se, para este, a coisificação é o mesmo que reificação, sendo o resultado da usurpação, na consciência, da racionalidade prático-moral do mundo da vida pela racionalidade instrumental-sistêmica; para nós a coisificação é inclusive necessária à apropriação do mundo pela consciência, ou pela racionalidade comunicativa.

¹¹ Em Weber, há pouca ou nenhuma esperança quanto à reunificação das esferas de vida e das formas da razão. Por trás dessa conformação ressentida com a dominação da razão instrumental há, como dissemos, uma idealização da totalidade da razão. Isso porque, do nosso ponto de vista, a teoria weberiana do processo de racionalização (desencantamento) do mundo, como de “perda de sentido” e de “perda de liberdade”, se dá num contexto de idealização do sentido e da liberdade. No caso do primeiro porque com o rompimento da unidade que havia em torno do conhecimento tipicamente religioso ou metafísico, tem-se a impossibilidade da percepção do mundo como tendo um sentido. No caso da segunda porque, novamente o rompimento da razão originária, daria margem ao desenvolvimento desproporcional da razão instrumental, que levaria a uma crescente autonomização da esfera econômica e do poder, que nos tornaria prisioneiros dos “especialistas sem espírito” e dos “hedonistas sem coração”. WEBER, M. *The sociology of religion*. London: Lowe&Brydone, 1965. Vide ainda a esse respeito COHN, G, *Crítica e resignação*. São Paulo: T.A. Queiróz, 1979.

¹² Como bem nos lembra Haddad, “Adorno e Horkheimer radicalizam as perdas de sentido e liberdade weberianas não pela impossibilidade de reunificação das esferas, mas justamente o contrário, dado presenciarem um mundo administrado unificadamente dado o processo de fusão do aparato estatal com a grande empresa capitalista”. Tem lugar, então, que “o caos cultural que se poderia esperar da perda de unidade da razão é suplantado por um movimento de forças que dá a tudo, não um novo sentido, mas um ar de semelhança.” HADDAD, F. “Habermas: herdeiro de Frankfurt?” In *Novos estudos*. N. 48, julho de 1997, p.73.

esperança).

O que há de comum com todos esses autores é que a totalidade é visada idealmente. E isto na medida em que se pensa a história mais como um processo de racionalização do mundo do que de produção e objetivação do social e do cultural. É aqui onde Marx se diferencia de todos os idealismos. Inclusive daquele que lhe é mais caro: o idealismo dialético (e, por isto mesmo, já negativo e auto-crítico) de Hegel. Afinal, mesmo neste último autor fica patente (como nos lembra Habermas) que

“...os momentos nos quais a razão se dissocia só voltam a ficar unificados na teoria, mantendo-se a filosofia como o lugar em que se cumpre e consuma a reconciliação dessa totalidade que se tornou abstrata”¹³

O problema com Habermas é que, na esteira deste idealismo, vai resgatar apenas um primeiro Luckács, para desenvolver o seu projeto de “complementação” das racionalidades¹⁴. E aqui não importa se a confiança nas possibilidades de se levar a bom termo este projeto é maior ou menor. O que precisamos precisar é que, tanto o ceticismo resignado de Weber, quanto o niilismo de Adorno e Horkheimer¹⁵, quanto o otimismo de Habermas comungam da mesma origem: uma sobrevalorização do trabalho da razão *vis-à-vis* todas as demais formas de trabalho. Assim, para além da inflexão otimista (que já é ela mesma um resultado), o único que diferencia Habermas dos demais é que – em sua versão madura – este autor vai fundar sua crítica ao materialismo histórico numa ontologia

¹³ HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Buenos Aires: Taurus, 1989 (vol.I), p.462.

¹⁴ Tal projeto se baseia em que “o complexo de racionalidade cognitivo-instrumental se impõe à custa da racionalidade prática, coisificando os âmbitos comunicativos da vida. Por conseguinte, tem sentido perguntar-se se a crítica ao caráter incompleto dessa racionalização que se apresenta, com efeito, como coisificação não nos põe ante a consciência a possibilidade de uma relação de complementação entre a racionalidade cognitiva- instrumental, de um lado, e a racionalidade prático-moral e estético-expressiva, de outro”.Idem, p.463. Apenas uma ressalva: o Lukács tardio, da *Ontologia do ser social*” (por oposição ao primeiro, de *História e consciência de classe*), não é resgatado por Habermas, pois que suas reflexões ali levavam menos a uma complementação de racionalidades, como quer a ontologia da linguagem e mais a uma expansão do conceito de trabalho, como quer a nossa ontologia do trabalho. A este respeito, vide CAMPREGHER, G. Op. cit., capítulo segundo.

¹⁵ Que acrescentam que a manipulação das consciências pela indústria cultural não deixa mais espaço para a consciência de classe, como queria Lukács, e torna o pessimismo mais próximo do real, mesmo invertendo a sua concepção de autonomização das esferas; pois que é a integração do econômico com o político e o cultural, que dá ao mundo o sentido - do capital - pelo menos na forma de “um ar de semelhança”. Vide ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

alternativa; numa ontologia centrada no trabalho do pensamento e no de sua exteriorização/comunicação; trabalhos estes que são pensados como distintos e estranhos – no limite, antagônicos - às formas triviais e instrumentais do trabalho.

