

HABERMAS E A NÃO CENTRALIDADE FORMATIVA DO TRABALHO, UMA CRÍTICA FILOSÓFICA AO MARXISMO

Paulo Henrique Nogueira (FCHPL)

O filósofo Jürgen HABERMAS, ao longo dos últimos cinquenta anos, vem se debruçando sobre os fenômenos mais recentes da contemporaneidade e, a partir de sua inserção na Escola de Frankfurt, reflete sobre os vínculos e as possibilidades de uma razão que se atualize ante as transformações por que passou a sociedade ocidental no pós-guerra. HABERMAS ancora seu projeto filosófico no esteio dos pensadores frankfurtianos para quem o desafio era a exigência de se compreender o mundo da desrazão do nazi-facismo, da sociedade de massa do capitalismo manipulatório, da hiperburocratização das sociedades socialistas seguidoras do modelo soviético de organização. Um mundo que coloca em questão as promessas da racionalidade iluminista, mas que, em contrapartida, exige a confecção de postulados que viessem compreender e ultrapassar os limites apresentados no projeto contido na modernidade, sem abrir mão de uma exigência racional por uma ação reflexiva e fundada no humano.

HABERMAS empreende um esforço na busca de novas bases reflexivas que facilitassem sua aproximação desse conjunto de questões e permitissem a cunhagem de uma teoria que apontasse para a emancipação do homem. Nesse sentido, podemos afirmar que a teoria da ação comunicativa se apresenta como um desaguar dessa *démarche* intelectual. Uma síntese que rememora e contém, sob determinados aspectos, a longa trajetória anterior. (MATOS, 1993; ARAÚJO, 1994)

Na impossibilidade de nos referirmos ao conjunto desse rico itinerário, como também nos atermos a um maior detalhamento de um de seus recortes, propomos indicar, brevemente, alguns aspectos da obra desse pensador alemão que confluem no sentido de descentrar o trabalho como determinante social. Ou seja, priorizaremos, nesse pequeno excursão, o tratamento habermasiano da formação humana e suas implicações na descentração do trabalho.

Em um dos seus escritos, *Trabajo e Interacción* (1994a e 1997, publicado a primeira vez em 1967), HABERMAS, como nos indica em seu subtítulo, *Notas sobre la Filosofía Hegeliana del Período de Jena*, glosa os textos filosóficos em que Hegel delinea o nascedouro de seu pensamento erguido em torno da filosofia do espírito, na constituição do sistema de eticidade. HABERMAS, em concordância com algumas

investigações marxistas¹, aponta que esses estudos hegelianos estão sob a influência dos textos dos economistas clássicos e o objetivo é a compreensão da incipiente sociedade capitalista da Alemanha de então. (HABERMAS, 1997, 11)

Entretanto, HABERMAS diverge dessas investigações levadas a cabo por marxistas e, em uma nota de rodapé, revela que o autor a quem dirige suas críticas é LUKÁCS e a obra é *El Joven Hegel* (1985, escrito em 1938 e publicada dez anos depois, 1948). Essa divergência habermasiana da postulação lukacsiana funda-se na problematização e crítica de HABERMAS ao conceito de trabalho e na leitura que LUKÁCS estabelece de HEGEL.

A divergência se explicita, como aqui indicado, nos títulos e sub-títulos das obras acima citadas. A aproximação habermasiana da tradição filosófica do idealismo alemão se funda na perspectiva de se contrapor a ênfase dada por LUKÁCS ao papel efetivado pelo trabalho no interjogo de objetivação do espírito presente na obra de Hegel. (HABERMAS, 1994a/1997) Enquanto que, em LUKÁCS, o trabalho efetiva, no itinerário hegeliano de tematização do mundo presente, a objetivação do espírito subjetivo e a ruptura de Hegel em relação a seus antecessores, em HABERMAS, o trabalho não merece esse destaque posto que não possibilita que o homem interaja na criação de um mundo afeito a si. HABERMAS desvincula trabalho de interação e desloca essa *démarche* para uma outra perspectiva que contraria a posição lukacsiana.

LUKÁCS escreve *El Joven Hegel*, cujo sub-título é *Los Problemas de la Sociedad Capitalista*, durante um período de sua vida em que enfrenta, por um lado, a descaracterização do pensamento revolucionário de Hegel realizada pelos pensadores que apontavam uma aproximação da dialética hegeliana do irracionalismo e, portanto, como um pensador contrário à tradição iluminista de uma racionalidade emancipatória. Por outro lado, contra a aproximação oficial marxista, tendo a frente Zdanov, teórico soviético e próximo a Stalin, que dizia ser Hegel um pensador da reação burguesa à Revolução Francesa.

