

# NOTAS PARA UMA AGENDA DE PESQUISA DO TRABALHO IMATERIAL A PARTIR DA TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO

*Clóvis R. Montenegro de Lima<sup>1</sup>*

A definição de uma agenda de pesquisa do trabalho imaterial na sociedade contemporânea pode seguir caminho semelhante ao realizado pelo próprio Habermas na conclusão da sua TAC, quando indica um programa de investigações interdisciplinares usando as mesmas categorias da primeira teoria crítica desenvolvida no Instituto de Investigação Social:

Decidi fazer estas notas ilustrativas porque quero sublinhar o caráter plenamente aberto e a capacidade de conexão que ter uma teoria de sociedade, pretensão cuja fecundidade só se poder acreditar no contato com as ramificadas investigações de tipo sociológico e filosófico. O que a teoria da sociedade pode proporcionar por si mesma se assemelha a capacidade focalizadora de uma lente. Só quando as ciências sociais deixarem de ser capazes de inspirar novas ideias haverá terminado a época da teoria da sociedade (HABERMAS, v. 2, p. 542, tradução nossa).

A primeira teoria crítica havia se proposto como tarefa investigar as patologias da modernidade. Até os anos 1940 o trabalho do Instituto de Investigação Social está dominado por seis temas: 1. as formas de integração das sociedades pós-liberais; 2. a socialização na família e o desenvolvimento do Eu; 3. os meios de comunicação de massa e a cultura de massas; 4. a psicologia social do protesto paralizado e silencioso; 5. a teoria da arte; e 6. a crítica ao positivismo e à ciência. Este espectro de temas reflete a noção programática de Horkheimer de uma ciência social interdisciplinar. Nesta fase o propósito dos membros do Instituto é investigar como questão central a racionalização como coisificação, valendo-se para isto dos diferentes meios oferecidos pelas distintas disciplinas sociológicas (HABERMAS, 1987, v. 2, p. 534).

---

<sup>1</sup> Doutor em Ciência da Informação pelo convênio IbiCT/UFRJ. Pesquisador adjunto do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. Rua Lauro Muller, n. 455 – 5 andar. Urca. CEP: 22290-160 – Rio de Janeiro, RJ – Brasil. Email: clovis.mlima@uol.com.br

## AS FORMAS DE INTEGRAÇÃO SOCIAL NAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS

Uma das questões pertinentes para esta agenda de investigações é apresentada por Gorz nas suas digressões das “misérias do presente”, em que discute o sujeito da crítica social e confronta Habermas e Alain Touraine. Ele argumenta que a comparação é particularmente instrutiva,

Pois ambos rejeitam as teorias estruturalistas ou pós-estruturalistas, pós-modernas ou antimodernas. Ambos compreendem a modernidade como um movimento de emancipação; e ambos constataam o crescente divórcio entre os atores e o sistema, entre os sentidos, subjetivo e objetivo. Convergindo ambos sobre questões políticas importantes, divergem, porém, no que toca a questões teóricas fundamentais (GORZ, 2004, p. 142).

Gorz (2004, p. 142) afirma que Habermas e Touraine partem da teoria da modernidade de Max Weber: ambos compreendem a modernidade como uma diferenciação das esferas da atividade e da vida sociais. Tais esferas tornam-se cada vez mais independentes umas das outras, cada qual desenvolvendo sua própria lógica, sua própria abordagem racional de seus fins específicos. O mundo torna-se cada vez mais complexo e tal complexidade requer aparelhos de coordenação e de administração que exigem uma formalização cada vez mais cerrada das relações e dos procedimentos. O mundo cultural desintegra-se.

