

INTERESSE DE CLASSE E RACIONALIDADE: notas de leitura sobre o capitalismo moderno

Ronaldo Baltar*

INTRODUÇÃO

A intenção deste trabalho é introduzir o debate acerca das categorias de compreensão do capitalismo e da relação entre Estado e economia, algumas considerações sobre a contribuição de Habermas à problemática de definição dos limites do capitalismo, à caracterização do capitalismo avançado e às suas possibilidades de transformação.

Dentro da vastidão de caminhos teóricos da sociologia e da filosofia de Habermas, optei por tentar esboçar a noção de racionalidade desenvolvida pelo autor, por ser este conceito um elemento central na sua revisão do materialismo histórico. Não se trata de uma exposição sobre a epistemologia crítica ou uma defesa das propostas habermasianas sobre as transformações do capitalismo. A tentativa foi de acrescentar a este debate uma possibilidade de entendimento das questões a partir de um ponto de vista ainda não muito explorado.

Assim, o plano de apresentação do texto compreende quatro partes. Na primeira parte, a intenção é situar o debate sobre as mudanças e os limites do capitalismo a partir dos conceitos de racionalidade e modernidade em oposição à forma que esta discussão tomou, sobretudo através das tentativas de explicação via idéia de pós-modernidade. São apresentadas as críticas de Habermas à noção de modernidade fora do contexto histórico no qual ela se insere.

Em oposição, como caminho para a formulação de uma explicação ao problema proposto, seguindo as pistas de Habermas, nesta primeira parte é apontada a relação que se estabelece entre Estado, enquanto

* Doutorando em Sociologia da USP.

agente cristalizador da normatividade, e os interesses privados, enquanto pólos da dinâmica do modo de produção, a partir do conceito de racionalidade e sua inserção no materialismo histórico.

A segunda parte compreende um esforço realizado no sentido de indicar no pensamento de Habermas as diferenças entre o conceito de racionalidade, que é apropriado da teoria weberiana, e a noção de interesses de classe, retirado do marxismo, na tentativa de dar corpo às questões formuladas sobre os limites do capitalismo avançado desta perspectiva.

Na terceira parte, há uma discussão sobre a compreensão das relações entre Estado, racionalidade e interesses privados a partir da caracterização do *Welfare State* e sua crise, na busca das essências das transformações ocorridas no capitalismo contemporâneo. Há uma tentativa de elaboração, a partir de Habermas, de uma compreensão dos problemas estruturais do Estado social em sua dinâmica, a partir da dicotomia entre racionalidade e interesses estruturais de classe.

Por fim, nas considerações finais, são apontados alguns problemas para indicar limites para o capitalismo avançado ou sua superação para um pós-capitalismo fora da compreensão do que sejam os elementos estruturais na dinâmica de evolução do sistema como um todo.

I

A preocupação deste trabalho consiste em perseguir as questões recorrentes à problemática da crise e da mudança no capitalismo contemporâneo, através de um conceito que permita observar a relação de causalidade entre as relações de produção, os interesses privados e o Estado, de forma não determinista, ou seja, através da noção de racionalidade proposta por Habermas.

Esta questão faz parte de um debate mais amplo, que tem como pano de fundo duas preocupações interpostas: apontar, ainda que tendencialmente, os contornos daquela configuração social que será posterior ao capitalismo (o repensar o socialismo), e caracterizar de forma mais objetiva as transformações ocorridas no próprio modo capitalista de produção (a redefinição das categorias básicas para compreensão do capitalismo). A força das questões levantadas dentro

desta perspectiva certamente alimenta-se do enfraquecimento do socialismo enquanto uma utopia fundamentada em uma fé na capacidade de solidariedade do gênero humano, que não coincidiu com a realidade histórica de construção do socialismo real.

O esgotamento da utopia socialista, dentro da busca objetiva dos indicadores da mudança no modo de produção capitalista, significa uma retomada de preocupações que estavam fora do leque de inquietações de alguns teóricos (e militantes) marxistas. Grosso modo, formulações sobre a emancipação da exploração através da socialização do trabalho, inaugurando uma “sociedade sem explorados e sem exploradores”, não acalentam a indagação intelectual daqueles teóricos que, a partir do marxismo, procuram observar a dinâmica interna do movimento da sociedade capitalista como caminho explicativo para o entendimento das mudanças estruturais.