Nesse sentido, LUKÁCS, enfaticamente, recupera os textos de juventude escritos durante a estadia de Hegel em Berna, Frankfurt e Iena. O seu intento é mostrar os

¹ Os marxistas foram influenciados por um livro, *El Joven Hegel*, em que LUKÁCS (1985, 186 — 187) levanta a hipótese de que foram as leituras de HEGEL, quando de sua estada em Iena, que o conduzem a uma inflexão teórica em seu sistema. E que, portanto, a leitura do economista clássico fez com que HEGEL aos poucos abandonasse seus vínculos mais estreitos com o idealismo subjetivo e reorientasse sua reflexão para os domínios objetivos do mundo laboral. Hegel faz referência ao processo de divisão de

vínculos de Hegel com a tradição iluminista alemã, *Aufklärung*, e apontar o seu caráter inovador ante essa mesma tradição. A inovação se dá na busca realizada por Hegel das conformações objetivas em que a razão, o espírito absoluto, encarna-se como resolução das contradições subjetivas anteriormente existentes. O sistema hegeliano necessita, como saída para os conflitos encontrados pelo espírito ante as idiossincrasias da subjetividade, que o sujeito venha a se afirmar no mundo objetivo de então, a sociedade capitalista. Hegel inaugura, portanto, na história da Filosofia, uma compreensão histórica das conexões entre o pensar e o ser que, de forma indissociável, se articulam e se engendram.

O trabalho, nesse aspecto, é a atividade que responderá pelo ser do homem no mundo e que revelará o caráter interativo da racionalidade humana, como também o seu caráter resolutivo posto que o homem é um ser que trabalha, que manifesta racionalidade no trabalho e conforma o mundo conforme os ditames da razão. A emersão do trabalho é dada por sua importância na sociedade do capital e que fora anteriormente apontado pelos vários pensadores que se dispuseram a entender essa sociabilidade. Hegel, portanto, rompe com a perspectiva moral e especulativa do idealismo subjetivo e centra no mundo presente a sua tematização do homem e da racionalidade.

É na dialética hegeliana do trabalho, posta em movimento quando o homem confecciona instrumentos visando a diminuição significativa de seu esforço, que LUKÁCS, em sintonia com MARX (1989a), postulará os veios progressistas de Hegel e a antecipação da tematização marxiana da centralidade do trabalho.

Aproximando-se de GOETHE, segundo LUKÁCS, enquanto afasta-se de KANT e FICHTE, HEGEL constrói uma teorização atinada com o sujeito que se afirma no mundo através de sua ação e que, ao trabalhar, molda instrumentos, encarnando-se no mundo e o conformando.

HABERMAS reconhece, parcialmente, o alcance do trabalho no processo de instauração do humano disposto pela apropriação da natureza pelo homem. Retira a ênfase dada por LUKÁCS ao trabalho e, retornando ao texto de Hegel, distingue três momentos em que o homem se comunica com os outros homens e, a partir dessa interação, permite pleitear o papel da intersubjetividade em sua formação: família, trabalho e linguagem.

A família é o âmbito em que a subjetividade se vê interpelada por exigências relacionais. O amor que une o casal e a procriação dos filhos rompe com o individualismo e promove o adensamento da interação de distintos sujeitos. Enriquece-se o silogismo universal e abstrato do eu que não se reconhece na alteridade e se presentifica, através do amor, uma subjetividade já agora preenchida pelas particularidades que a identificam.

O trabalho, segundo aspecto da interação, também se presta a esse movimento de ruptura com uma individualidade ensimesmada. HABERMAS, entretanto, ressalta o uso das ferramentas que mediam a relação do homem que trabalha com a natureza. Despe o trabalho de seu aspecto interativo, posto que o trabalho se prende ao uso de instrumentos adequados ao seu exercício. Ou seja, a ênfase recai sobre o aspecto manipulatório da natureza pelo trabalho e que o uso de uma ferramenta mais adequada possibilita.

A linguagem, último aspecto, seria a expressão da consciência que sintetiza a razão comunicativa por permitir a elaboração de estratégias interativas entre os sujeitos. A fala, por atribuir nomes as coisas e tratar dos objetos como distintos da consciência, promove a diferenciação entre ser e consciência, como também, permite que os homens venham a se reconhecer e interagir. Portanto, a linguagem é sublinhada por HABERMAS como a atividade que veicula e suporta a distinção do homem e sua humanização.

Há similitudes entre o trabalho e a linguagem na forma como essas são compreendidas por HABERMAS em sua leitura dos textos hegelianos.

Hegel chama *trabalho* à forma específica da satisfação das necessidades, que distingue da natureza o espírito existente. Assim como a linguagem infringe a imposição da intuição e ordena o caos das múltiplas sensações em coisas identificáveis, assim o trabalho infringe a imposição do desejo imediato e suspende, por assim dizer, o processo de satisfação das necessidades. E assim como o meio era, além, constituído pelos símbolos lingüísticos, aqui, é o mesmo constituído pelos instrumentos, nos quais se sedimentam as experiências generalizadas dos que trabalham com os seus objetos. O nome é o permanente frente ao momento fugaz das percepções. Igualmente, o instrumento é o universal frente aos momentos evanescentes dos desejos e do gozo. (segue uma citação de Hegel) (HABERMAS, 1997, 25)

O trabalho também difere o homem, espírito existente, da natureza, e, assim como a linguagem, intermedeia a determinação de um mundo afeito ao homem, no qual os instrumentos de trabalho são correlatos ao símbolos lingüísticos para a linguagem. Nos

instrumentos acumulam-se as informações advindas do trabalho e esses instrumentos, ao se colocarem entre uma ação a ser executada e a sua realização, promovem a mediação que difere e qualifica o trabalho humano. Já os símbolos lingüísticos se corporificam por ordenar o caos provocado pela intuição imediata e dispor a linguagem como meio de interação entre os homens, como o permanente ante o transitório.