E o mais interessante é que é justamente a dimensão analítica desse trabalho do pensamento que impõe a magnificação (e o fetiche) da questão da divisão das esferas. Vale dizer: a cisão que os teóricos do trabalho do pensamento querem superar é indissociável de um recurso analítico equívoco que é particularmente caro a estes mesmos teóricos. É Rorty quem nos lembra que o equívoco primeiro encontra-se no recurso à divisão (depois à soma, e de novo à divisão, e à redução), como um procedimento analítico que nos acompanha desde Descartes (passando por Kant e Weber) até Habermas. Segundo o autor, entre os efeitos deletérios destes movimentos encontra-se a recorrente oposição entre reducionistas e anti-reducionistas. Mais exatamente,

“... el camino equivocado se tomó cuando la división realizada por Kant entre ciencia, moral y arte fue aceptada como algo *donne* (...) Una vez que esa división si tomó en serio, entonces el *Selbstvergewisserung der Moderne*, que tanto Hegel como Habermas aceptan como “el problema filosófico fundamental” parecerá efectivamente que es urgente. Porque una vez que los filósofos se tragan la “obstinada diferenciación” de Kant, entonces están condenados a una interminable serie de movimientos reduccionistas y antirreduccionistas. Los reduccionistas intentarán hacer todo científico, o político (Lenin), o estético (Baudelaire, Nietzsche). Los antireduccionistas mostrarán lo que esos intentos no indican. Ser un filósofo de tipo “moderno” significa precisamente no estar dispuesto a permitir que estas esferas coexistan simplemente de una manera no competitiva, o a reducir las otras dos a la que queda. La filosofía moderna ha consistido en volver a alienarlas siempre, a reunir las agrupándolas y a obligarlas a separarse de nuevo”¹⁶.

Concordamos integralmente com esta crítica de Rorty à filosofia moderna. O que, necessariamente, nos coloca uma nova questão: não seria a ontologia marxiana do trabalho (que se assenta sobre a redução de toda e qualquer atividade a trabalho) também ela um

¹⁶ RORTY. Op. cit., p.265.

“reducionismo”? E mais: não seria a totalidade marxista obtida da redução de uma esfera à outra ou (como a “totalidade” de Habermas) da soma de todas as esferas? Ou, por fim: não existiria também em Marx uma idealização da totalidade assentada “numa visão holística da sociedade”¹⁷? Do nosso ponto de vista, a resposta a cada uma destas questões é negativa. Vejamos porque.

Como se sabe, Marx não dissociava a questão das condições necessárias e suficientes à transformação dos produtos do trabalho humano em mercadorias das condições em que o conjunto das atividades humanas é reduzido a uma mera abstração - o trabalho. Pensamos (em consonância com Marx e Weber) que o momento desta redução universal da atividade ao trabalho é o mesmo momento em que o exercício da dominação torna-se, também ele, um trabalho. Uma concepção que – diga-se de passagem - é a matriz de todo o igualitarismo burguês. Afinal, se no pré-capitalismo a diferenciação (o aspecto qualitativo) era a base do poder, no capitalismo a igualação (a diferenciação devendo ser apenas derivada do aspecto quantitativo) é que é a sua condição. Desde então, o trabalho da organização dos mais diferentes trabalhos como se fossem um único tende a transformar em trabalho (e em mercadoria) toda e qualquer atividade que surja como mediadora entre a carência e a sua satisfação¹⁸, sejam estas (como diria Marx) do estômago ou da fantasia. Nesse sentido, por mais que haja uma “diferenciação sistêmica” provocada pela economia de mercado (como salienta Habermas), isso não significa que as várias formas de trabalho *não* possam conformar *sistemas de relações sociais complexos o suficiente para captarem a totalidade da racionalização social*.¹⁹

Todo o problema com a crítica habermasiana é que, se ela é pertinente a Weber e aos frankfurtianos, ela só é pertinente a um certo marxismo; não a Marx. Assim é que, segundo o autor, a racionalidade, tanto em Marx, quanto em Weber, Horkheimer e Adorno, ora se confunde com sua dimensão instrumental, ora transcende (em sentido negativo) às

¹⁷ Este é o ponto de vista defendido por Habermas, segundo o qual “a análise [de Marx e seguidores] estava (...) comprometida com uma compreensão holística da sociedade: uma totalidade ética em sua origem (sic) é mutilada e destruída pela separação das classes e, na modernidade, pela violência reificante do processo econômico capitalista”. HABERMAS, J. “O que significa socialismo hoje?” in *Novos Estudos - Cebrap*, n.30, julho de 1991, p.51. Voltaremos a essa citação mais à frente.

¹⁸ Essa definição do trabalho foi desenvolvida no capítulo terceiro de CAMPREGHER, G. Op. cit.

experiências das quais eles derivam tal concepção. E isto na medida em que não haveria nestes autores uma experiência (como a linguagem) portadora de uma raiz na aprendizagem coletiva que: 1) transcenda aos processos de aprendizagem associados às dimensões técnico-científicas (Marx); 2) se distinga da racionalização formal e burocrática (Weber); e 3) seja objeto de reconhecimento e incorporação social sem a mediação da indústria cultural (Adorno e Horkheimer). Sendo assim, “as forças produtivas” (Marx), “os subsistemas de ação racional visando fins” (Weber) e “os portadores autoritários da razão instrumental” (Horkheimer e Adorno) seriam sistemas de ações sociais *não complexos o suficiente* para captar a totalidade da racionalização social.

Sem dúvida! Mas isto só se reduzirmos o trabalho ao trabalho do operário assalariado e se reduzirmos as forças produtivas ao maquinário apropriado de forma privada e excludente. Se escapamos deste reducionismo e aumentamos “a complexidade dos sistemas de ação”, então a complexidade das relações assim estruturadas nos poderiam servir para a construção de uma compreensão totalizante não-ideal. Neste caso, a totalidade seria um ponto de chegada e não de partida.