O limite da transformação constitui-se em uma das questões controversas neste debate, no qual se insere a perspectiva deste trabalho. Como ponto comum a todos os autores que se debruçaram sobre este tema, existe a compreensão de que o capitalismo avançado, ao caracterizar-se por formas oligopolizadas de mercado, por interesses de classe mediados pelo consenso e pela intervenção estrutural do Estado na dinâmica da produção, configura-se como um estágio no processo de desenvolvimento social distinto do capitalismo concorrencial. A polêmica situa-se exatamente na profundidade deste distanciamento, onde as transformações no capitalismo podem ser vistas, por um lado, como indicadores de momentos radicalmente distintos (capitalismo e pós-capitalismo) e, por outro, como continuidade de um único processo histórico, sem rupturas profundas¹.

O socialismo, mesmo enquanto utopia despojada de características normativas, somente no segundo caso continuaria a ser uma formulação teórica relevante para apontar o limite da transformação do modo de produção capitalista. No primeiro caso, o *Welfare State* seria esta própria transformação concretizada.

A oposição tomada emprestada da estética, entre modernidade e pós-modernidade, quando é empregada como tentativa de caracterizar os limites desta transformação a partir de outros conceitos que não o de modo de produção (capitalismo e socialismo), estabelece um quadro

confuso para o entendimento das transformações do capitalismo avançado. Assim, no lugar da caracterização de algo como um pós-capitalismo, para definir as tendências de transformação no capitalismo, torna-se corrente a designação geral, e neste sentido inconsistente, de pós-modernidade.

A postura pós-moderna, no âmbito da crítica estética, significa sobretudo um desencantamento com a positividade da evolução tecnológica para o bem-estar da humanidade, vislumbrada pela modernidade. A paixão modernista pelas máquinas e pelo progresso trazia consigo a expectativa de materialização de uma normatividade humanista, fundamentada na solidariedade, na equidade, na liberdade e na justiça social. Havia um clima de deslumbramento e de arrogância pelo decorrente estilo de vida moderno contra o (e a partir do) qual a pós-modernidade se constituiu enquanto cosmovisão do mundo (Sevcenko, 1988).

A desilusão com a experiência socialista como possibilidade aglutinadora do ideal de solidariedade ao desenvolvimento das forças produtivas; com a ampliação da exploração e da alienação do trabalho no processo de produção *taylorista e fordista* na esfera do capitalismo; e, sobretudo, com a capacidade destrutiva ilimitada (materializada pela “bomba de Hiroshima”), como consequência da evolução tecnológica, marcam a cosmovisão pós-moderna que se reflete no conjunto de expressões artísticas do pós-guerra, onde a modernidade reaparece como *pastiche*.

O desencadeamento pós-moderno no circuito das ciências sociais irrompe como crítica aos paradigmas clássicos². A “pretensão” da explicação globalizante para a sociedade, presente tanto no marxismo como nos paradigmas não marxistas, cede lugar a uma busca de explicações fragmentadas, centradas no indivíduo e na sua subjetividade.

No entanto, ainda que seja necessário a “reconstrução”³ teórica dos paradigmas e das categorias para a compreensão da dinâmica social, o desencantamento pós-moderno não se propõe a esta tarefa, permanecendo como crítica ou, em sua versão mais radical, como negação do estatuto científico das ciências sociais. Tampouco, a cosmovisão pós-moderna confunde-se com a sociabilidade capitalista, não podendo ser, desta forma, sugerida como indicador de uma ruptura no processo histórico de desenvolvimento do capitalismo, enquanto modo de produção.

O esclarecimento acerca das questões que envolvem a modernidade e a pós-modernidade torna-se importante na medida em que a concepção

de racionalidade utilizada por Habermas está inserida no universo teórico weberiano dentro de um limite histórico dado pela modernidade⁴ (Habermas, 1987b). O conceito de modernidade em Weber (1987), por sua vez, possui uma dimensão objetiva maior do que aquela em que atualmente a modernidade é referida. Em Weber (1987), modernidade coincide com o capitalismo, significando a expressão das relações sociais e econômicas próprias do processo capitalista de produção e suas conseqüências ao nível do direito, da ciência, das artes, da religião etc. É sobretudo um conceito adjetivo, que visa demarcar temporalmente o alcance das suas investigações sociológicas.