Gorz procura ressaltar as semelhanças entre os diagnósticos de Habermas e Touraine. Após isto, quer evidenciar o que denomina profundas divergências filosóficas:

Habermas jamais se refere aos atores sociais como sujeitos, ao passo que, para Touraine, o ator e o sujeito pessoal não podem existir um sem o outro. Habermas substitui a ideia de sujeito por aquela de “mundo da vida” e este último fundará a legitimidade tanto teórica como prática de sua crítica social. Habermas preocupa-se essencialmente com os efeitos destrutivos que têm sobre o mundo da vida a complexidade crescente do ambiente social e a extensão das esferas de atividades formalizadas e autonomizadas em detrimento dos recursos culturais que tornam os indivíduos capazes de se orientarem intuitivamente

no mundo, de se entenderem e de interagirem comunicacionalmente (GORZ, 2004, p. 144).

Gorz (2004, p. 146) adverte que enquanto a crítica social depender da integridade e da vitalidade o mundo da vida, corre o risco de permanecer ou abstratamente teórica ou praticamente conservadora. A própria definição que Habermas dá ao mundo da vida, segundo Gorz, implica que sua resistência é uma resistência à mudança e à inovação. À medida que aumenta a complexidade do sistema, o mundo da vida não consegue mais interpretar os acontecimentos e fazer-lhes frente. Torna-se cada vez mais provinciano. Deve-se esperar que o mundo da vida resista à pressão crescente das coerções sistêmicas não por obra de uma crítica e de ações racionais, mas defendendo as evidências intuitivas, os modos de pensar familiares, as tradições. Gorz elogia a maneira como Axel Honneth reinterpreta a teoria de Habermas. Honneth concede importância crucial àquilo que Adorno chama de “não-idêntico”, isto é, as atividades e as relações nas quais o sujeito se recusa a identificar-se a um papel, a uma função ou a uma utilidade social. Honneth considera que o não-idêntico não é simplesmente uma dimensão residual, mas sim é uma dimensão da experiência individual que pode tornar-se central e lançar as bases, ao mesmo tempo, de uma crítica da sociedade e uma oposição à racionalidade instrumental. O não idêntico compreende tanto a experiência estética como as relações comunicacionais, como o amor e a amizade, e a ternura, que repudiam o uso que se pode fazer deles como meios tendo em vista outros fins.

Honneth foca assim no que denomina “as patologias do reconhecimento social”. Tais patologias aparecem quando os indivíduos não podem ser reconhecidos por aquilo que são, fazem, sentem ou desejam, quando existe um conflito ou uma contradição entre sua experiência da realidade e as normas sociais em virtude das quais pode ser reconhecido e apreciado. Exatamente porque estas normas não correspondem mais à situação real, os indivíduos não podem mais corresponder àquilo que se espera deles e aquilo pelo que a sociedade está pronta a reconhecê-los, o sistema põe fora do seu alcance ou mesmo torna contraditória com aquilo pelo que eles estimam ter o direito de serem reconhecidos. Trata-se de um passo importante de Honneth em direção à noção de sujeito:

Quando as evidências incontestáveis, as convicções inquebrantáveis, os papéis sociais e as identidades são varridas por um processo de desintegração e de mudanças profundas e contínuas do tecido social, o sujeito torna-se o único fundamento possível de uma crítica social ao mesmo tempo efetiva e legítima. Os indivíduos, então, não podem mais ser explicados nem compreendidos a partir do seu lugar na sociedade, nem por aquilo que a sociedade deles espera ou por aquilo que estão acostumados a dela esperar.... Ao contrário, pede-se aos indivíduos que estejam prontos a mudança, a mudar de emprego, de qualificação, de consumos, de modo de vida, de domicílio etc. Sua vida e suas atividades não são mais modeladas pelas exigências normativas da utilidade social. A sociedade não tem mais emprego para uma proporção crescente de seus membros. De uma maneira ou de outra, vida e trabalho estão dissociados, da mesma forma que o tempo de trabalho está dissociado do tempo consagrado pelo indivíduo a produção de si e a produção de sentido (GORZ, 2004, p. 147-148).

