

**EXCITAÇÃO DESLUMBRADA E PRODUÇÃO ALIENADA:
TRABALHO E FORMAÇÃO DO SUJEITO NO CAPITALISMO TARDIO**

***EXCITING DREAMING AND ALIENED WORK:
PRODUCTION AND TRAINING OF THE SUBJECT IN LATE CAPITALISM***

José Paulo Gatti¹

RESUMO

Este estudo conjuga as ideias de alguns pensadores da modernidade que criticaram o modelo de desenvolvimento em curso, sobretudo em relação aos processos de domesticação do pensamento e aos mecanismos que alienam o ser humano. De fato, na modernidade, a vida deixa de ser administrada pelo próprio sujeito, que se torna submetido a um contexto social cada vez mais controlador de sua existência; o ser humano se tornou refém do sistema produtivo, consumidor de itens fabricados em série e, ele próprio, mercadoria. A pesquisa articula distintas análises dessa sociedade, sobretudo quanto à constituição dos sujeitos e sua relação com o trabalho e a educação. Atualmente, a singularidade humana só pode ser pensada pela via da resistência crítica aos processos de massificação e por uma racionalidade comunicativa, à medida em que o homem cria situações de interação dialógica. À configuração sistêmica da sociedade contrapõe-se a dinâmica dialética e dialógica da existência, engendrando embates pela via da linguagem.

Palavras-chave: Modernidade. Filosofia. Educação. Teoria Crítica.

ABSTRACT

This study combines ideas of some philosophers who criticized the current model of development, especially in relation to the processes of domestication of thought and the mechanisms that alienate the human being. In fact, in modernity, life ceases to be administered by the subject himself, who becomes subject to an increasingly controlling social context of his existence; the human being became a hostage of the

¹ Professor de Filosofia, doutorando em Educação pela Universidade Federal de São Carlos-SP - UFSCar. E-mail: jpgatti47@gmail.com

productive system, consumer of items manufactured in series and, itself, merchandise. The research articulates different analyzes of this society, especially regarding the constitution of the subjects and their relationship with work and education. Today, human singularity can only be thought through the path of critical resistance to massification processes and a communicative rationality, as man creates situations of dialogic interaction. The systemic configuration of society is opposed to the dialectical and dialogic dynamics of existence, engendering clashes along the way of language.

Keywords: Modernity. Philosophy. Education. Critical Theory.

1. Introdução

A temática da modernidade, com seus avanços e percalços, tem sido objeto de reflexão por parte de muitos pensadores, desde seus inícios. Nunca antes o ser humano usufruiu de tantos benefícios, ao mesmo tempo em que tantos danos comprometessem seu bem-estar. O presente texto quer retomar os pensadores modernos para articular suas ideias no entendimento da excitação e do deslumbramento provocados pelos avanços dos novos tempos, ao mesmo tempo em que se desenvolvia um processo regressivo em relação a certos aspectos de sua existência.

A pesquisa debruçou-se sobre textos escolhidos de pensadores fundamentais que investigaram a modernidade. Trata-se, portanto, de uma pesquisa bibliográfica sobre documentos e ideias presentes nos textos desses autores. As informações obtidas por meio dessa análise serão material fecundo para o estabelecimento de novas relações e entendimento da realidade. Como fato bruto, tais percepções instigam a investigação, pois apontam horizontes antes desconhecidos. Muito mais do que explicar os porquês da realidade, ajudam a formular novas perguntas e promovem uma interlocução que é atemporal (CALADO E FERREIRA, 2004/2005).

Essa pesquisa tenta amarrar o feixe das ideias elaboradas ao longo do percurso em que, paradoxalmente, se articulam e conflitam expectativas deslumbradas e produção alienada, sociedade pré-configurada e vida prejudicada.

Nas páginas a seguir, retomamos, ao menos em grandes lances, algumas dessas interações e conflitos no âmbito da modernidade – a questão da consciência e das racionalidades, a dinâmica da autonomia e da heteronomia, da produção e reprodução social.