Entretanto, este paralelo guarda um processo de subordinação no que concerne à relevância dada à linguagem em relação ao trabalho, pois a ênfase recai na linguagem e não no trabalho. Essa compreensão se funda no entendimento de que, no trabalho, o sujeito se torna coisa e perde sua humanidade posto que a racionalidade se empobrece ante a natureza.

A dialética do trabalho estabelece, sem dúvida, uma mediação entre o sujeito e o objeto, mas não como a *dialética da representação*. No início, não se encontra a sujeição da natureza a símbolos autogerados mas, inversamente, a sujeição do sujeito ao poder da natureza externa. O trabalho exige a suspensão da satisfação imediata dos desejos; transfere as energias de realização para o objecto trabalhado, sob as leis que a natureza impõe ao Eu. Neste duplo aspecto, Hegel fala de que, no trabalho, o sujeito se transforma em coisa.. (Segue citação de Hegel) (HABERMAS, 1997, 26s)

O que está em jogo em Hegel, segundo HABERMAS, é a compreensão de que o trabalho exerce sua ação sobre o mundo mediado pelo uso de instrumentos de trabalho. E estes são operados por uma racionalidade não comunicativa e pobre na criação de sentidos, uma racionalidade atinada e provocada pela astúcia humana. É a astúcia que guia o uso dos instrumentos, tornando-os eficazes na hora do trabalho e fazendo com que eles trabalhem para o homem de forma a diminuir seu cansaço e a aumentar a produtividade. A astúcia garante o domínio da natureza pelo espírito objetivo posto no mundo, mas cabe ao espírito subjetivo dar sentido a esse mundo em que o trabalho se realiza. E, como o trabalho encontra-se vazio de sentido, HABERMAS apela para a dimensão comunicacional da linguagem.

A linguagem, e não o trabalho, é o *locus* em que o sujeito se reconhece como portador de uma razão representacional que confere sentidos aos objetos e permite o seu entendimento. Enquanto que no trabalho é a consciência astuta que governa os seus atos, na linguagem é a consciência que dá nomes quem preside sua realização. E dar nomes é atribuir sentidos e efetivar mais amplamente a liberdade alcançada pela astúcia.

Há uma submissão da razão astuciosa, instrumental, à razão comunicativa advinda com o uso da linguagem. Como nos diz HABERMAS:

E também a ação instrumental, logo que como trabalho social aparece sob a categoria do espírito real, está inserida numa rede de interações e depende por seu lado, das condições marginais comunicativas de toda cooperação

possível. Abstraindo do trabalho social, já o acto solitário do uso de um instrumento está referido à utilização de símbolos, pois a imediatividade da satisfação animal dos impulsos não é interrompida sem um distanciamento da consciência que dá nomes, relativamente aos objetos identificáveis. Por tudo isso, a ação instrumental é também sempre, enquanto solitária, uma ação monológica. (HABERMAS, 1997, 31)

O trabalho, mesmo o realizado individualmente, exige um processo de simbolização que só é possível pela presença da linguagem. O trabalho em-si é uma ação monológica. Ou seja, o trabalho não responde pelo processo de interação e não ocupa a centralidade formativa da subjetividade. Ao contrário, o trabalho em-si faz com que o homem perca sua substância posto que o entorno natural submete o homem. O trabalho exige a linguagem para que aconteça. E apenas a linguagem pressupõe o diálogo e a interação. É essa submissão do trabalho em relação a linguagem que distancia HABERMAS do marxismo e, em decorrência, opõe HABERMAS a LUKÁCS.

Entretanto, há pontos de aproximação e concordância entre a teorização lukacsiana e a habermasiana. Um desses pontos é a da existência *pari passu* do trabalho e linguagem e, também, de que a nomenclatura e a linguagem ocorram independentes do trabalho. Mas, por outro lado, LUKÁCS, seguindo as orientações marxianas, atribui essas características à preponderância idealista do sistema de Hegel ante alguns impasses no reconhecimento da determinação objetiva do ser ante a consciência.

A prioridade da linguagem, nesse sentido, é um desses aspectos idealistas da dialética hegeliana. A linguagem, em HEGEL, é uma determinação do espírito subjetivo que nomeia e se apropria do mundo objetivo através da imputação de um nome que represente o referente. A razão, ao nomear as coisas mundanas, dá sentido aos entes e os torna existentes para a consciência. (LUKÁCS, 1985, 324) Mas, LUKÁCS também menciona o impasse hegeliano ante o compromisso com o mundo efetivamente existente. Esse compromisso leva HEGEL a afirmar o trabalho como determinante em relação à linguagem, invertendo, dessa forma, a primazia da linguagem em relação ao trabalho.

LUKÁCS aponta que em HEGEL se encontra um “indício²” de que seja o trabalho a categoria definidora do ser do homem e primário em relação à linguagem.

