

Formação do sujeito e a questão democrática em Habermas

NEISE DELUIZ

Professora-adjunta da Faculdade de Educação da UFRJ; socióloga, mestre e doutora em Educação pela UFRJ.

Para descrever a modernidade é preciso acrescentar ao tema da produção e do consumo de massa, o do nascimento do sujeito. Na modernidade duas figuras estão, pois, em constante diálogo: a racionalização e a subjetivação.

Jürgen Habermas, filósofo alemão da Escola de Frankfurt,¹ retoma um dos mais caros temas do iluminismo e da modernidade: a afirmação do sujeito que inventa a sociedade civil frente ao Estado. Vê no processo de subjetivação a identidade de um "eu" que se efetiva na relação dialética do sujeito com o outro, na intersubjetividade. Seu conceito de subjetividade se dá no social: o homem só adquire consciência de si mesmo através do outro, ao desenvolver uma interação reflexiva, através da linguagem - da ação comunicativa -, e em relação com e na construção de um mundo objetivo.

A sociedade, para Habermas, constitui-se de um todo formado de estruturas objetivas e de inter-subjetividades produzidas através da linguagem e da ação. Mas de que sociedade se trata?

A CRISE DO CAPITALISMO TARDIO

A partir da formulação de um "modelo descritivo", baseado nas mais importantes estruturas do capitalismo organizado, Habermas² aponta as novas condições da sociedade onde se dá a formação do sujeito. Para o autor, o capitalismo liberal analisado por Marx deu lugar a um estágio avançado do processo de acumulação, que se caracteriza, do ponto de vista econômico, por processos de concentração econômica, pela organização dos mercados para bens, capitais e trabalho e pela intervenção do Estado no mercado, substituindo-o sempre que se torna necessário criar e melhorar as condições para a realização do capital.

Do ponto de vista político, este estágio do capitalismo caracteriza-se pela necessidade do aparelho de Estado ser legitimado através de um sistema de democracia formal, que difunda lealdade das massas mas que evite a sua participação. Parte-se do pressuposto de que a genuína participação dos cidadãos nos processos de formação da vontade política - a democracia substantiva - levaria à conscientização da contradição entre a produção socializada administrativamente, e a contínua apropriação privada e o uso privado da mais-valia. Por isso é montado um sistema administrativo suficientemente independente da formação da vontade legitimante, que evita a politização dos cidadãos e a conseqüente discussão sobre aquela contradição fundamental.

No capitalismo avançado, as instituições e processos políticos só são, para Habermas,³ democráticos na forma, enquanto a cidadania desempenha papel de cidadãos passivos, apenas com direito de embargar a aclamação. As decisões privadas autônomas de investimento têm, assim, sua necessária complementação no privatismo cívico (abstinência política combinada com uma orientação para a carreira, o lazer e o consumo, que promove a expectativa de recompensas dentro do sistema: dinheiro, lazer, segurança).

A estrutura de classes analisada no capitalismo liberal por Marx se modificou, segundo Habermas,⁴ na medida em que a produção e a apropriação da mais-valia são limitadas e modificadas pelas relações do poder político, em vez de depender do mecanismo de mercado. No entender de Habermas,⁵ as estruturas do capitalismo avançado podem ser compreendidas como formações de reação a crises, enfocando todas as forças da integração social no ponto de conflito estruturalmente mais provável, a fim de mantê-las, o mais possível, latentes. Um exemplo deste mecanismo é a estrutura salarial quase política, que expressa um acordo salarial entre as empresas dos setores monopolísticos e os sindicatos, mitigando, através do sistema de "salários políticos", a oposição entre trabalho assalariado e capital, efetivando-se um parcial acordo de classes.

O acordo de classes que se dá nos setores organizados do mercado, e que se tornou parte da estrutura do capitalismo organizado - capitalismo regulado pelo Estado - ocasiona o rompimento da identidade social das classes e a fragmentação da consciência de classes, ao minimizar as oposições entre capital X trabalho, criando disparidades salariais no seio dos trabalhadores e, ao redistribuir desigualmente a renda, prejudicando os trabalhadores desorganizados e outros grupos marginais.

A meta declarada da atividade governamental, de conduzir o sistema no sentido de evitar as crises, parte da premissa de que a estrutura de classes precisa ser mantida em lutas em torno da distribuição administrativamente mediada dos incrementos do produto social e, sob essas condições, os processos econômicos não podem mais ser concebidos enquanto movimentos de um sistema econômico auto-regulativo.