Nas sociedades atuais a vida dos indivíduos encontra-se assim cada vez menos dominada pela racionalidade instrumental. Quando diminui a quantidade de trabalho exigida para a produção e a reprodução, espaços virtualmente ilimitados ficam disponíveis para as atividades autodeterminadas sem finalidade pré-determinada: atividades de preservação, relacionais, de ajuda mútua, educativas, artísticas, redes auto-organizadas de cooperação e de troca não monetária. Quando a produção material deixa de crescer, o industrialismo declina e o tempo disponível tende a prevalecer sobre o tempo de trabalho, o poder econômico e político deslocam-se a novos terrenos.

O capital busca controlar o tempo disponível, as atividades não produtivas, não materiais por meio das quais os indivíduos produzem a si mesmos. Tenta impedir que se apossam do tempo liberado pelas economias do tempo de trabalho e empreguem este tempo na apropriação de sua existência. O capital para perpetuar seu poder precisa controlar as atividades nas quais se funda a capacidade dos indivíduos e das comunidades de se responsabilizarem por si mesmos: sua capacidade de autonomia. O afrouxamento das coerções socializadoras e as possibilidades de maior autonomia são apresentados como vazios ameaçadores, contra os quais as identidades de reciclagem oferecidas no mercado pelas indústrias da moda, da cultura e da saúde prometem protegê-los (GORZ, 2004, p. 149).

Quando busca um sentido para as metamorfoses do trabalho, Gorz (2007, p. 82) diz que todo trabalho se desenvolve em três dimensões e que não basta restituir-lhe autonomia em uma só ou outra delas para que se torne, de fato, uma atividade autônoma, isenta de alienação ou de heteronomia. Estas três dimensões são: a. a organização do processo de trabalho; b. a relação com o produto que o trabalho tem por fim realizar; c. os conteúdos do trabalho, isto é, a natureza das atividades que ele requer e as faculdades humanas que demanda. O trabalho só se torna uma atividade autônoma se é: a. auto-organizado em seu processo; b. busca livre da finalidade a que se propõe; c. humanamente satisfatório para a pessoa que a ele se dedica.

Gorz (2007, p. 89) observa que atualmente as correspondências entre formação profissional e cultura do cotidiano e as passarelas que levam de uma a outra são irremediavelmente destruídas pela tecnicidade presente de tarefas cada vez mais especializadas. A espessura do mundo é abolida. Resta apenas uma atividade puramente intelectual. É o triunfo do que Husserl definia como “a matematização da natureza”. Gorz diz que o “mundo vivido” em Husserl é antes de tudo o mundo em sua espessura sensível tal como o temos em relação ao corpo, com uma certeza tão evidente quanto nosso próprio corpo. O mundo nos pertence pelo corpo nós lhe pertencemos – estamos no mundo – através dele. O sentido dessa relação de inerência recíproca é sempre informado, remanejado segundo uma matriz cultural que se aprende ao mesmo tempo em que se aprende a falar, a existir o corpo como relação a outros e ao mundo humanizado da cultura em que se nasce. A espessura do mundo vivido pela inerência corporal pode ser o solo das certezas vividas, a matéria que é posta em forma, modelizada pela cultura ou negada pela barbárie.

A cultura do trabalho fragmentado em mil estilhaços de saber especializado vê-se assim isolada da cultura do cotidiano. O saber profissional não pode fornecer nem as balizas nem os critérios que permitem aos indivíduos imprimir um sentido, orientado o curso do mundo, nele orientar-se. Descentrados de si mesmo pelo caráter unidimensional de suas tarefas e de seus saberes, violentados em sua existência corporal, devem viver em um ambiente em vias de dispersão e de fragmentação contínuas, entregues a agressão das tecnologias. A vida cotidiana estilhaçou-se em paragens de tempos e espaços isolados uns dos outros, uma sucessão de solicitações

agressivas e excessivas, tempos mortos e atividades rotineiras. A esta fragmentação renitente à integração do mundo vivido corresponde uma cultura do cotidiano feita de sensações fortes, modas efêmeras, divertimentos espetaculares e informações também fragmentárias.