Como *devem* agora esta sua necessidade ou sua consolidação, de modo que o eu se converta em seu ser, ou que o eu, que é sua *essência*, se converta em seu ser, pois o ser é ser por ser *firme* e *objetal*, **enquanto que** o eu é a forma da pura inquietude, movimento ou noite do desaparecimento. Dito de outro

² “Barrunto” na versão em espanhol.

modo, no nome o eu estava *sendo* (*geralmente*) imediatamente, agora *ao contrário* é através de uma mediação, tem que *chegar a ser* ele por meio de si; sua inquietude tem que chegar a ser o consolidar-se, movimento que se supere como inquietude, como puro movimento. Este é o *trabalho*; sua *inquietude* se converte em *objeto* como pluralidade *consolidada*, como ordem. A inquietude se converte em *orden*, precisamente convertendo-se em objeto. (HEGEL, 1984, 158 — nota γ)(Traduzimos)³

Sob a roupagem mística, para usarmos uma expressão de LUKÁCS, HEGEL afirma a nomeação como via de acesso à humanização, mas aponta, concomitantemente, que essa determinação torna o homem inquieto, vir-a-ser constante, puro movimento e envolto pela noite do desaparecimento de que nos fala a citação. E é o trabalho que põe o sujeito em contato com o mundo objetivo das coisas fixas e que possibilitará o engendramento das mediações necessárias para que se torne consolidada a sua essência. A ordem, ante a pluralidade de nomes que não retém as coisas em sua ampla gama de diversidade, é conseguida através da saída da pura subjetividade imediata e o contato com a objetividade do mundo das coisas através do trabalho.

Desta forma, LUKÁCS busca enfatizar, a partir de sua compreensão marxiana de HEGEL, a importância do trabalho nas postulações hegelianas acerca da gênese e determinação do humano. Entretanto, o próprio LUKÁCS propugna que esse reconhecimento permanece tensionado frente a um duplo caráter dado por HEGEL às categorias.⁴ Por construir um sistema filosófico que busca compreender o movimento do real, HEGEL, por vezes, permanece fiel ao que se apresenta e busca ater-se às categorias em sua historicidade. Mas, em decorrência de a história ser uma emanção do Espírito, as categorias hegelianas se mostram eivadas de conexões lógicas advindas da organização sistemática do pensamento que lhes ordena. (LUKÁCS, 1985)

³ Cómo *deviene* ahora esta necesidad suya o su consolidación, de modo que el yo se convierta en su *ser*, o que el yo, que es su *esencia*, se convierta en su ser, pues **el** ser es ser lo *firme* y objetual, **mientras que el** yo es la forma de la pura inquietud, movimiento o noche de la desaparición. Dicho de outro modo, en el nombre el yo estaba *siendo* (*general*) inmediatamente, ahora **en cambio es** a través de una mediación, tiene que *llegar a ser* él por medio de sí; su inquietud tiene que llegar a ser el consolidarse, movimiento que se supere como inquietud, como puro movimiento. Este **es** el *trabajo*; su *inquietud* se convierte en *objeto* como pluralidad *consolidada*, como orden. La inquietud se convierte en *orden*, precisamente convirtiéndose en objeto.

⁴ A definição para categoria baseia-se na concepção realista do termo que designa, primeiramente, determinações da realidade e, também “noções que servem para indagar e para compreender a realidade” (ABBAGNANO). Não se trata da concepção kantiana em que as categorias são formas do entendimentos e que servem para aquilatar a sensibilidade. Hegel se filia a tradição realista e busca compreender a categoria como determinação do real e, concomitantemente, determinação do pensamento. Nesse sentido, a compreensão do que se entende por categoria reafirma a ruptura hegeliana com a filosofia clássica alemã e afirma a identidade buscada por Hegel entre a realidade e o pensar. E é justamente sobre esse compromisso ontológico de Hegel que Lukács vai apontar o duplo caráter das categorias hegelianas.

LUKÁCS retorna a essa problemática quando da escrita da *Ontologia do Ser Social*. No capítulo dedicado a HEGEL, LUKÁCS refere-se à existência de dois tratamentos dados a questão do ser na tematização hegeliana. Por um lado, há em HEGEL um tratamento adequado ao ser social, assim Hegel mantém-se fiel a objetividade buscando percebê-la em sua historicidade, rejeitando qualquer dever ser a-histórico. Não há em Hegel qualquer retorno ao passado, como diriam os stalinistas na crítica aqui já referida, como também, não há uma capitulação da consciência frente ao mundo, como fazem crer alguns pensadores que pleiteiam o soçobrar da razão ante as intenções mais íntimas da subjetividade. Em Hegel, há uma profunda busca de se compreender o ser-precisamente-assim e seus determinantes na arquitetura categorial. Por outro lado, há em Hegel uma consolidada manutenção de uma visão sistêmica. Há, em seu pensamento, uma exigência racional que ordena o real e faz com que este se atenha a uma organização lógica posta pela racionalidade em seu devir e, por uma exigência interna a seu método, que a ontologia e o ser se vêem forçados a entrar em formas lógicas. (LUKÁCS, 1979)

É perseguindo esse veio que LUKÁCS pode ser utilizado para contestar HABERMAS em um segundo aspecto. HABERMAS diz que, em HEGEL, o caráter de astúcia confere à razão laborativa uma dimensão instrumental e hierarquicamente submetida à razão comunicativa. Para LUKÁCS, entretanto, a astúcia revela o caráter inovador da tematização hegeliana do trabalho, posto que é através do caráter astucioso da razão laborativa que se explicita a possibilidade real que o trabalho possui de intervir no mundo e criar uma realidade afeita ao homem.