Contudo, parece que o problema aqui é justamente a questão da totalidade. Habermas, não acredita que essa extensão do conceito de trabalho (abarcando inúmeros conteúdos) seja o mesmo que racionalizar as orientações para a ação e/ou as estruturas do mundo da vida. E não é mesmo! Pelo menos não se se pensar essa racionalização como Habermas o faz: como uma costura “desde fora”. Afinal, Habermas pretende que o “aumento da complexidade dos sistemas de ação” não possa cancelar a “diferença entre determinações”, como, segundo ele, pretendem os defensores da filosofia da práxis. Por isso, ele recusa o que haveria de ideal na totalidade fundada no trabalho: para idealizar e hipostasiar uma *distância*. Há que se manter então a divisão para resguardar (para todo o sempre?) o trabalho da razão. Daí a racionalidade aparecer idealmente em Habermas como “sistematização de relações de sentido, elaboração intelectual e sublimação das metas de sentido por meio do saber”, ou ainda como “íntima compulsão do homem civilizado”²⁰. Ou, na sistematização deste autor,

¹⁹ Vide o segundo capítulo da *Teoria da ação comunicativa* (sessão 1) in HABERMAS, J. Op. cit..

“Com os conceitos que se completam reciprocamente do agir comunicativo e do mundo da vida é introduzida uma diferença entre determinações que - diferentemente da diferença entre trabalho e natureza - não reaparecem como momentos numa unidade superior. É certo que a reprodução do mundo da vida se nutre de contribuições do agir comunicativo, enquanto que este depende por sua vez dos recursos do mundo da vida. Este processo circular não deve ser representado segundo o modelo da autocriação como uma produção a partir dos seus próprios produtos, nem mesmo associado à auto-realização. Doutra forma hipostasiaríamos o processo de compreensão mútua - como acontece na filosofia da práxis com o processo de trabalho - como acontecer mediatizante e exacerbaríamos o mundo da vida - como a filosofia da reflexão faz com o espírito - numa totalidade de um sujeito de nível superior. A diferença entre mundo da vida e agir comunicativo não é recuperada numa unidade...”²¹

Essa recusa da totalidade marxiana estaria correta se esta fosse uma produção meramente intelectual de filósofos pensando o trabalho. Não é esse o caso de uma ontologia materialista e histórica do trabalho. Ao contrário do que pretende Habermas - ao identificá-la a uma totalidade “ética” – a construção marxiana é rigorosamente materialista e lógico-empírica. Do nosso ponto de vista, ética e idealista é a formulação habermasiana! E que não se leia esta crítica como meramente retórica: a proposta política habermasiana vai justamente no sentido da defesa de uma convivência ideal entre o sistema capitalista com o mundo da vida autonomizado. Julgando a proposta marxiana ingênua, por entendê-la tão somente como processo mental e não real (de desapropriação do poder material), Habermas não percebe a sua ingenuidade em acreditar numa convivência harmoniosa entre a interação social e a interação sistêmica. Vamos primeiro à crítica habermasiana de Marx e depois a uma crítica de Habermas por Fernando Haddad, que vai no mesmo sentido da nossa. A análise de Marx e dos primeiros marxistas, segundo Habermas,

“...estava comprometida com uma compreensão holística da sociedade: uma totalidade, ética em sua origem, é mutilada e destruída pela separação das classes e,

²⁰ Idem, p.237.

na modernidade, pela violência reificante do processo econômico capitalista. Soletrada nos conceitos fundamentais de Hegel, a utopia da sociedade do trabalho inspira a compreensão que está por trás de uma crítica da economia política realizada com espírito científico. Por isso, é possível apresentar, no todo, o processo de auto-aproveitamento do capital como uma magia (*Zauber*) que, uma vez quebrada, pode ser reduzida a seu substrato objetivo, acessível ao controle racional. Dessa maneira, a teoria se torna cega para a obstinação do sistema de economia de mercado diferenciada, cujas funções diretoras não podem ser substituídas pelo planejamento administrativo sem pôr em jogo o nível de diferenciação alcançado pelas sociedades modernas.”²²

Não vemos nenhuma “mágica” na proposta marxiana de desapropriação do capital, nem estamos cegos para a complexidade da administração que o sistema de economia de mercado cria em seu redor. Pelo contrário! Mas não vemos o processo como de uma “obstinação” da razão e sim como a seqüência do processo de abstração crescente do trabalho, que transforma toda a complexa administração sistêmica em uma fábrica de organização social movida a trabalho. E acerca do “controle racional” do processo? Esse, nos parece que cresce a cada nova rodada em que as funções diretoras vão se transformando em trabalho, e a cada vez que os sistemas de máquinas incorporam como *informação* os resultados advindos dessa transformação. Mas, a necessidade da apropriação privada por parte do capital além de limitar (a despeito de estimular) tais desenvolvimentos, tende a ocultar sua origem (o trabalho social) - o que é favorecido, desde o início pelo fetiche da mercadoria, e cada vez mais pela esclerose do trabalho como medida do valor, inclusive como essa é vista pelo homem comum, ou seja, como medida do *seu* valor²³. Quanto ao “planejamento administrativo”, não concorda o próprio Habermas que se este não houver é que a racionalidade irracional (pois limitada à lógica do lucro, ou à racionalidade instrumental) do sistema pode levá-lo à crise? De fato, a crítica habermasiana tem cabimento no que diz respeito ao planejamento soviético. Mas a sua insuficiência

²¹Idem, p.314.