Segundo Habermas, a idéia de modernidade nos anos 50 abandonou o racionalismo ocidental, como delimitador da autoconsciência moderna, produzindo uma alteração na compreensão do movimento de transformação no capitalismo. Recorrendo ao funcionalismo, a modernidade, desprendida da racionalidade, passou a referir-se “a processos de desenvolvimento das forças produtivas e incremento da produtividade do trabalho”, “à implantação de poderes políticos centralizados e ao desenvolvimento de identidades nacionais”, “à difusão dos direitos de participação política, de formas de vida urbana e da educação formal”, “à secularização de valores e normas etc.” (Habermas, 1989, p. 12).

Esta concepção de modernidade assume a feição de uma teoria da modernização, enquanto um processo de desenvolvimento social autônomo. Fundamenta-se na premissa de que aqueles processos acumulativos reforçam-se mutuamente, gerando uma evolução social, política e econômica autárquica, que passaria por modelos (etapas) de desenvolvimento, delimitados por indicadores próprios para os elementos acumulativos descritos anteriormente, o que formaria padrões de evolução desligados da realidade histórica dada pelo racionalismo ocidental. A crítica de Habermas mostra que fora do contexto do racionalismo, que forjou a modernidade, a compreensão de modernização do capitalismo, seguindo correlações funcionais das variáveis do desenvolvimento, interpreta as transformações em um sentido crescente de uma etapa menos moderna para outra mais moderna ou pós-moderna, que não se observa historicamente.

Assim, para Habermas, a modernidade possui um lugar na reconstrução do materialismo histórico, uma vez que seu entendimento,

à maneira de Weber, escapa da esfera das discussões sobre as críticas pós-modernas que não levam em consideração a racionalidade ocidental como fundamento da modernidade⁵. A modernidade, como um marco temporal, diz respeito sobretudo à sociabilidade capitalista, construída a partir do racionalismo ocidental (europeu), cuja normatividade perpassa as relações sociais e econômicas, e reflete-se no processo de construção cultural e no modo de vida dos indivíduos.

Dentro da revisão conceitual de Habermas, o conceito de racionalidade ocupa uma posição relevante por estar refletido, de um lado, na representação dos indivíduos e nas suas imagens do mundo (na formação da consciência) que modelam a intervenção prática dos movimentos sociais no processo histórico, e, de outro, nas normas que se constituem em “sistemas de instituições” (Habermas, 1983, p. 14). Com esta proposição, Habermas procura romper com aquilo que o próprio autor definiu como sendo um conteúdo “cientificista” (objetivismo histórico) presente na teoria da evolução de Kautsky (e da 2ª Internacional), no materialismo dialético (Habermas, 1983) e na teoria da modernização (Habermas, 1989).

De acordo com Habermas (1988, p. 11), a idéia de racionalidade, tal como Weber a concebe⁶, compõe a base da modernidade. A formação da modernidade corresponde ao desenvolvimento da racionalidade ocidental através de um processo de desencantamento⁷ e profanação ocorrido nos países da Europa ocidental.

Segundo Weber (1987), a atitude racional ocidental constituiu-se através da desagregação do imaginário religioso⁸, resultando na edificação daquilo que o autor chamou de uma “cultura profana”. Esta demolição corresponde ao “desencantamento do mundo”⁹ próprio da modernidade. Os reflexos desta postura racional espalharam-se por todas as formas de produção cultural ocidental e, sobretudo, engendraram a nova sociabilidade capitalista. O “desencantamento do mundo” impôs à modernidade a necessidade de buscar em si mesma sua normatividade, sem possibilidades de recorrer a tradições anteriores. Como conseqüência, a modernidade adquiriu uma postura reflexiva diante do mundo; em contraposição às especulações religiosas fundadas em termos de explicações sobre a eternidade das tradições.

A partir deste conceito de racionalidade, Habermas articula a dinâmica do desenvolvimento social em relação às transformações nas

“estruturas normativas” via obstáculos sistêmicos condicionados economicamente e através dos “processos de aprendizagem” resultantes da superação daqueles obstáculos (Habermas, 1983, p. 14). Neste ponto, o autor recupera o papel da superestrutura no movimento interno evolutivo das sociedades, relegada a um plano secundário pelo marxismo ortodoxo, ao atribuir aos processos de comunicação, aprendizado e de construção cultural, um peso preponderante ao lado dos condicionantes estruturais econômicos.