LUKÁCS, quando tematiza as vicissitudes da ontologia hegeliana, aponta uma dupla determinação teleológica no interior da tensão anteriormente apontada. A primeira teleologia possui sua gênese no trabalho e na intervenção do homem no mundo objetivo ao conformá-lo segundo as suas necessidades. Uma segunda é anterior ao aparecimento do trabalho e do próprio homem. Essa segunda compreensão imbrica-se com a construção do sistema hegeliano, quando esse sistema pleiteia a existência de uma finalidade na natureza.

LUKÁCS postula que HEGEL, ao vincular-se à tradição iluminista, torna-se herdeiro do debate acerca das relações entre o mundo físico e o mundo humano. Busca compreender o mundo em uma totalidade lógica que o leva a encontrar na natureza, anterior ao surgimento da vida orgânica e, portanto, do homem, finalidades arbitrariamente localizadas que, ao desprezarem o acaso, levam HEGEL a afirmar a

existência de um pôr intencional na natureza. Essa *démarche* o conduz à construção de um sistema em que a razão é anterior a história.

É onde a razão já é emancipatória antes mesmo que os seres passíveis de emancipação existam. E que, portanto, a linguagem já se apresenta anteriormente ao trabalho. É interessante que a passagem em que HEGEL comenta o surgimento da linguagem haja uma referência direta à Bíblia e ao momento em que Adão, ao nomear os seres viventes, os cria para si — assim como coube a Deus criá-los ao nomeá-los (HEGEL, 1984, 156). Isso nos leva a esbarrar em uma outra questão que são os vínculos da filosofia hegeliana com uma certa visão teológica. Seguir a totalidade dessa discussão escapa ao nosso propósito nesta seção. Entretanto, LUKÁCS toma uma posição elucidativa. Ao invés de dar ênfase ao aspecto místico assumido pelas necessidades lógicas internas ao sistema, aproxima suas postulações das determinações ontológicas do real e que se encontram subsumidas ao aspecto logicista. Ou seja, HABERMAS filia-se ao HEGEL místico, enquanto LUKÁCS busca retirar os véus místicos que se interpõem na busca ontológica da objetividade histórica do sistema hegeliano.

HABERMAS anuncia essa divergência nas primeiras afirmações do texto *Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena*, em uma passagem aqui já referida. O ponto de discordância é justamente a de que LUKÁCS busca aproximar o HEGEL dos escritos de Iena do HEGEL da *Fenomenologia do Espírito*. Esta aproximação, em LUKÁCS, funda-se no projeto filosófico hegeliano de emancipação do homem nas diversas figuras históricas que a consciência humana se encarna em sua trajetória de emancipação. E que, portanto, combinado ao esboço compreensivo da sociedade capitalista, efetiva-se, já nos escritos juvenis, uma saída objetivista aos dilemas racionais existentes no sistema. Ou seja, para LUKÁCS o apelo ao trabalho funda-se no reconhecimento do caráter ontológico de primazia da atividade laborativa ante a consciência. Em HABERMAS, o apelo à linguagem, despida de seus vínculos diretos com o trabalho, significa, seguindo o paralelo e a crítica do filósofo magiar, um retorno a um HEGEL ainda preso às exigências do sistema e tributário da herança do idealismo subjetivo de viés kantista. (HABERMAS, 1994a, 11) (LESSA, 1997)

Essa posição defendida por HABERMAS faz com que ele se distancie das posições defendidas por MARX e pelos marxistas. No final do seu artigo, HABERMAS refere-se às postulações marxianas acerca das relações entre trabalho e interação e

aponta o equívoco de MARX em ter identificado esses dois aspectos quando de sua interpretação da obra hegeliana.

Só que, como revela uma análise mais pormenorizada da primeira parte da *Ideologia Alemã*, Marx não explicita efectivamente a conexão entre interacção e trabalho, mas, sob título nada específico de práxis social reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental. A actividade produtiva que regula o metabolismo do gênero humano com a natureza circunjacente, do mesmo modo que, na *filosofia do espírito* de Iena, o uso dos instrumentos estabelece uma mediação entre o sujeito que trabalha e os objectos naturais — esta acção instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias; tudo se dissolve no automovimento da produção. Por isto, também a genial visão da conexão dialéctica entre forças produtivas e relações de produção se pôde interpretar mal em termos mecanicistas. (HABERMAS, 1997, 41 — 42)

Em um outro texto, *Técnica e Ciência enquanto “Ideologia”* (escrito em 1968, 1980), HABERMAS retoma a temática do trabalho em conexão com a interação e o faz, inclusive, indicando, em uma nota de pé de página, o texto anteriormente, aqui, explorado, *Trabalho e Interacção: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena* (HABERMAS, 1980, 320; 1994b, 72). A intenção é de esclarecer o componente instrumental do trabalho e sua operacionalização por uma racionalidade afeita a consecução de fins pretendidos.