2. A experiência da vida na modernidade

A era moderna, inaugurada por volta do século XV, se tornou uma senhora de seiscentos anos. Estamos já em outro período histórico? Difícil dizer. As características que marcaram essa época, no entanto, parecem perpetuar-se no tempo; as expectativas e os sentimentos não se modificaram substancialmente. Berman (2006, p.16) assim descreve a situação:

O turbilhão da vida moderna tem sido alimentado por muitas fontes: grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo da vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu *habitat* ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção de novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano; sistemas de comunicação de massa, dinâmicos em seu desenvolvimento, que embrulham e amarram, no mesmo pacote, os mais variados indivíduos e sociedades; Estados nacionais cada vez mais poderosos, burocraticamente estruturados e geridos, que lutam com obstinação para expandir seu poder; movimentos sociais de massa e de nações, desafiando seus governantes políticos ou econômicos, lutando por obter algum controle sobre suas vidas; enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão. (Grifo do autor)

De um lado excitação, deslumbramento diante da enxurrada de novidades, quebra de tabus, surgimento de novos valores e mudanças de antigos costumes, tudo num ritmo acelerado, se considerarmos que tais transformações, em outras épocas, aconteciam em compasso bem mais lento. De outro lado, tantas mudanças e reviravoltas parecem desenvolver a criação de novos modelos, novos padrões comportamentais, novas estruturas de vida, agora e cada vez mais marcada pela

tecnologia e pela produção de bens em escala mundial; produção muitas vezes alienada da massa operária, uma vez que as máquinas e os processos produtivos se automatizaram, dependendo menos da chamada “força humana de trabalho”. O operário contemporâneo faz parte de um grupo seleto de trabalhadores qualificados, com domínio das novas tecnologias e com uma visão detalhada dos processos de produção. A massa operária propriamente dita vem se dissolvendo, com a desregulamentação das leis trabalhistas e o crescimento da informalidade, desde a década de 1970, na esteira da nova fase do modo de produção capitalista: o capitalismo financeiro (CHESNAIS, 1996).

O que identifica, então, a modernidade em que vivemos? Que formações sociais delinea? Desde o século XVIII, o Esclarecimento, a utopia da sociedade perfeita, livre de toda desigualdade e capaz de produzir uma vida plenamente emancipada para todos os seres humanos, lançou seu projeto, mas tem perdido espaço para conformações que contradizem esses princípios.

Ao longo da modernidade, uma série de pensadores, analisando cada momento histórico, cada crise surgida e cada solução encontrada, empreendeu sua análise dessa trajetória, com uma visão da sociedade erigida e da vida humana elaborada nesse espaço social. Suas teorias da inserção do homem no âmbito da sociedade produtiva e da construção da subjetividade nos ajudam a compreender a realidade atual, em que a existência humana parece depender mais das exigências sociais do que de suas próprias energias.

2.1 A Crítica da era moderna de Nietzsche

O primeiro dos pensadores abordados, Friedrich Nietzsche (1844-1900), é, sem dúvida, um dos grandes interlocutores da modernidade, analisando desde seus horizontes conceituais a vida humana e suas realizações. Habermas (2002) o considera a “ponto de inflexão” (2002, p.121) na entrada da pós-modernidade. Independente de estarmos ou não em uma *pós-modernidade*, a consideração de que Nietzsche seria um lugar de passagem na trajetória da modernidade tem sua relevância, uma vez ser ele talvez um dos primeiros pensadores a questionar a excitação iluminista e a noção de progresso até então dominante.

Em *Genealogia da Moral*, Nietzsche (2008) apresenta sua percepção, segundo a qual a humanidade dirige-se de forma contínua e acelerada para o niilismo, a descrença absoluta em toda a existência, o *Nada*, e vai esclarecer a gênese e os desdobramentos desse processo iniciado ainda nos primórdios da civilização. Para Nietzsche, o próprio processo civilizatório é responsável por essa derrocada. Antes de Freud com sua dialética do prazer e da realidade, ele é um crítico da transformação que inseriu, ao longo desse processo, a necessidade de uma transcendência do mundo material, a necessidade de uma *espiritualização da virtude*, até então vinculada exclusivamente ao homem forte, de ações positivas, não reativas.