²² HABERMAS, *O que significa ...*, op. cit. p.51

²³ Esta e todas as argumentações apenas sugeridas nesse parágrafo serão objeto de discussão sistemática na terceira parte dessa tese.

quanto à proposta marxiana está em que ela sobrepõe a esta tão somente a “saúdável social democracia alemã”, pois que, como diz Haddad, há entre sistema e mundo da vida, “uma mera tensão que a ação comunicativa pode amainar”²⁴. Essa “mera tensão” deriva de que,

“por trás [da] idéia de que os subsistemas regidos por meios têm um valor intrínseco está a concepção de que a economia capitalista e a administração estatal são o resultado de um processo interativo de aprendizagem entre agentes capazes, cujos benefícios podem ser mensurados pela tarefa que cumprem de aliviar a prática comunicativa cotidiana de problemas aos quais pode ser dada uma solução através de meios deslinguicizados de controle. Nesse contexto, os subsistemas cumprem funções de dupla utilidade: por um lado, ao eximir a interação comunicativa de ordem material, os subsistemas desobstruem a reprodução simbólica do mundo da vida; por outro, a própria reprodução material ganha impulso ao se ver livre dos entraves que pode representar a utilização da linguagem como meio de interação na solução de problemas que exigem maior eficácia e rapidez. Sendo assim, tudo leva a crer que, para Habermas, a desvantagem dos subsistemas correspondente ao maior risco de efeitos colaterais coisificadores é mais que compensada pelos ganhos do ponto de vista da integração social e da integração sistêmica”.²⁵

Em suma: *se há algo exclusivo às relações humanas (a linguagem no caso) que atrapalha a lógica exclusiva das coisas, separemo-las de vez!*²⁶

Usando uma imagem já clássica (o canto das sereias da lenda de Ulisses, ao qual se

²⁴ HADDAD, F. Op. cit. p.84

²⁵ Idem, p.83

²⁶ É tamanha a complacência de Habermas para com o sistema que o autor acaba por jogar, inadvertidamente, água no moinho do criticismo adorniano, assentado na pretensão de que a coisificação é “antes de tudo uma monstruosidade”. Há que se insistir, contudo – e malgrado os riscos de vermos nossa própria leitura indevidamente identificada à de Habermas –, que a coisificação não é uma monstruosidade se não estamos exilados das coisas, se estamos junto a elas, se as estamos subjetivando. A este respeito, vide a discussão que faz Haddad (na sequência da citação acima) da contraposição entre Habermas e Adorno neste particular. Haddad mostra como o primeiro “humaniza” a essência (a coisificação, no caso) enquanto o segundo ressalta seu aspecto monstruoso de “criar a sensação de estar a serviço das necessidades humanas quando não faz mais do que atender à sua própria necessidade de perpetuação”. Idem, p.84. Nossa discordância da leitura adorniana se inicia pela discordância com a pretensão de que, “quanto mais complicado e refinado o aparato social, econômico e científico, a serviço do qual o corpo fora destinado, desde muito, pelo sistema de produção, tanto mais pobres as vivências de que esse corpo é capaz”. ADORNO, T. e HORKHEIMER, M.

referem Horkheimer e Adorno no “Conceito de Iluminismo”) podemos visualizar a diferença, aventada acima, entre os frankfurtianos de outrora e o seu herdeiro. Adorno e Horkheimer não chegam a achar *encanto* no *não trabalho* de Ulisses (mesmo que seja essa a condição para que ele possa ouvir o canto das sereias enquanto os marujos de ouvidos tapados remam). Já Habermas vê *encanto* na engenhosidade de Ulisses - que seria ainda maior caso pudessem todos entrar num acordo sobre o valor do trabalho de ambos (trabalhadores e dirigentes). Quem sabe o engenhoso Ulisses não conseguiria pensar numa forma de também os marinheiros poderem ouvir o canto das sereias?²⁷

De nossa parte, acreditamos, que o encanto está mesmo dentro do barco. E não só no engenho de Ulisses, mas, igualmente bem (ou até melhor) no trabalho dos remadores, quando esses não se encontram “atrelados” contra a própria vontade, proibidos de falar entre si, impossibilitados de determinar o próprio ritmo, “tal como o trabalhador moderno, na fábrica, no cinema e na sua comunidade de trabalho”²⁸.

Mas, posta dessa maneira, a questão da possibilidade efetiva de “encantamento” do sistema pelo mundo da vida passa a ser a questão das condições de “atrelamento” dos trabalhadores ao trabalho nos dias que correm. E, em particular, dado que os operários fabris não somam hoje mais que um quinto dos assalariados do planeta, quais as condições de subordinação dos quatro quintos restantes?

Vamos nos voltar a esta discussão de forma sistemática nos capítulos finais da tese. Por ora cabe apenas antecipar que, do nosso ponto de vista, as condições de atrelamento e subordinação são, hoje, tão perversas quanto sempre o foram no interior do sistema mercantil-capitalista; a despeito do que uma parcela não desprezível de subordinados tenha conquistado em termos de apropriação de valores de uso (por oposição a *valor* propriamente dito) e padrão de consumo.

Antes de ingressarmos nesta discussão, contudo, temos que retomar a crítica à

Op. cit. p. 112.

²⁷ Uma proposta à qual, muito provavelmente responderiam Adorno e Horkheimer, já foi conseguido! Ou todos já não foram aos teatros, cinemas e outros circos da indústria cultural?!

²⁸ Idem, ibidem.