Entendo por “trabalho”, ou agir racional-com-respeito-a-fins, seja o agir instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação dos dois. O agir instrumental rege-se por regras técnicas baseadas no saber empírico. Elas implicam, em cada caso, prognósticos condicionais sobre acontecimentos observáveis, físicos ou sociais; esses prognósticos podem se evidenciar como corretos ou como falsos. O comportamento de escolha racional é regido por estratégias baseadas no saber analítico. Elas implicam derivações a partir de regras de preferência (sistemas de valores) e de máximas universais; essas proposições são derivadas correta ou incorretamente. O agir racional-com-respeito-a-fins realiza objetivos definidos em condições dadas; mas, ao passo que o agir instrumental organiza os meios adequados ou inadequados segundo os critérios de um controle eficaz da realidade, o agir estratégico só depende de uma avaliação correta das possíveis alternativas do comportamento, que resulta exclusivamente de uma dedução feita com o auxílio de valores e de máximas. (HABERMAS, 1980, 320s)

Esse parágrafo citado exige um maior detalhamento. Ao caracterizar o trabalho, HABERMAS delinea as características de outras ações, próximas ou não ao ato laborativo, que compartilham com o trabalho o empobrecimento das potencialidade de interatividade.

Inicialmente, HABERMAS nos chama a atenção para o trabalho como um agir racional-com-respeito-a-fins. Ou seja, o *ethos* pretendido e perseguido pelo trabalho obedece a uma racionalidade finalística tipicamente burguesa do mundo do capital. HABERMAS segue, nesse aspecto, a *démarche* frankfurtiana que busca em WEBER o aparato conceitual de compreensão da alienação nas sociedades industriais, posto que o

conceito de racionalidade tem sua gênese e se articula com a teorização weberiana da sociedade do capital e a explicação dada por WEBER para compreender os fenômenos da atividade econômica capitalista. E, mais especificamente, refere-se ao momento em que essa sociedade se complexifica no que HABERMAS veio denominar de capitalismo tardio.

Racionalização quer dizer, antes de mais nada, ampliação dos setores sociais submetidos a padrões de decisão racional. A isso corresponde a industrialização do trabalho social, com a consequência de que os padrões de ação instrumental penetram também em outros domínios da vida (urbanização dos modos de viver, tecnização dos transportes e da comunicação). (HABERMAS, 1994b, 313).

Ou seja, a racionalidade das sociedades capitalistas centrais baseia-se no desenvolvimento da técnica e em sua aplicação nas diversas formas de vida. A técnica se espalha em todo o tecido social e as decisões obedecem a padrões racionais de organização e instrumentalização das mais variadas ações. O trabalho, assim como a sociedade, vêm-se perpassados por uma intensa e progressiva racionalização posto tanto um quanto outro se assentam e se identificam com a legitimação da racionalidade científica e técnica. A ciência se torna o novo mito das sociedades industriais e o apuro técnico é cada vez mais realçado para dar vazão aos ideais de progresso e do Bem-Estar Social. A ciência, em HABERMAS, transformou-se, na atualidade, em veículo ideológico e ocupa o lugar de principal força produtiva.

Sendo assim, o trabalho tecnificado é o que se apresenta na sociedade manipulatória de racionalidade típica do capitalismo tardio. Essa denúncia já havia sido feita pela escola de Frankfurt. E não é a toa que HABERMAS retorna a esta questão — o texto foi escrito em homenagem aos 70 anos de vida de Marcuse. Entretanto, após caracterizar as principais idéias marcusianas, HABERMAS aponta sua divergência para com Marcuse. Enquanto este propõe o surgimento de um outra ciência e de uma outra técnica que possibilite a emersão de um outro homem, HABERMAS acha inócua semelhante empreitada.

As razões que o levam a afirmar tal descrença se fundam na impossibilidade de o homem moderno vir a abandonar a ciência e a técnica como a conhecemos hoje. Os padrões de produção e consumo, as formas de organização dos diferentes sistemas e sua complexidade, fazem com que o par ciência-técnica seja cada dia mais necessário. O homem não pode, diante desses dados, abandonar a técnica existente por uma técnica qualitativamente outra.

A vida, como um todo, se vê enlaçada por esse emaranhado manipulatório em que os homens organizam a sua existência tendo em vista os fins a serem perseguidos. O trabalho responde paradigmaticamente pelo conjunto de ações que se fundam em uma racionalidade-com-respeito-a-fins.

Essa racionalidade imprime ao trabalho duas dimensões que se combinam durante o ato laborativo: o agir instrumental e o comportamento de escolha racional. Aspectos presentes em outras ações não necessariamente dispostas no trabalho.

A primeira, o agir instrumental, lida com o empírico e presta-se à elaboração de prognósticos a serem levados a cabo pela ação disposta e ordenada sob rígidas determinações técnicas. Seleciona os meios para a consecução da ação e busca estabelecer um controle das distintas variáveis intervenientes. A segunda, a escolha racional ou agir estratégico, funda-se no uso de estratégias derivadas de valores e máximas universais. Essas estratégias buscam orientar comportamentos e optar entre alternativas apresentadas. A primeira pode ser argüida em termos de acerto ou erro, se o fim pretendido foi alcançado ou revelou-se um erro de prognóstico; enquanto a segunda pode ser questionada acerca de sua correção ou incorreção, se as máximas que orientaram o comportamento estavam adequadas em suas implicações decorrentes. Ou seja, tanto uma quanta a outra são ações que se estabelecem sem muitas mediações.