Para Nietzsche (2008), no contexto primitivo, a noção de *bom* não estava ligada a ações não-egoístas, mas unicamente à posição hierárquica dos sujeitos, ao contexto estamental da sociedade. *Bom* era o forte, o viril, o que chamava para si o protagonismo das ações. O processo de *interiorização*, porém, tornou os conceitos cada vez mais espiritualizados por meio do costume, e o hábito acabou por estabelecer um sentido generalizado para os termos, conduzindo ao erro. Tal erro consistiu na *tresvaloração* dos valores, uma vez que os fracos, olhando para os fortes e reconhecendo a impossibilidade de tornarem-se como eles, criaram seus próprios valores, considerando como *bom* a sua fraqueza, sua debilidade. Essa inversão consolidou-se com o desenvolvimento do *ressentimento* dos fracos e sofredores em relação aos fortes e bem dotados. Ou seja, ao olhar para o forte, o fraco cria um valor cuja origem está no próprio ressentimento: *eu não sou o outro* – e passa a agir por reação, pois é sempre olhando para o outro, como negação ao que não é, que ele se posiciona no mundo. Assim, o ressentimento é um não querer deixar de sentir, é um permanecer preso à imagem do que não é e conduzir a vida por meio desse sentimento.

A consequência dessa inversão de valores, segundo Nietzsche, é uma espécie de *patologia social*: a humanidade entrou em um processo de decadência, que vai minando o desejo de vida, de força, de virilidade, uma vez que a virtude passou a representar justamente o posicionamento ao lado do mais fraco, do que sofre. Desse modo, para o autor, a *tresvaloração* dos valores é responsável pela ideia de que “o *sentido de toda cultura* é amestrar o animal de rapina ‘homem’,

reduzi-lo a um animal manso e civilizado, *doméstico...*” (Nietzsche, 2008, p.33), o que significa o definhamento da vida, de seus impulsos mais nobres e, pior ainda, o desencadeamento de um processo de decadência que vai eliminando a vida e conduzindo o homem para o *Nada*.

O próprio pensamento científico é considerado também responsável por ter alterado a dinâmica da vida, estabelecendo uma nova relação entre a *experiência* e a *reflexão*. Assim se expressa o autor:

E agora lancemos rapidamente um olhar sobre o nosso tempo! Nós nos assustamos, recuamos diante dele: para onde foi toda clareza, toda naturalidade e pureza daquela ligação entre a vida e a história, o quão confusamente, excessivamente, inquietamente aflui agora este problema ante os nossos olhos! A culpa está em nós, os observadores? Ou a constelação entre vida e história realmente se alterou, de tal modo que um astro poderoso e inimigo se intrometeu entre elas? [...] o que vemos é efetivamente um tal astro, um astro luminoso e divino se intrometendo, a constelação realmente se alterando – *através da ciência, através de exigência de que a história deve ser ciência*. Agora, a vida não rege mais sozinha e nem o conhecimento domestica o passado: todos os marcos foram derrubados e tudo o que foi um dia se abate sobre os homens. [...] Um espetáculo tão inabarcável não foi visto por nenhuma geração, tal como agora a ciência do vir-a-ser universal, a história, mostra: mas, sem dúvida, o mostra com a audácia perigosa do lema: *fiat veritas pereat vita*. [“Que se faça a verdade e que pereça a vida!”] (NIETZSCHE, 2003, p. 32)

Nesse sentido, para Nietzsche, a história é vida, e sua construção deve servir à vida e à cultura. A supremacia do princípio de interiorização ou espiritualização, no entanto, acabou por elevar o pensamento acima dos aspectos vitais da existência, sobrepondo a busca do conhecimento científico à outras forças, de modo que a finalidade do conhecimento se torna apenas acumular mais conhecimento. Em função dessa nova dinâmica, a cultura moderna não é capaz de se reformular a partir da incorporação criativa de outras culturas, uma vez que apenas acumula conhecimentos, mas não age criativamente sobre eles.

[...] pois nós modernos não temos absolutamente nada que provenha de nós mesmos; somente na medida em que nos entulhamos e apinhamos com épocas, hábitos, artes, filosofias, religiões, conhecimentos alheios, tornamo-nos dignos de consideração, a saber, enciclopédias ambulantes, com o que talvez um antigo heleno

extraviado em nosso tempo nos dirigisse a palavra. (NIETZSCHE, 2003, p. 35)

Assim, ele esboça um cenário no qual o homem encontra-se alienado da própria existência, sem percepção das próprias experiências, voltado para um mundo conceitual denso, porém abstrato e estéril.

2.2 Weber e as bases do capitalismo moderno

Se Nietzsche começou sua análise através de uma genealogia da moral, outro pensador que também analisou a racionalidade moderna, também considerando a via axiológica, porém desde outra perspectiva, foi o sociólogo Max Weber (1864-1920). Weber aproximou duas distintas dimensões da vida humana, a religiosa e a econômica, e a partir dos valores que lhe são inerentes, descreveu suas interações e desdobramentos na construção da modernidade.