“idealização da totalidade” que se encontra por trás do raciocínio da divisão das esferas. Se a proposta habermasiana de um “casamento” entre os subsistemas do poder e do dinheiro e o mundo da vida inclui o reconhecimento de uma distância estrutural entre ambos (e, portanto, de uma essência peculiar a cada um), a superação daquela distância se dá, como vimos, pela extensão do conceito de razão. Uma vez tendo dividido a realidade em esferas, resta a Habermas juntá-las realisticamente ao final.

Também nós acreditamos que é importante o reconhecimento de uma distância e propomos a extensão de um conceito: o de trabalho. Mas não pensamos com isto estarmos preenchendo aquela distância através de uma filosofia da práxis (ou de uma utopia de socialismo simplista, como denuncia Habermas). Acreditamos que sabemos conviver com essa distância (ou esse “buraco”), ainda melhor que Habermas, justamente por não ousarmos preenchê-lo²⁹. E também convivemos melhor com a divisão real - promovida pelo capitalismo! - das esferas; o que significa não querer reduzi-las umas às outras. Isso porque se não nos interessa a totalidade como *a priori* da razão, nos interessa a totalidade que surge da compreensão do modo de estruturação das relações do modo de produção. Expliquemo-nos.

Como dissemos no início desse texto, a divisão das esferas no capitalismo é fato, e as análises de Weber e Habermas muito contribuem para o entendimento das mediações entre estas que são mais funcionais para a dinâmica da sociedade como um todo, e aquelas

²⁹ Para nós, a totalidade é, essencialmente, o *em torno* desse buraco porque é aí que o homem cria e trabalha.. Como ensina a psicanálise, por maior que seja a dificuldade que temos em conviver com a falta - seja ela primordial, ou todas as outras que criamos - é justamente quando desistimos de preenchê-la que inventamos (muito mais que aceitamos) nossa condição humana. Assim é que, o fundamento de todo materialismo passa por reconhecer que não há unidade primitiva com Deus ou o que o valha; não há paraíso originário; não somos frutos de algo maior e melhor que nos antecede; não temos uma cara metade que era nossa no início de tudo, tal como conta a lenda grega...etc. etc. etc.. Como diria Lacan, antes de tudo só há um grande buraco. E, malgrado sua anterioridade, ele é desenhado por nós. No que diz respeito especificamente à economia, Marx irá mostrar que não existe, dentro da história, unidade entre “seres humanos vivos e ativos ... com a natureza ... nem isso é um resultado histórico [a ser explicado]. O que tem de ser explicado é a separação entre essas condições inorgânicas da existência humana e a existência ativa” (MARX, K. *Formações econômicas pré-capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 1981, p.82) . A separação, a exteriorização é a condição de nossa existência histórica. A denúncia de um Popper, para quem o marxismo, como a psicanálise, teria uma palavra final para tudo, para tapar todos os buracos, não é de modo algum válida. Para Marx, a quem nos cabe defender, o apelo à verdade não está em chamar de falsa ou ideológica toda formulação que o contradiga, mas em dar-lhe um papel na estrutura do todo – que será deste modo, ainda, um todo cheio de buracos mas intelegível. Marx é compatível sim com uma sociedade aberta, só não o é com uma verdade relativista.

que são mais instabilizadoras dessa mesma dinâmica. Mas a margem de manobra dessas análises é restrita à compreensão do processo de divisão, pela aceitação de que a totalidade seria impossível ou até indesejável. Afinal, como diriam Adorno e Horkheimer, sintetizando o que seria a ilusão do iluminismo: “...o pensar se torna ilusório, toda vez que pretende negar a função separatória, o distanciamento e a objetualização”³⁰. E se Habermas pretende a retomada da tarefa iluminista, é até por ter aprendido de seus mestres que “o iluminismo é mais que o iluminismo”, ou, ainda, que

“o conceito não se limita a distanciar, enquanto ciência, os homens da natureza, mas nos permite medir ainda a distância que eterniza a injustiça, justamente enquanto auto-reflexo do pensar que se mantém acorrentado, na forma da ciência, à cega tendência econômica”³¹.

Do nosso lado, insistimos em que tanto as semelhanças quanto as diferenças entre esses pensadores dizem respeito ao fato dos mesmos idealizarem a totalidade, até o inalcançável negativo ou positivo. Por oposição a esta idealização, nos aproximamos da totalidade mais pragmática, gerada mais pela solidariedade entre todos que pela perseguição da objetividade por uns poucos. Só que entendemos essa solidariedade não como restrita à subjetividade dos indivíduos, mas como extensiva às relações que estes estabelecem através das coisas e das estruturas (instituições) que produzem.

Ora, uma provável objeção que se poderia fazer de tal caracterização da totalidade é que ela se produz também por uma “redução”. Afinal, e retomando a crítica de Rorty a Habermas, este último estaria reduzindo tudo à linguagem. Não estaríamos nós reduzindo tudo ao trabalho? Sim e não. De fato, há uma redução, até por que, só há totalidade estrutural se houver uma argamassa constitutiva da estrutura a qual possamos dominar teórica e praticamente, que seja ao mesmo tempo o barro cozido do tijolo e a página escrita do livro. Só que – e este é o ponto - ao trabalho não interessa garantir *essa* totalidade³²; e o que quer que apareça como a garantia desta (da magia à ideologia do capital) é um forte

³⁰ ADORNO, T. e HORKHEIMER, M. op. cit. p 114.

³¹ Idem, p.114 e 115.