Compreendemos que, em HABERMAS, os indivíduos, quando trabalham, não interpõem entre a intenção e o ato nenhuma mediação que vise alterar, consubstanciar, reverter o que se pretende atingir. Mas, ao contrário, o fim pretendido revela em-si mesmo o que se persegue e conforma a ação. Não há, na dimensão laborativa, nenhuma interatividade que permita romper o círculo de ferro da racionalidade instrumental. O mundo se apresenta como algo dado e se oferece para ser moldado segundo as intenções instrumentais da racionalidade humana.

É possível romper esse círculo de ferro apenas através de uma atividade que expresse a riqueza de mediações não mais disponibilizadas pelo trabalho. E que se expresse como um agir comunicativo.

Por outro lado, entendo por *agir comunicativo* uma interação mediatizada simbolicamente. Ela se rege por *normas* que valem *obrigatoriamente*, que definem as expectativas de comportamento recíprocas e que precisam ser compreendidas e reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes. Normas sociais são fortalecidas por sanções. Seu sentido se objetiva na comunicação mediatizada pela linguagem corrente. (HABERMAS, 1980, 321)

A linguagem corrente mediatiza a comunicação e permite, desta forma, a emersão de características únicas que rompem a unilateralidade do trabalho e do agir instrumental. O suporte dos signos, reconhecidos e amparados pelas normas lingüísticas, permitem a elaboração de redes comunicacionais nas quais se elaboram processos de simbolização para além dos fins almejados *tout-court*. A interação aqui se torna possível.

Essa trajetória habermasiana o afasta de Marx, pois, primeiramente, adere a uma concepção cientificista do mundo. Os parâmetros de racionalidade de uma determinada compreensão científica fundada na manipulação se vêem alçados a condição de modelo da prática científica e de sociabilidade. Dizer que no capitalismo avançado a ciência é a “principal força produtiva” é, de um ponto de vista marxiano, um equívoco.

ANTUNES (1999, 119ss) chama a atenção para o fato de que, em HABERMAS, a ciência se vê autonomizada de seus vínculos com o trabalho e com a produção ampliada da vida. E que, mesmo considerando a difusão e aprofundamento dos avanços técnicos e científicos, como também as formas em que o trabalho se diversificou, ainda há validade para as teses marxianas do trabalho como gerador de valor e de que, portanto, na sociedade capitalista, a ciência vem se somar ao aparato do capital com o intuito de extrair sobre-trabalho.

Como decorrência, segunda propositura habermasiana que se distingue das postulações marxianas, a teoria do valor se vê ultrapassada. Ao deslocar do trabalho para a ciência o foco nodal e articulador da produção, HABERMAS difere de MARX e considera ultrapassada a teoria do valor centrada no trabalho como produtor de valor e na compra e venda da força de trabalho.

Um terceiro aspecto e último, considerando apenas os que se aproximam da temática do trabalho, é que extinguem-se as classes sociais e os sujeitos históricos do trabalho. A comunicação desintegra os rostos dos sujeitos históricos e homogeneiza os diferentes atores por igualar as práticas discursivas e torná-las independentes de qualquer recorte histórico específico.

A comunicação em HABERMAS é desenvolvida em sua obra de maior fôlego e se torna uma síntese expositiva de seu pensamento: *Teoria da Ação Comunicativa* (escrito em 1981, 1987). Nessa obra, HABERMAS detalha aspectos já apontados em seus textos anteriores e desdobra com maior vigor os vínculos, no interior do agir racional-com-respeito-a-fins, entre as ações instrumentais e estratégicas. Do mesmo

modo amplia a sua compreensão do que seja o agir comunicativo que se contrapõe às ações orientadas com vistas a um fim não emancipatório.

Acerca da ação teleológica, HABERMAS retorna a Aristóteles para fundamentar sua argumentação de que essa ação, no decorrer da história da filosofia, ocupou o foco em torno das motivações que orientam o agir humano (HABERMAS, 1987, 122). O agir, nesse aspecto, é ordenado pelas intenções que orientam a seleção dos meios de concreção ao fim almejado. Aristóteles refere-se a esse agir ao tematizar a dinâmica que dá suporte ao ato produtivo, ou seja, ao trabalho.

Segundo LUKÁCS (1979, 20ss), é sobre essa determinação apontada por Aristóteles, o agir intencionado do trabalho conformando um mundo a partir de uma ideação prévia, que a existência do ser social e sua distinção ante os outros seres se apresenta. Portanto, na tematização lukacsiana do trabalho, Aristóteles, é reconhecido como o primeiro filósofo que aponta, de forma coerente, a objetividade do mundo natural, mesmo sob a dimensão cosmocêntrica grega, e que esta deve ser posta a serviço da ideação de forma que venha a ser moldada pela atividade humana. Essa dialética aristotélica entre pré-ideação e objetivação é retomada por LUKÁCS para enfatizar a centralidade do trabalho, enquanto que, em HABERMAS, ela é retomada para negar o trabalho como emancipação.

Em HABERMAS, essas ações, por visarem o meio e a seleção dos melhores caminhos para a realização da ação pretendida, não conduzem o sujeito a uma atividade emancipatória. O homem mobiliza suas escolhas tendo em vista a operacionalização de um fim e, o que é mais importante, o papel da consciência não é realçado, mas, ao contrário, rebaixa-se o determinante da intencionalidade.