Em *A ética cristã e o espírito do capitalismo*, Weber (1992) parte da consideração de que o Ocidente desenvolveu uma especial forma de racionalidade cuja linha de desenvolvimento de significado adquiriu valor universal. Analisando a formação da ética cristã nos movimentos da reforma protestante, Weber percebeu uma relação entre os valores defendidos por esta ética e as demandas suscitadas pelo desenvolvimento de um novo modelo capitalista de produção.

Para ele, o capitalismo, nos primórdios da modernidade, encontrou um poderoso aliado que já estava ao seu lado no tempo de seu desenvolvimento, referindo-se à dimensão religiosa que, desde a ética protestante, desenvolveu a noção de trabalho como vocação. Segundo sua análise, o espírito tradicionalista do capitalismo ainda estava alicerçado na ideia da aquisição para a satisfação das necessidades – ganhar para consumir –, mas essa não era a organização própria do capitalismo moderno. A mudança que permitiu a passagem do espírito tradicional para o espírito do capitalismo moderno foi o surgimento de novas forças, com qualidades éticas muito mais rígidas em relação à intensidade de devoção ao trabalho e à austeridade em relação ao consumo, uma conduta ascética nascida em ambiente religioso e que, com o passar do tempo, cristalizou-se em um sistema totalmente laico, libertando-se, enfim, de qualquer ligação religiosa. Desse modo, o

autor descreve como o espírito do capitalismo moderno articulou a consciência do trabalho como vocação e a vida como ascese, desde o movimento puritano. Com o passar do tempo, tal ascese perdeu seu caráter religioso tornando-se uma ética laica racional, no processo que a disseminou para a vida cotidiana da sociedade capitalista – tanto na vida dos operários quanto na dos empresários –, porém, uma ética deturpada, irracional, no sentido de que o objetivo último de toda a atividade humana é o acúmulo de bens e não o seu desfrute. Se em uma relação primeira com a natureza o trabalho era para o homem uma fonte de riqueza e de cultura, a estrita moralidade moderna alcança transformá-lo em meio de produção de mercadorias e de acumulação de capital. O trabalho como devoção transformou-se em trabalho racionalizado, estruturado segundo uma racionalidade voltada ao aperfeiçoamento da produção.

As análises de Friedrich Nietzsche, por um lado, e Max Weber, por outro, parecem se coadunar com a análise da sociedade apresentada por Adorno e Horkheimer (1985), na *Dialética do Esclarecimento*.

2.3 A vida moderna danificada segundo Adorno e Horkheimer

Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) analisam como o monopólio do capital criou as condições para que se estabelecesse uma conformidade em todas as esferas da cultura, um ar de semelhança onde cada setor trabalha pela própria continuidade e todos, interligados, sustentam o conjunto da sociedade. Para eles, tal conformação da sociedade se reproduz através de uma *indústria cultural*, o grande elo unificador que cria o ar de conformidade identificado.

A noção de *indústria cultural* foi cunhada por Adorno e Horkheimer (1985) para designar as consequências da produção capitalista na estrutura da sociedade de consumo. Segundo eles, o esclarecimento, definido por Kant como “a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado” (Kant, 2013, p.63), corresponde a um processo civilizatório cuja intenção de compreender a natureza para dominá-la resultou, paradoxalmente, na submissão final do ser humano a uma estrutura organizativa totalizante, um produto que adquiriu força e poder sobre os homens, uma nova configuração mítica da realidade.

A indústria cultural, nesse sentido, não pode ser compreendida como *indústria*, tampouco como *cultura*, mas como expressão de uma dinâmica social instalada na moderna sociedade produtiva. De acordo com essa dinâmica, o sistema não admite que o consumidor lhe imponha qualquer resistência, antes, é fundamental perceber que todas as suas necessidades podem ser satisfeitas pela indústria cultural, de tal sorte que lhe resta apenas consumir e resignar-se ao que lhe é oferecido.

A força dessa estrutura sobre a vida humana é descomunal. Segundo ele,

A organização social em que vivemos continua sendo heterônoma, isto é, *nenhuma pessoa pode existir na sociedade atual realmente conforme suas próprias determinações*; enquanto isso ocorre, a sociedade forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos termos dessa configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência (ADORNO, 1995, p.181 – grifo nosso).