Habermas⁶ não exclui a possibilidade de que as crises econômicas do capitalismo atual possam ser permanentemente evitadas e que a contínua tendência ao distúrbio do crescimento capitalista possa ser processada administrativamente e transferida, por estágios, ao sistema político e sócio-cultural. Para o autor, a contradição da produção socializada para fins particulares assume diretamente uma forma de nova política, mas não a da luta de classes - como aponta Marx - pois, em políticas do capitalismo avançado ocorrem crises processadas e reprimidas em constantes disputas, que podem alterar os termos do acordo de classes. Depende da atual consideração de poder, em que a extensão à estrutura de classes será suavizada e como será afetada a contradição baseada no princípio capitalista de organização.

Habermas⁷ procura demonstrar que as condições históricas do capitalismo atual se diferenciam das analisadas por Marx, não existindo mais um grupo social ou classe que possa ser tomado como representante de um interesse geral reprimido, revelando-se, assim, a perda do destinatário empírico da teoria marxiana - o proletariado - e a perda da autoconfiança revolucionária. Para o filósofo, a teoria do materialismo histórico, na qual Marx interpreta a história como uma seqüência de modos de produção, cuja lógica de desenvolvimento permite o reconhecimento da direção da evolução social - é insuficiente para explicar a dinâmica e a complexidade das sociedades contemporâneas.

A dialética entre forças produtivas e relações de produção que, segundo Marx,⁸ constituiria a dinâmica que impulsionaria o processo da mudança social, conduzindo o capitalismo a uma crise econômica com desdobramentos políticos e sua conseqüente superação pelo socialismo, é questionada por Habermas, que aponta a tendência para a administração política das crises como uma forma de sobrevida do próprio capitalismo.

Para Habermas, a crise do capitalismo, hoje, extrapola o sistema econômico tornando-se abrangente: crise da esfera pública burguesa, que sofre uma mudança em sua estrutura; crise da sociedade do trabalho, decorrente do ocaso da ideologia do trabalho e da subsequente instauração da ideologia da ciência e da técnica; e crise do Estado de Bem-Estar Social, cujo projeto tornou-se problemático, no momento em que os meios burocráticos, administrativos e econômicos, com os quais ele procurou domar o capitalismo, transformam-se em ameaça à esfera do mundo vital.⁹

OS PROCESSOS DE FORMAÇÃO DO SUJEITO

Diante da nova realidade do capitalismo tardio torna-se necessário, para Habermas, reconstruir o materialismo histórico, isto é, retornar ao ponto de partida, às categorias analíticas de Marx, revisando-as, mas acreditando, entretanto, que "seu potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar".¹⁰

As categorias reconstruídas tentam articular as estruturas normativas do desenvolvimento do "eu" e a lógica de desenvolvimento das sociedades, buscando homologias entre modelos de conformação histórica das identidades coletivas.

Para Habermas,¹¹ o processo evolutivo da sociedade não se apóia, como indicava Marx, na contradição dialética entre forças produtivas e relações de produção e na luta de classes, mas as forças produtivas desenvolvem-se e as formas de integração social (relações de produção) amadurecem de acordo com a capacidade dos sujeitos da espécie humana em duas dimensões: no nível do saber e do agir técnico-estratégico (do trabalho) e no do saber e do agir prático, moral e comunicativo (da interação). O processo evolutivo da sociedade depende, pois, do desenvolvimento das capacidades e competências dos indivíduos que a ela pertencem.

Habermas¹² abandona, portanto, a filosofia da história, na perspectiva marxiana, em direção a uma teoria da evolução social entendida como uma análise reconstrutiva da lógica própria do desenvolvimento da aprendizagem humana. O processo de emancipação do sujeito, que Marx havia ancorado na crítica da economia política, que lhe fornecia critérios historicamente determinados, os quais tornavam possível uma diferenciação entre interesses legitimamente humanos e os interesses que impediam a desalienação, passa a ser entendido por Habermas como um processo de comunicação. A comunicação lingüística, o diálogo sem coações externas constitui, portanto, a saída para a alienação, para a perda da individualidade do sujeito e para a recuperação da autonomia da sociedade.