A cultura técnica é a incultura de tudo o que não é técnico. Aprender a trabalhar é desaprender a encontrar, e mesmo a buscar um sentido às relações não instrumentais com os outros e o meio ambiente. A violência é, fundamentalmente, em relação ao corpo. A violência é o negativo: é o negativo da ternura. A ternura é uma relação com o corpo de outrem tratado como corpo sensível para exaltar a sensibilidade e o gozo que tem de si próprio. Esta relação ao corpo do outro implica na exaltação da própria sensibilidade. A racionalidade instrumental está inscrita na funcionalidade das ferramentas cotidianas e dos suportes concebidos para nossos corpos. Tudo resulta de tratar o meio de vida de maneira instrumental, violentar a natureza e fazer violência ao corpo e ao corpo do outro. A cultura do cotidiano é uma cultura da violência ou, em sua forma extrema, uma cultura da barbárie, tematizada, refletida, sublimada, exacerbada, negando-se por sua própria afirmação ou exibindo uma antiestética da insensibilidade, da cruzeza, da feiúra (GORZ, 2007, p. 91).

Assim se vê melhor o que se pode e o que não se pode pedir da técnica. Pode-se pedir a ela para aumentar a eficácia do trabalho e a reduzir sua duração e o esforço. É preciso saber que a potência crescente da técnica tem um preço: ela cinde o trabalho e a vida, e a formação profissional e a cultura do cotidiano. Ela exige a dominação despótica de si em troca da dominação crescente da natureza, e retrai o campo da experiência sensível e da autonomia existenciais. Ela separa o produtor do produto, a tal ponto que não conhece mais a finalidade daquilo que faz. Um trabalho que tem por efeito e por finalidade fazer economizar trabalho não pode ao mesmo tempo glorificar o trabalho como fonte essencial da identidade e do desenvolvimento pessoais:

O sentido da atual revolução técnica não pode ser o de reabilitar a ética do trabalho e a identificação ao trabalho. Só adquire sentido caso alargue o campo das atividades não profissionais na qual cada um, cada uma, e inclusive os trabalhadores de novo tipo, podem desenvolver a parte de humanidade que, no trabalho tecnicizado, não encontra emprego (GORZ, 2007, p. 93).

As sociedades industrializadas produzem quantidades crescentes de riquezas com quantidades decrescentes de trabalho. Contudo, essas sociedades não produzem uma cultura de trabalho que, desenvolvendo plenamente as capacidades individuais, permite aos indivíduos desenvolverem-se livremente, durante seu tempo disponível, pela cooperação voluntária, as atividades científicas, artísticas, políticas etc. Não há “sujeito social” capaz, cultural e politicamente, de impor uma redistribuição do trabalho de tal modo que todos possam ganhar sua vida trabalhando, mas trabalhando cada vez menos e recebendo, sob a forma de rendimentos crescentes, sua parte da riqueza crescente socialmente produzida.

À medida que se estendem os horizontes de tempo disponível, o tempo de não-trabalho pode deixar de ser o avesso do tempo de trabalho: pode deixar de ser o tempo de repouso, de descanso, de recuperação de forças, tempo de atividades acessórias, complementares da vida de trabalho; de preguiça, o outro lado da constrição ao trabalho forçado, heterodeterminado; de divertimento, o avesso do trabalho anestesiante e esgotante em sua monotonia. Aumentam a possibilidade e a necessidade de estruturá-lo por meio de outras atividades e outras relações nas quais os indivíduos desenvolvem suas faculdades de outra maneira, adquiram outras capacidades, conduzam uma outra vida:

Novas relações de cooperação, de comunicação, de troca, podem ser tecidas no tempo disponível e inaugurar um novo espaço social e cultural, feito de atividades autônomas, de fins livremente escolhidos. Uma nova relação, invertida, entre o tempo de trabalho e o tempo disponível tende, então, a se estabelecer: as atividades autônomas podem tornar-se preponderantes com relação a vida de trabalho, a esfera da liberdade com relação à esfera da necessidade. O tempo da vida não precisa mais ser gerido em função do tempo do trabalho. É o trabalho que deve encontrar seu lugar subordinado em um projeto de vida (GORZ, 2007, p. 95).