Nesse sentido, a distensão do espírito, a fuga do cotidiano opressivo a que está submetido através de momentos de lazer, é também incorporada ao sistema pela oferta de bens culturais padronizados. “A diversão favorece a resignação, que nela quer se esquecer” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.117).

A publicidade, por sua vez, é o elemento revigorante do sistema, que reforça a necessidade de entregar-se aos tais bens *culturais* produzidos em massa, contínua e sistematicamente, conjugando todas as energias vitais num esforço permanente de passividade consumidora. Ela é a antecipação da mercadoria que será consumida.

Tanto técnica quanto economicamente, a publicidade e a indústria cultural se confundem. Tanto lá como cá a mesma coisa aparece em inúmeros lugares, e a repetição mecânica do mesmo produto cultural já é a repetição do mesmo slogan propagandístico. Lá como cá, sob o imperativo da eficácia, a técnica converte-se em psicotécnica, em procedimento de manipulação das pessoas. [...] O que importa é subjugar o cliente que se imagina como distraído ou relutante (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.135).

De acordo com tal perspectiva, a indústria cultural realiza, de modo bastante coeso e estruturado, a formação de indivíduos adaptados à moderna sociedade de

consumo. Nela, cada um é livre para “dançar e para se divertir”, embora tal liberdade consista em “escolher o que é sempre a mesma coisa” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p.138). A vida, como um todo, torna-se, em cada detalhe, o reflexo de um modelo ideal apresentado pela indústria cultural, de modo que a consciência do sujeito, nesse contexto, é exatamente a *não-consciência*.

O autor bem observa que há inúmeras instâncias sociais formando as pessoas e que a única chance de sobrevivência nessa realidade, sem ficar completamente submetido a ela, passa por algum tipo de resistência, dependente da educação. O autor afirma:

A única possibilidade que existe é tornar tudo isso consciente na educação; por exemplo, para voltar mais uma vez à adaptação, colocar no lugar da mera adaptação uma concessão transparente a si mesma onde isso é inevitável, e em qualquer hipótese confrontar a consciência desleixada. Hoje o indivíduo só sobrevive enquanto núcleo impulsionador da resistência. (ADORNO, 1995, p.154)

Em verdade, tal perspectiva da educação subjaz ao caráter eminentemente *político* do ato de educar, que não pode ser compreendido como formação do sujeito em consonância com um modelo ideal de ser humano ou como mera transmissão de conhecimentos legitimados, mas para sua efetiva participação na vida da sociedade democrática, que, de acordo com o autor, para ser verdadeiramente democrática “demanda pessoas emancipadas”. (Ibid., p.141-142)

2.4 Habermas e a remição pela linguagem

Um ponto de inflexão nessa reflexão pode ser considerado o pensamento de Jurgen Habermas (1929-), discípulo de Adorno, porém com uma perspectiva diferente daquela do mestre. De fato, este autor dialoga com os pensadores acima apresentados, procurando desenvolver um estudo da sociedade capaz de integrar as distintas contribuições, porém não a partir de uma articulação de suas posições, e sim pela crítica e tentativa de superação de seus impasses. Segundo seu pensamento, até o presente, as análises acerca da sociedade foram desenvolvidas de acordo com um modelo filosófico centrado na consciência. De modo geral, as

doutrinas filosóficas procuraram “pensar o ser ou a unidade do mundo pela via de uma explanação das experiências da razão em seu trato consigo mesma” (HABERMAS, 2012a, p.20). Ou seja, a ideia de que a consciência é o âmbito onde se conceituam e se estabelecem os sentidos de todas as experiências do sujeito levou a filosofia a elucidar a racionalidade instrumental do sistema, responsável pela consolidação de um modelo de sociedade no qual a dominação do homem sobre a natureza significou a dominação do homem sobre o próprio homem, como expressão última da racionalidade humana. A partir daí a noção de que tal racionalidade abriria a estrada do progresso e do desenvolvimento tornou-se o novo mito e a nova ideologia de dominação, e aqueles que empreenderam a reflexão dessa sociedade apontaram seus impasses.