Abandona, assim, o "paradigma da filosofia da consciência" (que enfatiza o conhecimento dos objetos pelo sujeito e o poder que resulta deste conhecimento), baseado na práxis produtiva e na classe social, substituindo-o pelo "paradigma da comunicação" (que enfatiza o entendimento intersubjetivo, entre sujeitos capazes de falar e agir), buscando potenciais de emancipação na esfera da interação: no mundo vivido, no mundo cultural.¹³

Para desenvolver essa nova perspectiva recupera a contribuição de Hegel¹⁴ nas Lições de Iena, onde o filósofo alemão aponta o processo formativo do sujeito como uma unidade dialética entre a linguagem, o trabalho e a interação. Para Habermas, a relação recíproca entre trabalho e interação torna-se fundamental, pois as regras técnicas, embora se formem sob as condições da comunicação lingüística, nada têm em comum com as regras comunicativas da interação, não sendo possível, pois, uma redução da interação ao trabalho ou uma derivação do trabalho a partir da interação.

Argumentando que Marx teria enfatizado a construção do sujeito a partir do trabalho, das forças produtivas, minimizando o desenvolvimento do "eu", propõe que a institucionalização da identidade do sujeito, a autoconsciência - o processo de formação do espírito e da espécie -, seja concebido como resultante de ambos os processos: do trabalho e da luta pelo reconhecimento (interação).¹⁵

Enfatizando o potencial emancipatório da esfera cultural, onde se dão os processos de interação, em detrimento da esfera do trabalho - regido pelas regras de uma racionalidade instrumental - Habermas¹⁶ aponta para a formação do sujeito, da identidade do "eu", como um processo de aquisição de uma competência interativa, que consistiria na capacidade de participar em sistemas de ação cada vez mais complexos, onde poderia questionar as "pretensões de validade" embutidas na linguagem institucionalizada, através da argumentação, e buscar o entendimento (consenso) sobre a validade das normas sociais.

A direção do desenvolvimento no processo de formação é marcada por uma crescente autonomia em termos da independência com que o "eu" resolve os problemas. O "eu" autônomo e competente é aquele que reage à coerção da sociedade, opondo-se à heteronomia imposta pelo social. Para Habermas,¹⁷ o "eu" socialmente competente refere-se ao sujeito que atingiu, cognitivamente, o estágio pensamento hipotético-dedutivo (na acepção de Piaget); lingüisticamente, o estágio da fala argumentativa; moralmente o estágio pós-convencional¹⁸ (de acordo com Kohlberg); e interativa mente, a habilidade de assumir a perspectiva dos outros, examinando sua própria ação e interação à luz da reciprocidade de direitos e deveres (segundo Mead).

Os sujeitos dotados de competência interativa (tanto cognitiva, como lingüística, moral e motivacional) seriam capazes de reconstruir as leis que regem o mundo natural através da busca argumentativa e processual da verdade; de questionar o sistema de normas que vigora na sociedade; de buscar novos princípios normativos para a ação individual e coletiva à base do melhor argumento e, conseqüentemente, de reorganizar sua sociedade em bases justas e igualitárias.¹⁹

Depois de questionar os potenciais emancipatórios do proletariado - concebido como sujeito da história -; de abandonar o modelo da alienação e da reapropriação das forças produtivas; de indagar sobre a validade e as possibilidades de alterações revolucionárias nas condições atuais do capitalismo tardio,²⁰ Habermas²¹ propõe, como conteúdo político da formação do sujeito, não a formação da consciência de classe - na medida em que esta, no sentido marxiano, para ele já não existe - mas a formação de "eus" competentes, que atuam em espaços institucionalizados do Estado de direito democrático, onde a comunicação possibilita a sua individualização como sujeitos membros da sociedade.

Habermas²² propõe que estruturas de reconhecimento mútuo se transportem - através de processos de formação de vontade e opinião radicalmente democráticos e generalizadores de interesse - para as relações sociais intermediadas pelo dinheiro e poder, exercendo influência sobre as limitações e as trocas entre mundo da vida e o sistema técnico-instrumental, de modo a obrigar a novas divisões do poder, domesticando social e ecologicamente a economia de mercado capitalista. Essa é, para o filósofo, a nova face da luta política: a influência indireta, exercida pelo mundo cultural (o mundo da interação) e seus valores de solidariedade, sobre os mecanismos auto-reguladores do sistema, cuja persistência não pode ser infringida através de uma ação direta.