Gorz (2007, p. 96) pensa que os indivíduos serão então mais exigentes quando a natureza, o conteúdo, as finalidades e a organização do trabalho. Não aceitarão o “trabalho idiota” nem a submissão a uma vigilância e a uma hierarquia opressivas. A liberação do trabalho será conduzida à liberação no trabalho, sem por isso transformá-lo em livre atividade pessoal que coloca a

si mesmo seus próprios objetivos. A heteronomia não pode numa sociedade complexa ser completamente suprimida em benefício da autonomia. No interior da esfera da heteronomia, as tarefas podem ser requalificadas, recompostas, diversificadas, de modo a oferecer maior autonomia no interior da heteronomia, em particular graças à autogestão do tempo de trabalho. A sociedade do tempo liberado é uma sociedade da cultura.

## COMUNICAÇÃO E CULTURA EM REDE

Outra questão pertinente para uma agenda de pesquisas do trabalho na sociedade contemporânea aparece quando Hardt e Negri (2003, p. 51), ao indagar como podem ser constituídos os elementos políticos da máquina imperial, afirmam que as grandes potências industriais e financeiras produzem não apenas mercadorias, mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro de um contexto biopolítico: produzem necessidades, relações sociais, corpos e mentes – ou seja, produzem produtores. Na esfera biopolítica a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida.

Um dos lugares onde se deve localizar a produção biopolítica da ordem é nos nexos imateriais da produção da linguagem, da comunicação e do simbólico que são desenvolvidos pelas indústrias de comunicação. O desenvolvimento de redes que se comunicam tem uma relação orgânica com a emergência da nova ordem mundial – é causa e efeito, produtor e produto. Organiza o movimento multiplicando e estruturando interconexões por intermédios de redes. Expressa o movimento e controla o sentido de direção do imaginário que percorre essas conexões comunicativas. Em outras palavras, o imaginário é guiado e canalizado dentro da máquina de comunicação. A mediação é absorvida dentro da máquina produtiva. A síntese política do espaço social é fixada no espaço da comunicação. É por isto que as indústrias de comunicação assumem posição tão central: elas apenas organizam a produção em nova escala e impõem nova estrutura global, mas também tornam imanente sua justificação. O poder enquanto produz organiza, e enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem em uso na comunicação produz mercadorias e cria subjetividades,

põe umas em relação às outras e ordena-as. As indústrias de comunicações integram o imaginário e o simbólico dentro do tecido biopolítico, não simplesmente colocando-os a serviço do poder, mas integrando-os em seu próprio funcionamento (HARDT; NEGRI, 2003, p. 52).

A estrutura e a administração das redes de comunicação são condições essenciais para a produção na economia da informação. Essas redes globais precisam ser construídas e policiadas para garantir ordem e lucros. Não deve ser surpresa que as redes de comunicação tenham se tornado o mais ativo terreno de fusões e competição para as corporações transnacionais mais poderosas. A novidade da infraestrutura da informação é o fato de que está embutida nos novos processos de produção e lhes é totalmente imanente. No auge da produção contemporânea, a informação e a comunicação são as verdadeiras mercadorias produzidas. A rede em si é tanto o lugar da produção quanto da circulação (HARDT; NEGRI, 2003, p. 318).

Em termos políticos, a infraestrutura global de informações pode ser caracterizada como a combinação de um mecanismo democrático com um mecanismo oligopolista, que opera segundo diferentes modelos de sistemas de rede. A rede democrática é um modelo horizontal e desterritorializado. A internet é o principal exemplo dessa estrutura de rede democrática:

Um número potencialmente ilimitado de nós, interconectados, comunica-se sem ponto central de controle; cada nó, independentemente de localização territorial, se conecta a todos os demais através de uma imensidade quantidade de rotas e relés... Como não tem centro e praticamente qualquer pedaço pode continuar a funcionar mesmo com parte dela destruída. O elemento de desenho que assegura a sobrevivência, a descentralização, é o mesmo que torna tão difícil controlar a rede. Como nenhum ponto da rede é necessário para que os outros pontos se comuniquem, é difícil para a internet regulamentar ou proibir a comunicação entre eles. Este modelo democrático é o que Deleuze e Guattari chamam de rizoma, uma estrutura de rede não hierárquica e não centralizada (HARDT; NEGRI, 2003, p. 230).