Em *O Discurso filosófico da Modernidade*, Habermas (2002) afirma que “as aporias conceituais da filosofia da consciência, diagnosticadas com perspicácia por Foucault no capítulo final de *As palavras e as coisas*, já foram analisadas de forma análoga por Schiller, Fichte, Schelling e Hegel” (HABERMAS, 2002, p.412). Para ele, tais autores, por diferentes caminhos, já haviam percebido os impasses da racionalidade centrada no paradigma da consciência. Para Habermas (2002), no entanto, a racionalidade instrumental não representa a totalidade de expressão da razão humana. Mesmo a racionalidade crítica funda-se na percepção de uma consciência que analisa a realidade. Segundo ele, o paradigma da consciência supõe um pensador solitário tentando compreender o mundo em seu entorno, a partir de sua consciência. Porém, pensadores como Hegel, Marx, Weber, Nietzsche, Freud, Darwin, entre tantos outros já destituíram esse sujeito e suas categorias conceituais de uma pretensa onipotência cognoscitiva.

Ele entende que as relações humanas se encontram grandemente submetidas por uma racionalidade meramente instrumental, cujas ações estão orientadas à realização de fins, tecnicamente voltadas à eficiência dos processos desenvolvidos pelo sistema produtivo. No entanto, essa racionalidade instrumental *coexiste com e predomina sobre* outro tipo de racionalidade, comunicativa, voltada ao entendimento pela via do consenso, capaz de considerar a subjetividade dos falantes em interação. Enquanto o sistema produtivo privilegia uma racionalidade *teleológica*, voltada para êxito nas interações, a racionalidade comunicativa

caracteriza-se, sobretudo, pela busca de sentido e do entendimento entre os participantes da interação social. Habermas (2012b) considera que a sociedade conjuga ambas as realidades, articuladas, por sua vez, com os conceitos de *mundo da vida e sistema*.

Proponho um conceito de sociedade capaz de englobar o mundo da vida e o sistema. Tal conceito pode ser comprovado numa teoria da evolução social que distingue entre a racionalização do mundo da vida e a intensificação da complexidade dos sistemas sociais, a fim de tornar palpável e analisável empiricamente a ligação que Durkheim estabeleceu entre as formas de integração social e os níveis de diferenciação do sistema (HABERMAS, 2012b, p.216-217).

Em *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas (2012) considera que o atual estágio das forças produtivas do capitalismo avançado, com suas novas configurações de divisão do trabalho, desenvolveu distintos níveis de diferenciação do sistema como um todo, e novas formas de integração social. Seguindo os estudos de Durkheim e Mead, ele afirma que o atual processo de integração dos sujeitos à sociedade articula ambas as dimensões explicitadas: ao lado de situações desencadeadas por sujeitos que agem deliberadamente, há situações em que os sujeitos são conduzidos pelo sistema, que os integra segundo esquemas funcionais e valores estabelecidos (HABERMAS, 2012b). Ou seja, a complexidade da sociedade produtiva construiu “um sistema autorregulado, segundo o qual, a cada estado ou evento, é atribuído um significado em conformidade com seu valor posicional funcional” (HABERMAS, 2012b, p.216) – e esta é uma dinâmica poderosa tentando, cada vez mais, subjugar o mundo da vida. Contudo, ao *mundo sistêmico* contrapõe-se o *mundo da vida*, conceito esse que deriva do fato de que “o mundo sociocultural emerge quando a interação passa a ser mediada pela linguagem” (HABERMAS, 2012b, p.215-216), ou seja, pela interação simbólica propriamente dita. O mundo da vida, portanto, é o mundo em que “os atores orientam suas ações pelas próprias interpretações da situação”. (HABERMAS, 2012b, p.216)

Partindo desses conceitos, Habermas constrói sua *teoria do agir comunicativo*, segundo a qual, as sociedades modernas desenvolveram uma dinâmica automática de funcionalidades nas quais se inscrevem os sujeitos. Estes, porém, também estabelecem relações e interações entre si que não estão pautadas

em igual dinâmica, mas supõem o abandono da antiga postura egocêntrica, absolutizadora do conhecimento acerca das realidades, em favor de uma postura comunicativa, de construção intersubjetiva. Habermas (2012a, p.166) afirma:

O conceito de agir comunicativo, por fim, refere-se à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de falar e agir que estabeleçam uma relação interpessoal (seja com meios verbais ou extraverbais). Os atores buscam um entendimento sobre a situação da ação para, de maneira concordante, coordenar seus planos de ação e, com isso, suas ações.