CONCLUSÕES

Consideramos que as mudanças que estão ocorrendo nas sociedades capitalistas contemporâneas exigem novos elementos para a análise e interpretação do seu funcionamento. As categorias políticas (o Estado, a cultura, o espaço público e outras) devem trazer novas contribuições e aportes para a análise da vida social. Entretanto, entendemos que a interpretação marxiana fundada nas categorias econômicas não perdeu seu poder analítico para a compreensão do desenvolvimento do capitalismo. O materialismo histórico - a filosofia da história - enquanto uma teoria totalizante da evolução social, ainda não demonstrou teórica ou praticamente sua insuficiência.

A dialética entre forças produtivas e relações sociais de produção encontra-se, no capitalismo avançado, no seu momento máximo de tensão. Nunca o desmesurado avanço da tecnologia esteve tão próximo do ponto previsto por Marx: o da libertação do trabalho humano pela automação e o da possibilidade de emancipação pela superação do trabalho alienado (o não-trabalho como possibilidade de desenvolvimento das forças gerais do intelecto humano). Ironicamente, a exacerbação da contradição entre forças produtivas e relações de produção no capitalismo desenvolvido defronta-se com os escombros do socialismo real e com o enfraquecimento do poder de luta dos trabalhadores, levando à necessidade de discutir novas alternativas e novas formas de ação política.

Entendemos, por isso, que muitos aspectos devam ser rediscutidos: o papel da classe operária como sujeito da história; a filosofia cientificista de que a revolução é inevitável; a certeza inabalável da evolução para o socialismo; o controle ou não dos trabalhadores sobre a produção; o papel do Estado; o papel do mercado, entre outros. Mas estas são questões de extrema atualidade, que surgem diante do quadro de crise do socialismo e do próprio capitalismo, e que se encontram em aberto. O que a crise mundial demonstra hoje é que, se o socialismo não é inevitável, o capitalismo tampouco o é, e a história está, portanto, nas mãos da vontade consciente dos homens.

Tentando evitar, entretanto, a adoção de interpretações "economicistas" das tradicionais abordagens da ortodoxia marxista - que supervalorizaram o papel das forças produtivas e ocultaram os sujeitos da transformação social -, parece-nos pertinente integrar alguns elementos da formulação da Escola de Frankfurt sobre a temática do sujeito. Há, na perspectiva frankfurtiana, uma percepção da transformação dos destinos da individualidade, que sai dos domínios da ideologia burguesa e torna-se direito e patrimônio de todos os seres humanos.

Por isso, interessa-nos analisar a contribuição de Habermas no que diz respeito ao processo de formação do sujeito. Embora Marx tenha apontado para o trabalho e para as relações sociais nele imbricadas, como elementos de socialização dos indivíduos, é preciso recuperar a dimensão da interação no processo de formação dos sujeitos, dando-lhe uma ênfase que, por vezes, tem ficado minimizada. Nesse sentido, a proposta habermasiana, de interligar as categorias trabalho e interação, parece-nos válida e pertinente.

No espaço do "mundo vivido" haveria, para Habermas, a perspectiva de construção de novas solidariedades a partir de sujeitos autônomos e competentes, que são capazes de discutir e revalidar as regras sociais e, com isso, revitalizar a própria sociedade. A construção da solidariedade pressupõe, desta forma, a formação do indivíduo que pensa, age e se comunica,

buscando o diálogo e o entendimento, através do melhor argumento. E isto implica processos de comunicação através dos quais se questiona o mundo do sistema técnico-instrumental, e onde se afirma a individualidade do sujeito e a sua autonomia.

O que nos parece relevante na proposta de Habermas é, pois, a sua associação da democracia à comunicação livre de coações e sua ênfase na construção de uma esfera pública onde se desenvolveriam as relações comunicativas e as interações sociais, que possibilitariam a discussão dos interesses presentes na sociedade de modo racional, com a finalidade de produzir normas ético-jurídicas universais. O pressuposto de que, potencialmente, todos os membros da sociedade têm condições e o direito de participar da situação dialógica necessária para repensar e reorientar a dinâmica das sociedades atuais, configura o componente radicalmente democrático de sua teoria.