Hardt e Negri (2003, p. 321) observam que as diversas corporações de telecomunicações, e de fabricante de *hardware* e *software*, e corporações de informação e entretenimento estão se fundindo e ampliando suas operações,

esforçando-se para dividir e controlar os novos continentes de redes produtivas. Haverá pedaços e aspectos dessa rede consolidada que resistirão ao controle, graças à estrutura interativa e descentralizada da rede, mas está em marcha uma maciça centralização do controle por meio da unificação dos elementos principais das estruturas de poder da informação e da comunicação. As novas tecnologias de informação e comunicação que oferecem a promessa de democracia e igualdade social, de fato criam novas linhas de desigualdade e exclusão.

Quando Hardt e Negri (2005, p. 326) falam da grande marcha da democracia, dizem que a opinião pública torna-se sob muitos aspectos a forma primordial de representação nas sociedades contemporâneas. A noção de opinião pública está desde o início intimamente ligada a noções de representação democrática, tanto como veículo que completa a representação, quanto como suplemento que compensa suas limitações. Entre suas visões extremas, a opinião pública é concebida como uma forma de mediação entre as muitas expressões individuais ou de grupo e a unidade social. A noção de sociedade civil em Hegel é fundamental para a concepção da opinião pública como mediação. A sociedade civil é o terreno de todas as organizações e instituições sociais, econômicas e políticas que não fazem parte do Estado. A noção hegeliana de sociedade civil constitui um modelo que permite conduzir a pluralidade da expressão individual na opinião pública para a unidade racional compatível com a soberania.

A partir de meados do século XX, a opinião pública tem sido transformada pela gigantesca expansão dos meios de comunicação – jornais, rádio, televisão, internet. A velocidade da informação, a exasperadora sobreposição de símbolos, a permanente circulação de imagens e a evanescência dos significados parecem minar a noção de opinião pública tanto como expressões individuais múltiplas quanto como uma voz racional unificada. Hardt e Negri (2005, p. 329) afirmam que entre os teóricos contemporâneos da opinião pública, Habermas é o que mais claramente reata com a noção hegeliana de mediação, ligando-a a visão utópica da expressão individual racional. Eles dizem que existe uma ressonância racionalista e moralista ao longo do esforço para distinguir o mundo da comunicação livre e a ética do sistema de instrumentalidade e dominação, e certa indignação contra a colonização capitalista do mundo da vida. É

neste ponto que, para eles, a concepção da comunicação ética numa esfera pública democrática parece completamente utópica e irrealizável. Eles observam que se vier a manifestar-se alguma forma de redenção ética, tem de ser construída dentro do sistema.

Hardt e Negri (2005, 330) afirmam que o campo dos estudos culturais fornece importante análise do novo papel dos meios de comunicação e das pesquisas de opinião, que constituem os fatores essenciais na construção e na expressão da opinião pública contemporânea. Eles destacam que uma das percepções fundamentais dos estudos culturais é que a comunicação é paradoxal. Embora seja constantemente bombardeado pelas mensagens e significados da cultura e dos meios de comunicação, não se é apenas receptor ou consumidor passivo. Constantemente se está extraíndo novos significados do mundo cultural, resistindo às mensagens dominantes e descobrindo novos modos de expressão social. Não se está isolado no mundo social da cultura dominante, mas tampouco simplesmente concordando com seus poderes. O que se faz é criar no interior da cultura dominante não apenas subculturas alternativas, e também novas redes coletivas de expressão.