Desde tal perspectiva, Habermas (2013) propõe, ainda, um novo horizonte nas relações entre filosofia e ciências, uma nova divisão de trabalho entre ambas. Seria papel da filosofia desenvolver uma ação capaz de reintegrar a multiplicidade de entendimentos acerca da realidade – a racionalidade fragmentada das disciplinas científicas – articulando-os com outras expressões da racionalidade – a ética e a estética. Essa possível nova relação entre filosofia e ciências articularia duas perspectivas distintas da racionalidade: a racionalidade instrumental e a racionalidade comunicativa, que por sua vez podem ser esclarecidas a partir da noção de *sistema e mundo da vida*, como vimos. Assim se expressa o autor:

Na prática comunicativa do cotidiano, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações têm de qualquer modo que se interpenetrar. Os processos de entendimento mútuo do mundo da vida carecem por isso de uma tradição cultural em toda sua latitude e não apenas das bênçãos da ciência e da técnica. Assim, a filosofia poderia atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de *intérprete* voltado para o mundo da vida. Ela poderia ao menos ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada, como um móbil teimosamente emperrado, do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo (HABERMAS, 2013, p.33).

Assim, se a vida do homem foi tolhida em suas capacidades expressivas, subjugada por meio de uma moralidade restritiva, segundo a qual o bom é o que está disponível no mercado, o mundo administrado não resume o universo discursivo que povoa a consciência (e inconsciência) humana. A presença da filosofia, no discurso de Habermas (2013) é a presença do pensamento crítico, do uso da razão como princípio da dúvida – possibilidade que o autor considera não ter

se extinguido no mundo da vida. Aproxima-se, também, da noção de educação política, capaz de impulsionar a resistência, segundo a expressão de Adorno (1995).

3. À guisa de resultados

Nossa pesquisa aproximou-se do objeto de estudo, a sociedade moderna, pelo olhar de pensadores críticos do processo instaurado desde sua gênese, a começar por Friedrich Nietzsche.

O pensamento de Nietzsche, com que abrimos nossa apresentação, ao mesmo tempo em que destrói o otimismo de uma superação de todas as mazelas e desigualdades humanas pela eliminação das superstições e o advento da racionalidade Iluminista, instala um verdadeiro mal-estar ao questionar valores que são considerados verdadeiras conquistas do pensamento moderno, como a democracia, a compaixão, os direitos humanos e das minorias. Tais aspectos da modernidade nunca antes foram questionados. E como lidar com essas ideias? Nietzsche não pode ser considerado um radical defensor da aristocracia ou um simples agitador lamentando os “tribunais de paz em lugar das guerras” (NIETZSCHE, 2008, p.142). A radicalidade de suas proposições representa, antes, a aguda percepção de que racionalismos de todo tipo impedem as mais autênticas expressões da vida desde a fundação do pensamento filosófico, aniquilando o que há de mais humano no homem, de modo que é preciso estar atento aos condicionamentos da moderna racionalidade técnica, limitadora da autonomia e norteadora de sentidos nem sempre autênticos. Trata-se de uma crítica dirigida contra a plastificação dos impulsos propulsores da vida, contra o aniquilamento das vibrações mais profundas através da instauração de um racionalismo servil.

Aquilo que Nietzsche critica desde uma análise da história e da moral, Max Weber formula a partir da aproximação de duas outras categorias fundamentais na modernidade: o trabalho e a mística. Weber analisa os primórdios do capitalismo moderno, quando trabalho e consumo, atrelados à mística do movimento protestante, alicerçaram uma nova ordem, eminentemente ascética, fundada na acumulação permanente do capital. Para ele, a consequência desse novo desenvolvimento cultural é um desencantamento do mundo, com o homem

subjugado pela produção, como um autômato, sem mais paixões, desempenhando funções determinadas por uma burocracia estruturada sobre uma irracionalidade impessoal.

Se Nietzsche havia desenvolvido uma reflexão crítica da racionalidade moderna, com uma análise pessimista da situação do homem, a seu ver submetido por uma dinâmica castradora de suas potencialidades mais viris, Weber, por sua vez, a considera estruturada por uma burocracia impessoal e irracional, a qual insere o ser humano em uma sociedade estritamente voltada para a produção e o acúmulo, o trabalho alienado e a resignação. Para ambos, há uma racionalidade desvirtuada conduzindo o homem.