³² Como veremos no capítulo três dessa primeira parte.

opponente seu, porque aparentemente mais explicativo. Nesse caso, o que há de ser reduzido ao trabalho é este termo, ou mais simplesmente essa “atividade” que teima em diferenciarse daquele. Foi isso que fez Marx ao capital: reduziu-o a trabalho alienado passado sob permanente valorização via absorção de tempo de trabalho não pago no presente.

Hoje, quando o desenvolvimento científico e tecnológico aplicado às esferas produtiva e financeira, parece antecipar o tempo futuro e o conteúdo do trabalho parece ficar ao mesmo tempo além e aquém do conteúdo de valor das mercadorias, mais necessário ainda se torna o esforço de redução realizado por Marx³³.

Por último, é importante esclarecermos que essa redução ao trabalho (*sans phrase*) de todo esforço e toda realização, não leva, como pensaram muitos, a um reducionismo de todas as esferas da vida à esfera econômica. Isso porque a definição dessas esferas é interior a cada modo de produção (como, de resto é a própria divisão do trabalho), não caracterizando nenhum estatuto teórico-analítico prévio. Marx mesmo esclareceu esse equívoco em uma nota de rodapé *d'O Capital*, onde respondendo a um de seus críticos, afirma:

“..minha idéia de ser cada determinado modo de produção e as correspondentes relações de produção, em suma ‘a estrutura econômica da sociedade a base real sobre que se ergue uma estrutura jurídica e política, e à qual correspondem determinadas formas de consciência social’; de ‘o modo de produção da vida material condicionar o processo da vida social, política e intelectual em geral’, - tudo isso seria verdadeiro [segundo o crítico] no mundo hodierno , onde dominam os interesses, mas não na Idade Média, sob o reinado do catolicismo, nem em Roma e Atenas, sob o reinado da política.(...) O que está claro é que nem a Idade Média podia viver do catolicismo, nem a o mundo antigo, da política. Ao contrário, é a maneira como ganhavam a vida que explica porque, numa época, *desempenhava o*

³³ O que importa entender é que esta não é meramente uma querela científico-acadêmica: é, também, uma batalha política absolutamente central. Afinal, a re-affirmação do trabalho como fator de estruturação do real, como totalidade de sentidos (porque sujeito de toda materialidade por ele tornada exterior e intercambiável), significa, na prática, instrumentalizar a classe trabalhadora em sua luta pelo poder.

papel principal, a política, e, na outra, o catolicismo.”³⁴

De acordo com Marx, a predominância da religião na idade média e da política no mundo antigo, remete sua explicação para a “maneira como lá se ganhava a vida”. Com isto, não visa a redução das esferas políticas e religiosas à esfera econômica, até porque a hierarquia está dada, e ambas, religião e política, aparecem como “desempenhando papel principal”. O que é fundamental na passagem - e que nucleia o conjunto da obra marxiana - é a clara percepção de que, ao mesmo tempo em que toda sociedade se estrutura sobre uma *base real*, suas relações sociais internas mantêm vínculos específicos com aquela. A explicação científica estaria então na *explicitação desses vínculos*. Recorrer à produção da vida material (ou à economia) não significa, assim, dar eterna prioridade a esta “esfera” sobre as demais; mas significa, isso sim, procurar nas formas mais variadas das ações individuais e dos comportamentos sociais, as relações que estes estabelecem com o produto (material ou imaterial – ideológico por exemplo) das demais “esferas”. Para nós, o que começa a ser sugerido aí é que: tanto a política como a religião não são esferas onde se realizam ‘atributos outros’ da humanidade do homem (a liberdade e a moralidade, por exemplo), mas são espaços de trabalho - ainda que de um trabalho altamente diferenciado dos demais (e cujo poder repousa em grande parte nessa diferenciação).

Para Marx, contudo, tanto quanto para Weber a autonomização das esferas é uma realidade, e ainda que ele não tenha teorizado propriamente sobre isso, podemos dizer que ele não a considera um mero produto da divisão do trabalho; afinal, também há em Marx a denúncia do tipo de racionalização (irracional se pensa nos ditames da acumulação) que estaria por trás daquela. Mas como dissemos, o fetichismo do capital consiste em quebrar a totalidade evidente de um mundo que é todo ele (desenvolvimento técnico, poder, propriedade) trabalho. Quando o trabalho aparece como ideologia (ascetismo) a justificar a acumulação desde fora³⁵, nada mais natural que essa justificativa seja um dia descartada

³⁴ MARX, K. O Capital, op. cit., cap.I, nota 33, p.91.(grifos nossos)

³⁵ A operação de determinar o sentido da ação desde fora do mundo material como um todo (e da ação do trabalho, em particular) é o que é a essência do pensamento de Weber. Se é verdade que este autor procurava relacionar valores, éticas, sentidos, que estivessem tanto no estímulo ao trabalho, quanto na matriz religiosa, política, etc. - referindo-os todos a uma racionalidade visando fins -, também é verdade que os costurava de “fora para dentro”, do “tipo ideal” (construído pelo cientista) para a realidade. É o próprio Weber quem o

como desnecessária. Pois se o capital almeja descartar o próprio trabalho?!