Algumas questões nos parecem, entretanto, em aberto, diante das proposições de Habermas: se o processo de evolução da sociedade depende do desenvolvimento das capacidades ou competências dos indivíduos, como se daria, então, o processo de formação do "eu competente" do ponto de vista cognitivo, moral, lingüístico e motivacional, se os indivíduos adquirem essas competências na própria sociedade? Em que contextos históricos já foi possível detectar a presença de grupos dialógicos envolvidos em processos argumentativos e que ocorrem livres de coações externas? Em que medida é possível superar as divergências e conflitos de interesses entre grupos, classes, raças, culturas e valores, e chegar ao consenso na sociedade contemporânea, a partir de uma racionalidade comunicativa construída nos mecanismos lingüísticos da espécie?

Como bem aponta Touraine,²³ Habermas sacrifica a dimensão conflitual da sociedade, pois se ele defende a independência dos atores frente à lógica dos sistemas, é com a esperança de que a particularidade de seu "mundo vívido" pudesse ser incorporada ao mundo das luzes e ao seu universalismo. Mas isto não tem sentido concreto, a não ser em uma perspectiva liberal - que não é a de Habermas -, de que o mercado respeita o máximo de diversidade e de complexidade. A argumentação, o debate não desembocam sobre a integração das perspectivas e das demandas; eles só podem pôr às claras o insuperável conflito entre o poder dos aparelhos e a liberdade do sujeito pessoal.

Parece-nos, pois, que Habermas aponta, como filósofo, para uma possibilidade de existência de um tipo de sociedade sem conflitos ou antagonismos agudos de classe e sem opressão, que busque a solução racional dos conflitos de interesses através da discussão pública destes interesses, com vistas a uma decisão racional consensual sobre as normas que a devem reger. Mas isto supõe, como pré-condição, a abolição da autonomia do econômico e do político em relação ao mundo social e sua submissão aos interesses sociais gerais. Neste sentido, sua teoria reveste-se do potencial emancipador e anti-autoritário da tradição iluminista.

Pretendendo discutir a formação do sujeito dentro da perspectiva marxiana - a partir de sua práxis produtiva - (entendendo que essa formação, no entanto, ultrapassa o simples ato instrumental do trabalho, criando subjetividade e intersubjetividade, e articulando o mundo da produção e o mundo cultural), e tentando incorporar as contribuições de Habermas, nos indagamos: qual seria a dimensão política da formação do sujeito, frente às condições objetivas e subjetivas dos novos condicionantes técnicos, sociais e econômicos do capitalismo atual?

No Brasil, a crise do capitalismo mundial conjuga-se com a crise interna, fruto do esgotamento de um modelo concentrador de renda, da falência do Estado, das dívidas externa e interna. O caráter excludente do sistema capitalista revela-se na ampliação do desemprego, do trabalho informal, da miséria da população, que tende a recrudescer com as ondas neoliberalizantes cada vez mais presentes.

Em um quadro de democracia incompleta, onde a cidadania não se realiza pela marginalização de grande parte da população, tanto econômica - do mercado de bens e serviços -, quanto política, torna-se fundamental discutir os processos que geram os fenômenos da exclusão e a forma de superá-los. Para tal é necessário construir os mecanismos que garantam a participação efetiva e democrática dos sujeitos nesse amplo debate.

Nessa perspectiva, o papel da esfera política no País consiste, hoje, na construção dos mecanismos para o exercício real da democracia, para que esta se torne relevante para o conjunto da Nação. Os rumos da sociedade dependerão da capacidade dos indivíduos, de se perceberem enquanto sujeitos e atores sociais e, organizados na sociedade civil, exercitarem a democracia em todos os níveis, refletindo sobre os problemas da sociedade, interferindo, participando, dialogando, enfim buscando o consenso em torno dos interesses da maioria.

É tarefa da educação construir competências e articular os saberes necessários para que os sujeitos possam refletir e atuar na esfera política, desenvolvendo a capacidade de gerir, orientar, discutir, organizar e negociar, ou seja o exercício da direção política, para que possa participar, de modo autônomo, em diferentes espaços e fóruns de atuação política.

A construção dessas competências é condição precípua para que os sujeitos desempenhem um papel ativo nas disputas que se dão em torno dos interesses em jogo na sociedade. É necessária a construção pactada de esferas públicas onde interesses divergentes possam ser negociados com transparências. A forma democrática de de solução de divergências passa pela definição de regras claras, onde atores sociais dotados de interesses próprios se reconheçam e se respeitem na integridade de seu direitos.