A comunicação nas sociedades contemporâneas é produtiva, não apenas de valores econômicos, mas também de subjetividade. Assim, opinião pública não é uma expressão adequada para as redes alternativas de expressão nascidas na resistência, pois nas concepções tradicionais a opinião pública tende a apresentar ou um espaço neutro de expressão individual ou um todo social unificado – ou uma combinação mediada desses dois pólos. As formas de expressão social são redes da multidão que resistem ao poder dominante, e que a partir do seu interior consegue produzir expressões alternativas. Hardt e Negri (2005, p. 333) dizem que a opinião pública não é uma voz unificada ou um ponto médio de equilíbrio social. Em vez de sujeito democrático, a opinião pública é um campo de conflito definido por relações de poder nas quais se pode e deve intervir politicamente, através da comunicação, da produção cultural e de todas as outras formas de produção biopolítica. Esse campo é não equânime e radicalmente assimétrico. O reconhecimento de que a opinião pública é um campo de conflitos não fornece respostas, mas esclarece o problema.

## A PERSPECTIVA DO AGIR COMUNICATIVO

Habermas enuncia assim a tarefa de uma teoria crítica da sociedade ao concluir a sua teoria do agir comunicativo:

O propósito da presente investigação é introduzir a Teoria da ação comunicativa que dê razões aos fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade. A Teoria da ação comunicativa representa uma alternativa a filosofia da história... A Teoria da ação comunicativa constitui um marco dentro do qual se pode retomar aquele projeto de estudos interdisciplinares sobre o tipo seletivo de racionalização que representa a modernização capitalista. (1987, v. 2, p. 562-563).

Habermas (1990, p. 15) comenta que a passagem do paradigma da filosofia da consciência para a filosofia da linguagem constitui um corte profundo: a partir deste momento os sinais linguísticos, que serviam apenas como instrumento e equipamento de representações, adquirem como reino intermediário dos significados linguísticos uma dignidade própria. As relações entre linguagem e mundo, entre proposição e estados de coisas, substituem as relações sujeito-objeto. O trabalho de constituição do mundo deixa de ser tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais.

A nova compreensão da linguagem obtém relevância paradigmática graças, principalmente, às vantagens metódicas que exhibe frente à filosofia do sujeito, cujo acesso às realidades da consciência é inevitavelmente introspectivo. É possível alguém se certificar da validade intersubjetiva de observações através da prática experimental, portanto, através da transformação regulada de percepções de dados. Uma objetivação semelhante ocorre quando empreendemos a análise de representações e pensamentos seguindo as formações gramaticais, graças às quais eles são expressos (HABERMAS, 1990, p. 55).

Através da passagem para a pragmática formal a análise da linguagem consegue reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito, que tinham sido dados como perdidos. O próximo passo consiste na análise dos pressupostos gerais que devem ser preenchidos para que os participantes da

comunicação possam entrar em entendimento sobre algo no mundo. Estes pressupostos pragmáticos do entendimento apresentam como peculiaridade grande dose de idealização.

A guinada pragmática oferece a saída para aquilo que Habermas (1990, p. 57) chama de recuperação da abstração estruturalista. As realizações transcendentais não se retiram para os sistemas de regras gramaticais como tais: a síntese linguística é muito mais o resultado da obra construtiva do entendimento, a qual se efetua através das formas de intersubjetividade rompida. As regras gramaticais garantem a identidade de significado das expressões linguísticas, mas têm de deixar espaço para um uso individualmente nuançado e inovador destas expressões, cujo significado possui uma identidade apenas suposta.

Os tipos de interação distinguem-se de acordo com o mecanismo de coordenação da ação. É preciso saber se a linguagem natural é usada apenas como meio para a transmissão de informações ou também como fonte da integração social. O primeiro caso é um agir estratégico; e o segundo, um agir comunicativo. No segundo caso, a força consensual do entendimento linguístico, isto é, as energias de ligação da própria linguagem, tornam-se efetivas para a coordenação das ações, ao passo que no primeiro caso o efeito de coordenação depende da influência dos atores uns sobre os outros e sobre a situação da ação a qual é veiculada através de atividades não linguísticas. Cabe mencionar que aquilo que se obtém visivelmente através da gratificação ou da ameaça, sugestão ou engano, não pode valer intersubjetivamente como acordo:

Visto na perspectiva dos participantes, os dois mecanismos, o do entendimento motivador da convicção e o da influência que induz o comportamento, excluem-se mutuamente. Ações de fala não podem ser realizadas com a dupla intenção de chegar a um acordo com um destinatário sobre algo e, ao mesmo tempo, produzir algo nele, de modo casual. Na perspectiva de falantes e ouvintes, um acordo não pode ser imposto a partir de fora e nem forçado por uma das partes – seja através da intervenção direta na situação da ação, seja indiretamente, através de uma influência calculada sobre os enfoques proposicionais de um oponente (HABERMAS, 1990, p. 71).

Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, ele deve preencher condições rigorosas. Os atores participantes tentam definir cooperativamente os seus planos de ação, levando em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado e na base de interpretações comuns da situação. O agir comunicativo distingue-se, pois, do estratégico, uma vez que a coordenação bem-sucedida da ação não está apoiada na racionalidade teleológica dos planos individuais de ação, mas na força racionalmente motivadora de atos de entendimento, portanto, numa racionalidade que se manifesta nas condições requeridas para um acordo obtido comunicativamente.

No agir comunicativo os atores têm de abandonar o enfoque objetivador de um agente orientado pelo sucesso, que deseja produzir algo no mundo, e assumir o enfoque performativo de um falante, o qual procura entender-se com uma segunda pessoa sobre algo no mundo. Sem essa reorientação, que leva em conta as condições do uso da linguagem voltada ao entendimento, eles não têm acesso ao potencial das energias de ligação existentes na linguagem. No agir estratégico a constelação do agir e do falar modifica-se: as forças ilocucionárias de ligação enfraquecem; a linguagem se encolhe, transformando-se em meio de informação (HABERMAS, 1990, p. 74).

Enquanto o segmento situacionalmente relevante do mundo da vida se impinge ao agente, por assim dizer, frontalmente, como um problema que ele tem de resolver por conta própria, ele se vê sustentado por um mundo da vida que não somente forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os recursos para isto. O mundo da vida comum em cada caso oferece uma provisão de obviedades culturais de onde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação os modelos de exegese consentidos (HABERMAS, 1989, p. 166).

O agir comunicativo pode ser compreendido como um processo circular no qual o ator é duas coisas ao mesmo tempo: ele é o iniciador, que domina as situações por meio de ações imputáveis e, ao mesmo tempo, é também o produto das tradições nas quais se encontra, dos grupos solidários aos quais pertence e dos processos de socialização nos quais se cria. Na medida em que os participantes da comunicação compreendem aquilo sobre

o que se entendem como algo em um mundo, como algo que se desprende do pano de fundo do mundo da vida para se ressaltar em face dele, o que é explicitamente sabido separa-se das certezas que permanecem implícitas, os conteúdos comunicados assumem o caráter de um saber que se vincula a um potencial de razões, pretende validade e pode ser criticado, isto é, contestado com base em razões. (HABERMAS, 1989, p. 169).

Podem-se imaginar os componentes do mundo da vida (modelos culturais, ordens legítimas e estruturas de personalidade) como se fossem condensações e sedimentações dos processos de entendimento, de coordenação da ação e de socialização, os quais passam através do agir comunicativo. Aquilo que brota das fontes do mundo da vida e desemboca no agir comunicativo, que corre através das comportas da tematização e que torna possível o domínio de situações, constitui o estoque de um saber comprovado na prática cotidiana. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico de conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas de personalidade (HABERMAS, 1990, p. 96).

## REFERÊNCIAS

GORZ, A. *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica*. 2ª ed. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. *Misérias do presente, riqueza do possível*. São Paulo: Annablume, 2004.

\_\_\_\_\_. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

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

\_\_\_\_\_. *O pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 2009.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa I – Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa II – Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004b.

HARDT, M.; NEGRI, T. *Império*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.

\_\_\_\_\_. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, T. *Cinco lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DPA, 2003.