De fato, a “racionalização do mundo” em Weber tem um significado bastante distinto daquele cuja matriz é Hegel e Marx (como veremos ser o caso de Piaget). Por ora, digamos apenas que a leitura do processo de racionalização, não inspirada na dialética, oscila entre “acreditar” na sua positividade idealizada e chorar os efeitos nefastos sobre a liberdade humana da sua negatividade intrínseca. Ou seja, a racionalização perde seus atributos materiais e contraditórios uma vez que resultados das lutas de interesses concretos e históricos e ganha uma aura sobrenatural, aparecendo como um “destino” a conduzir as forças materiais, que adquirem, desse modo, um comportamento indeterminado e “mecânico”. Assim, é Weber quem nos diz que

“o *destino* converteu esse leve manto [da preocupação com os bens exteriores] em invólucro férreo. O *ascetismo se propôs* a tarefa de atuar no mundo e transformá-lo; com isso, os bens exteriores desse mundo alcançaram um poder crescente e ao fim irresistível sobre os homens, um poder que não houve semelhante na história. Hoje seu espírito deslizou para fora desse invólucro, quem sabe se definitivamente. O capitalismo vitorioso, descansando como descansa em um *fundamento mecânico*, já não necessita, em todo o caso, de seu apoio”³⁶.

O que é central para nós nesta passagem é o fato de que Weber anuncia aqui sua leitura acerca das relações fetichistas entre as coisas (“bens exteriores”) e as ideologias (“invólucros”). Uma leitura que todo um conjunto de autores tentará integrar com a leitura marxiana. De Luckács a Habermas, passando pelos demais frankfurtianos, desenvolve-se todo um trabalho de construção dos elos entre aqueles dois gigantes do pensamento. Mas do reexame que fazemos de todas essas sínteses o que sobressai é que, em Marx, não existe uma “preocupação com os bens exteriores”, existe a carência de objetividade (pois a

reconhece, ao admitir que a definição do que é (ou não) racional cabe ao cientista. Segundo o autor: “El método científico consistente en la construcción de *tipos* investiga e expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como ‘desviaciones’ de un desarrollo de la misma *‘construido’* como puramente racional con arreglo a fines”. WEBER, M. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964, p.7 (o negrito é meu).

³⁶ WEBER, M. *Ensayos sobre la sociología de la religión*, apud HABERMAS, J. Teoría de la acción comunicativa, Buenos Aires: Taurus, 1989 (vol.I), p. 322. (grifos nossos)

satisfação se encontra em objetos fora de nós), que é anterior a toda preocupação de ordem mental. A força desta carência jamais foi a de “um leve manto”; e, se hoje, com a maior independência da natureza nos livramos do “animismo que animou o real”, para cair no “industrialismo que nos reifica as almas”³⁷, a desreificação só virá da conscientização de que estamos por trás das coisas, *o nosso trabalho está*. De fato, em Marx o trabalho é mais que o que anima o espírito protestante. E o modo (contraditório) como ele anima o corpo físico do capital – os bens, as máquinas –, e a sua alma – o valor –, não permitem que este (o capital) apareça como um “fundamento mecânico” que se mova por si só.

Não deixa de ser curioso que essa nossa crítica do pessimismo weberiano vá no sentido do otimismo habermasiano; só que os fundamentos do nosso “otimismo” são distintos. Nós acreditamos que, na medida em que o “fundamento mecânico” aparente não mais precisar do nosso trabalho, o sistema sofrerá sérios problemas de legitimação e de motivação. Habermas também o percebe, uma vez que, (na interpretação arguta de Haddad) irá pretender que

“Com a reacoplagem, nas sociedades avançadas, do sistema econômico ao político, as relações de produção, antes mediatizadas pelas coisas, são politizadas - perdem sua aura natural -, criando, dessa maneira, uma crescente necessidade de legitimação. Com essa refeudalização das relações sociais, o sistema econômico perde seu caráter auto-regulativo e os conflitos distributivos podem ter agora uma solução administrativa, sendo a inflação e crise permanente nas contas públicas o preço pago pela sociedade contemporânea para garantir a lealdade das massas e manter o processo de acumulação”³⁸.

Mas, diferentemente de Habermas, nós acreditamos que uma outra “reacoplagem do econômico e do político” possa ser possível; mas esta só poderá se concretizar na medida

³⁷ ADORNO, T. E HORKHEIMER, M. “Conceito de iluminismo”. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

³⁸ HADDAD, F. “De Marx a Habermas...” op. cit. p.75. É de se notar que a relação funcional apontada por Habermas entre solução administrativa dos conflitos distributivos e inflação tem como mediação a “crise permanente das contas públicas”. E o substrato evidente desta mediação é a crença conservadora de que o déficit público é um índice de desequilíbrio e o ajuste fiscal um índice de equilíbrio sistêmico (pois o mercado jamais se desequilibra).

em que a ação política assumir definitivamente a sua dimensão de trabalho. Isso significaria que a “politização das relações sociais antes mediatizadas pelas coisas” não pode ser identificada a uma “refeudalização”, seja por que não se trata de dar um passo atrás, seja por que há de caber nela o que há de melhor no cálculo capitalista e na racionalidade com vista a fins, importando mesmo no seu avanço. Nesse caso, porém, já não estaremos falando de “reacoplagem”. O econômico e o político não estarão se somando ou sobrepondo, estarão se reestruturando a partir de uma outra forma de organização do trabalho social.