Ao articular os saberes para que os sujeitos possam estruturar logicamente o pensamento, articular idéias e argumentos, possam debater, dialogar e negociar, a educação estará propiciando as condições para a construção do "antagonismo convergente", ou seja de soluções pactadas, a partir de interesses mínimos comuns dos atores sociais, que possibilitem saídas democráticas aos conflitos sociais.

NOTAS

¹ O termo Escola de Frankfurt tem sido usado para designar, ao mesmo tempo, um grupo de intelectuais e uma teoria social específica. Refere-se, portanto, à institucionalização dos trabalhos de um grupo de intelectuais marxistas não ortodoxos, que na Alemanha, a partir dos anos 20, procurou enriquecer o marxismo com contribuições de áreas correlatas como a psicanálise, a psicologia social, a estética e a história, desenvolvendo uma "teoria crítica da sociedade". Esses intelectuais estavam associados ao Instituto de Pesquisa Social vinculado à Universidade de Frankfurt, criado em 1923. Em 1933, devido à Segunda Guerra Mundial o Instituto transferiu-se para Genebra e, em seguida para Nova York, voltando a estabelecer-se em Frankfurt somente em 1950. Seus representantes mais significativos foram Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamim, Erich Fromin e Herbert Marcuse, Jürgen Habermas pode ser considerado como o herdeiro intelectual da Escola de Frankfurt na atualidade.

- ² HABERMAS, Jürgen. **A crise de legitimação do capitalismo tardio**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1980.
- ³ **Id. ibid.**
- ⁴ **Id. ibid.**
- ⁵ **Id. ibid.**
- ⁶ **Id. ibid.**
- ⁷ **Id. ibid.**
- ⁸ MARX, Kari. Para crítica da economia política **In: ____**. **Manuscritos econômicos - filosóficos e outros textos escolhidos**. São Paulo : Abril Cultural, 1978. (Col. Os Pensadores).
- ⁹ Apud. SIEBENEICHLER, Flavio Beno. **Jürgen Habermas, razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro : Tempo Brasileiro, 1990.
- ¹⁰ HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo : Brasiliense, 1990. p. 11.
- ¹¹ **Id. Ibid.**
- ¹² **Id. Ibid.**
- ¹³ SIEBENEICHLER, Flavio Beno. **op. cit.**, p. 6 1.
- ¹⁴ Apud. HABERMAS, Jürgen. Trabalho e interação. **In: ____**. **Técnica e ciência como ideologia**. Lisboa: Setenta, 1987.
- ¹⁵ **Id. ibid.**
- ¹⁶ **Id. ibid**, 1990
- ¹⁷ **Id. ibid.**
- ¹⁸ Neste estágio o indivíduo se orienta no sentido de princípios éticos universais. "O que é justo é definido pela decisão tomada pela consciência, de acordo com princípios éticos autonomamente escolhidos, os quais apelam a compreensibilidade lógica, à universalidade e à consistência (...) Em substância, são princípios universais de justiça, e de respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais" (Habermas, 1990, p. 61).
- ¹⁹ FREITAG, Barbara. **Piaget e a filosofia**. São Paulo : UNESP, 1991.
- ²⁰ Ao questionar a validade e a possibilidade de alterar revolucionariamente as condições sociais capitalistas, Habermas sinaliza para o papel central que passa a ser desempenhado pelas condições de comunicação, sob as quais se pode estabelecer uma confiança legitimada nas instituições que têm como função estabelecer uma auto-organização racional numa sociedade de cidadãos livres e iguais. A idéia de transformação social no sentido do socialismo não é mais compreendida como a supressão da propriedade privada ou da emancipação da alienação do trabalho capitalista, irias como a intenção de obrigar a novas divisões do poder, limitando o poder expansivo do mercado, da produção de mercadorias e do poder administrativo, para, desta forma, criar espaços para a vida cotidiana, determinada por regras inteiramente diferentes. HABERMAS, Jürgen. A revolução e a necessidade de revisão na esquerda. O que significa o socialismo hoje? **In: BLACKBURN, Robin (Org.)**. **Depois da queda. o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.
- ²¹ HABERMAS, Jürgen. A revolução e a necessidade de revisão na esquerda. O que significa o socialismo hoje? **In: BLACKBURN, Robin (Org.)**. **Depois da queda. o fracasso do comunismo e o futuro do socialismo**. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1992.
- ²² **Id. ibib.**
- ²³ TOURAINE, Alain. **Crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994. p. 360.