O conceito de *ação teleológica* ocupa desde Aristóteles o centro da teoria filosófica da ação. O ator realiza um fim ou faz com que se produza o estado de coisas desejado elegendo em uma situação dada os meios mais congruentes e aplicando-os de maneira adequada. O conceito central é o de uma decisão entre alternativas de ação, endereçada à realização de um propósito, dirigida por máxima e apoiada em uma interpretação da situação. (HABERMAS, 1987, 122)(Traduzimos)⁵

O caráter teleológico, indicado na definição de HABERMAS, é encoberto e definido pela escolha entre alternativas, como se essas alternativas não tivessem sido

⁵ El concepto de *acción teleológica* ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción. El actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyadas en una interpretación de la situación.

criadas por idéias e intenções que, previamente ao ato, não estavam dadas na objetividade natural. Mas, afirma a citação, “dirigida por máxima e apoiada em uma interpretação da situação”. O “interpretar a situação” não reforça o caráter efetivo da consciência em explicitar os nexos em que deverá atuar para, a partir de uma compreensão mais adequada, submetê-la às intenções almeçadas com ação. Toda a dialética entre necessidade e liberdade se vê empobrecida, posto que a liberdade torna-se amesquinhada no trabalho a um agir justaposto a necessidade. Como se de todo o trabalho só se pudesse estabelecer orientações conduzidas por máximas já necessariamente ajustadas e previstas.

Observar que entre a definição mais recente de trabalho, contida em *Teoria da Ação Comunicativa*, e a anterior, contida no texto *Ciência e Técnica como Ideologia*, há uma distinção por demais reveladora. Enquanto no segundo artigo, *Ciência e Técnica como Ideologia*, a ação teleológica se adequa às determinações técnicas do trabalho, em *Teoria da Ação Comunicativa* a ação teleológica se justapõe à dimensão de máximas e interpretações. O que desencadeia um duplo empobrecimento da consciência, como consciência valorativa e como consciência cognitiva.

O papel da consciência se fragiliza diante do agir laborativo. Tanto a consciência cognitiva, que conhece e promove a compreensão da objetividade do mundo natural, como a consciência moral, a que valora os atos e estipula um discernimento sobre o aceitável e o inaceitável para o agir humano, vêm-se atingidas e precarizadas ante um trabalho que não exige agir consciente, mas apenas uma adequação satisfatória: adequação às normas técnicas e adequação às máximas. O que acarreta um empobrecimento da própria compreensão habermasiana da subjetividade.

O sujeito que age o faz na adequação ao mundo objetivo, através da observância das normas e máximas que devem conduzir a sua ação. Entretanto, em igual medida, é o sujeito que se adequa ao mundo natural. Pois, ao se perder o papel da consciência na escolha entre alternativas, perde-se a dimensão subjetiva do trabalho e enfatiza-se a adequação e submissão ao já dado. Vale a pena ressaltar que HABERMAS se refere, no contexto da ação teleológica, à existência de atores que desempenham papéis prescritos e não de sujeitos.

Bibliografia

1. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 1014 p. (Original italiano).
2. ANTUNES, Ricardo. *Os Sentidos do Trabalho: ensaio sobre a afirmação e a*

- negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999. 258p.
3. ARAÚJO, Luiz. Razão comunicativa. In.: HÜHNE, Leda (Org.). *Razões*. Rio de Janeiro: Uapê, 1994. 208 p.
 4. HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência enquanto ideologia. In.: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. Trad. Zeljiko Loparic e Andréa Maria Altino de Campo Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1980. P. 313 — 343. (Original alemão) (Coleção Os pensadores).
 5. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. 4 ed. Madrid: Taurus, 1987. 517p. (Original alemão).
 6. HABERMAS, Jürgen. Trabajo e Interacción: notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena. In.: *Ciencia y Técnica como “Ideología”*. Trad. Manuel Jiménez Redondo e Manuel Garrido. 2 ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1994a. P. 11 — 51. (Original alemão).
 7. HABERMAS, Jürgen. Ciencia y técnica como “ideología”. In.: *Ciencia y Técnica como “Ideología”*. Trad. Manuel Jiménez Redondo e Manuel Garrido. 2 ed. Madrid: Editorial Tecnos, 1994b. P. 53 — 112. (Original alemão).
 8. HABERMAS, Jürgen. Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena. In.: *Técnica e ciência como “Ideologia”*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997. P. 11 — 43. (Original alemão).
 9. HEGEL, George. *Filosofia Real*. México: Fondo de Cultura Economica, 1984. 486 p.(Original alemão).
 10. LESSA, Sérgio. *Trabalho e ser social*. Maceió: EUFC/EDUFAL, 1997. 217p.
 11. LUKÁCS, Georg. El joven Hegel: los problemas de la sociedad capitalista. Trad. Manuel Sacristán. Cidade do México (DF): Grijalbo, 1985. 551p. (Original alemão).
 12. LUKÁCS, Georg. *Ontologia do Ser Social: A falsa e a verdadeira ontologia de Hegel*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Ed. Ciências Humanas, 1979. 112p. (Original alemão).
 13. MARX, Karl. Manuscritos econômicos-filosóficos. In.: *Manuscritos económico-filosóficos*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições Setenta, 1989a. P. 101 — 235. (Coleção textos filosóficos, 22). (Versão em inglês. Original alemão).
 14. MATOS, Olgária. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do iluminismo*. São Paulo: Editora Moderna, 1993. 127 p (Coleção Logos)