Por mais que veja em Weber a base para o "descentramento da compreensão do mundo", Habermas aponta neste autor a falta de uma demonstração do caráter "meramente parcial, incompleto, dessa forma histórica de racionalização ética"³⁹. Ele próprio pretende, além de realizar tal demonstração, completar - via razão comunicativa - o quadro já então formado pelas racionalidades: instrumental, estratégica, normativa e/ou ética. *O problema é que este autor pretende cumprir uma tal tarefa a partir de um elo totalizador meramente intelectual (as estruturas lógicas da linguagem), esquecendo-se que as formas históricas da racionalização só podem ser reconhecidas enquanto tais através de um fio condutor material (como é o caso da alienação do trabalho e da propriedade privada em Marx).*

À guisa de conclusão

Vimos como muito do abstracionismo da metanarrativa habermasiana deriva de que ela é *um somatório de esferas*, bem ao modo do idealismo weberiano, onde a cisão da razão universal, junto às perdas de sentido e de liberdade, deu origem às esferas autônomas da racionalidade. O conjunto das respostas habermasianas às questões da racionalização do mundo colocadas por Weber acaba por confluir para uma “reconstrução do materialismo histórico”, pouco materialista e que irá se opor (cada vez com mais clareza ao longo de sua obra) à ontologia marxiana do trabalho e à totalidade estrutural dela derivada.

Nesse sentido, diríamos que o paradigma da divisão das esferas assume para si tanto

³⁹ Idem, p.237. Voltaremos a essa questão no cap. 2 da Parte II.

a problemática quanto a “solucionática” que o capitalismo oferece àquela dimensão. Assim é que a contraposição habermasiana entre trabalho e interação, razão instrumental e comunicativa, sistema e mundo da vida, segue confiando demasiadamente numa complementação racional entre ambos os lados; e, acaba, na prática, por acreditar que tais lados podem se mover por si sós⁴⁰. Diferentemente, entendemos que a totalização que a lógica do capital impede com a fetichização das relações sociais não é propriamente a universalidade da razão; é, antes, aquela totalidade mais corriqueira, que subjaz à unidade dos diferentes modos de trabalho e que põe em correspondência objetiva as diversas modalidades da razão.

A disjuntiva habermasiana entre trabalho e interação, a despeito de ter como tarefa conseguir superar as “ambigüidades” de Marx em torno da problemática relação entre expansão de um saber técnico e o desenvolvimento de um saber consciente, não distorcido pela ideologia, só faz colocar um abismo entre ambos.

Por isso recusamos o projeto habermasiano de “re-construção do materialismo histórico” e muitos de seus desdobramentos. Mas não podemos desprezar o material de reflexão que surge com as análises acerca da palavra e da comunicação; até porque é em torno dessas que se realiza o trabalho do conhecimento que envolve um número crescente de indivíduos na atualidade. Nesse texto o que evidenciamos ser importante rechaçar é a compreensão habermasiana da totalidade que, carecendo de uma costura material-objetiva, instrumentaliza a crítica pós-moderna de que o mesmo não passa de uma metanarrativa que valida a si mesma.

Uma totalidade alternativa (à construção habermasiana) pode ser ao mesmo tempo objetiva e contemplar uma certa transcendentalidade. Lembrando aqui da reflexão de Ruy Fausto, podemos introduzir um elemento “transcendental” que funcione como conceito-síntese para pensarmos um social em movimento permanente. Essa seria a melhor forma de

⁴⁰ Estamos novamente de acordo com Rorty, quando este diz que Habermas, como Kant, pensa que “la ciencia moderna posue una ‘dinámica teórica’ que puede identificarse (al menos en parte) con ‘la naturaleza de la racionalidad’”. Ambos piensan que aislando y mostrando esta dinámica, pero distinguiéndola de otras dinámicas (por ejemplo, ‘la razón práctica’ o ‘el interés emancipatorio’), pueden mantenerse los resultados de la ciencia sin desencantar por tanto el mundo”. RORTY, R. Op. cit. p. 265.

incorporar as riquezas das análises centradas na linguagem. O que precisamos aprofundar é a caracterização dos elementos da objetividade e da solidariedade, próprios de cada estrutura ou formação social, que são a condição da existência dos diferentes elementos transcendentais que aclaram, por sua vez, o sentido das falas dos indivíduos pertencentes aquelas estruturas.

Nesse sentido, o trabalho poderia ser pensado através da linguagem, o que o tornaria algo diferente daquele pensado como meio técnico-prático de transformação das coisas ou daquele pensado como justificativa ético-moral de certos comportamentos individuais e mesmo coletivos. De fato, essa mudança de registro do trabalho o colocaria como um “conceito-síntese” para a nossa época à altura do “mana”⁴¹ para as sociedades melanésias analisadas por Mauss, ou do capital que tem sintetizado as nossas sociedades capitalistas até aqui. De certo modo, o papel de juízo (mágico) que o “mana” incorporou, e o papel de objeto-sujeito que a si mesmo se move (e move tudo o mais junto) que o capital incorpora, escondem um pouco da “mágica” que o trabalho operou ao longo da história, e opera. A grande mágica sempre esteve, e está, ligada aos desenvolvimentos e aos resultados da combinação das capacidades individuais que o trabalho social significa. Mas as suas dimensões aparentemente mais concretas sempre colaboraram para que os seus atributos transcendentais fossem assumidos por categorias mais abstratas. A questão que se coloca hoje é se o trabalho já se tornou suficientemente abstrato a ponto de assumir o posto do espírito que tudo habita, move e explica.

⁴¹ Ruy Fausto chama o “mana” dos povos primitivos analisados por Mauss de “conceito-síntese”. Resumiríamos o significado de “mana” como sendo o espírito (abstrato como o valor) que mora nas coisas (que são dadas como presentes e das quais se espera em troca muitos mais presentes), mas que pode ser separado delas (como o valor) e como tal tem poderes mágicos os mais variados (como o valor!). Vide MAUSS, M. “Ensaio sobre a dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, São Paulo: EPU, 1974 e FAUSTO, R. “Dialética marxista e dialética hegeliana: a produção de mercadorias como circulação simples”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. (Apêndice).