Já o conceito de indústria cultural, formulado por Adorno e Horkheimer (1985), aprofunda a percepção da realidade no modelo capitalista tardio. Ele se inscreve na dinâmica de uma industrialização avançada com sua racionalidade já consolidada, voltada para o conhecimento técnico e domínio da natureza, a produção e reprodução da sociedade de consumo, o aumento e circulação do capital, cada vez mais circunscrito às grandes corporações multinacionais. Nessa nova perspectiva, o acento é dado ao consumo, única forma de acesso à modernidade, à cidadania e ao bem-estar planejados. A existência de qualquer organismo, nesse momento, depende de sua integração à esfera do consumo.

Adorno (1995), no entanto, postula que uma educação política poderia possibilitar o embate de ideias e revelar as contradições do sistema; poderia também possibilitar a avaliação e resistência às imposições da cultura administrada, por meio de uma racionalidade crítica. Racionalidade crítica e racionalidade instrumental seriam, nesse sentido, duas expressões da realidade humana na construção da vida social moderna.

Por fim, vimos que pensamento de Jürgen Habermas aposta em um deslocamento do foco da atenção: saindo dos embates da consciência e voltando-se para as possibilidades da linguagem. Para ele, as complexas estruturas das sociedades modernas, com seus sistemas e suas conformações sociais estabelecidas, não deixarão de influenciar e até determinar as escolhas e decisões das pessoas em seu cotidiano. Entretanto, a realidade concreta dos sujeitos com suas demandas e interesses exigirão o diálogo e interações significativas,

provocando um contínuo posicionamento e escolhas morais. O exercício da resistência crítica é sempre uma aposta de que a consciência humana, pela via da interação dialógica, é capaz de vencer os condicionamentos do sistema.

4. Considerações Finais

Ao final desse texto, cabe dizer que as estruturas da sociedade moderna têm sua origem num contexto de ruptura com o pensamento metafísico medieval e articulação com o modelo de produção capitalista, ênfase na racionalidade técnico-científica e desenvolvimento de formas padronizadas de vida social.

De Nietzsche a Habermas, os pensadores modernos analisados procuraram esclarecer os conflitos e contradições inerentes ao interesse capitalista, centrado numa racionalidade meramente instrumental, de categorias técnicas padronizadas, configurando um mundo que se reproduz automaticamente. Uma realidade de sujeitos altamente subjugados e disciplinados de maneira a não expressarem sua singularidade. Por outro lado, uma realidade em que, apesar de tudo, a situação desse sujeito não é de total dependência e sujeição, absoluta heteronomia e aniquilamento, pois ele encontra formas de resistência, pelo desenvolvimento de uma consciência crítica, por intermédio da própria linguagem – considerada em sua dinâmica comunicativa, não propriamente voltada ao êxito de finalidades pressupostas.

Essa pesquisa, pontuando as ideias dos mestres pensadores da modernidade, mostra que os condicionamentos criados pela indústria cultural conduzem a vida das pessoas, processo que só pode ser enfrentado através da resistência crítica e da possibilidade de dizer a própria palavra nas relações significativas da existência individual. Vislumbra-se, por essa perspectiva, a importância de uma educação política, capaz de revelar as contradições da existência e permitir que os sujeitos tenham sua própria palavra, de modo a posicionar-se singularmente nas situações cotidianas.

REFERÊNCIAS

- ADORNO T.; HORKHEIMER, M. Dialética do Esclarecimento. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, T. Educação e emancipação. São Paulo: Paz e Terra, 1995.
- BERMAN, M. Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CALADO, S.S.; FERREIRA, S.C.R. Análise de documentos: método de recolha e análise de dados. Metodologia da Investigação I, 2004/2005. Disponível em: <http://www.educ.fc.ul.pt/docentes/ichagas/mi1/analisedocumentos.pdf>
- CHESNAIS, F. A mundialização do capital. São Paulo: Xamã, 1996.
- FONSECA, J. J. S. Metodologia da pesquisa científica. Fortaleza: UEC, 2002.
- HABERMAS, J. Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.
- _____. O discurso filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. Teoria do Agir Comunicativo: A. Racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2012a.
- _____. Teoria do Agir Comunicativo: B. Sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: WMF/Martins Fontes, 2012b.
- KANT, I. Textos seletos. 9a edição. Petrópolis, Vozes, 2013.
- NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 2003.
- WEBER, M. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira, 1992.

Recebido em 22/08/2017

Aprovado em 04/12/2017