A amarração entre a estrutura e a superestrutura ocorreria diante do seguinte movimento: do desenvolvimento das forças produtivas (uma ação estratégica e instrumental) decorreria a transformação nos processos de sociabilidade através da ação comunicativa (e dos processos de aprendizagem), a qual se traduziria em novas formas de interação social adequadas às transformações ao nível do processo produtivo. Para Habermas (1983), a única possibilidade de materialização das transformações ao nível das forças produtivas está na ação comunicativa que permita o “amadurecimento” das interações sociais, de modo a se concretizarem em novas relações de produção.

Perseguindo o caminho analítico proposto por Habermas, dentro do debate sobre as transformações no capitalismo avançado, torna-se importante o enfoque sobre as alterações nas inter-relações entre o Estado, entendido como cristalizador e agente da normatividade capitalista, e os interesses privados, entendidos como elementos animadores do processo de desenvolvimento social. Pois, por qualquer ângulo que se procure observar, o Estado moderno e o capital estão sempre interligados em uma teia de relações normativas, cuja influência estende-se também ao processo cotidiano de construção da sociabilidade.

Assim, uma análise, cujo objetivo seja a percepção das transformações no padrão de sociabilidade no modo de produção capitalista, deverá manter os liames da relação entre poder público e interesses privados, pois o isolamento tanto de um como de outro pólo nesta teia significaria, a partir da perspectiva habermasiana, a perda da referência explicativa do movimento geral de transformação social que se quer observar.

O conceito weberiano de racionalidade, tal como apropriado por Habermas, pode ser abordado, assim, como uma das pontes que atravessariam as relações entre o Estado e os interesses privados, permitindo o

redimensionamento da compreensão sobre as mudanças na sociabilidade do capitalismo contemporâneo.

II

A tentativa de Habermas em recuperar para o materialismo histórico a dimensão cultural e os processos de aprendizagem e de comunicação, como elementos explicativos das transformações sociais e possibilidades de superação do capitalismo, coloca a questão de distinguir a validade do conceito de racionalidade no corpo da teoria marxista. Uma questão que se pode levantar é sobre qual relação se estabelece entre a ação racional, segundo a concepção weberiana, e os interesses de classe, a partir da perspectiva marxista, na medida em que a racionalidade pressupõe a avaliação pelos sujeitos sociais de meios para atingir determinados fins, (Habermas, 1987b), fins estes que se pressupõe sejam conduzidos por interesses. Por outro lado, os interesses de classe também pressupõem uma racionalidade que lhes suporte, pois do contrário não haveria uma lógica de ação coletiva por parte dos sujeitos sociais.

De acordo com Habermas, para Marx, a racionalização decorreria de um conjunto de medidas que compreenderiam: o aumento do conhecimento tecnológico aplicado às ciências e às técnicas de produção; e a organização, mobilização e qualificação da força de trabalho, ou seja, seria consequência do desenvolvimento das forças produtivas. O alimento deste desenvolvimento seria, no caso do modo de produção capitalista, a exploração da mais-valia a partir da mercadoria força de trabalho. Neste sentido, a racionalização indicaria uma otimização do modo de produção, que, em Marx, seria a base da vida social. Assim, as instituições que representariam a sociabilidade e as normas de acesso seletivo aos meios de produção só experimentariam revoluções “pela pressão racionalizadora das forças produtivas” (Habermas, 1987, p. 198).

Weber, de acordo com Habermas (1987b), não via as possibilidades de transformação social pela capacidade de racionalização incorporada às forças produtivas. Ao contrário, seria a capacidade de racionalização social, ou seja, a materialização das estruturas de racionalidade em instituições sociais, que se traduziria em evolução das forças produtivas.

Assim, para Weber, havia uma *lógica evolutiva*, ao contrário da percepção marxiana de uma *dinâmica evolutiva*.

Haveria aqui uma distância entre as concepções weberiana e marxista pela própria definição do conceito de racionalidade, na medida em que significa, no caso de Weber, um domínio teórico crescente da realidade e uma “execução metódica de fins práticos, mediante o cálculo cada vez mais preciso dos meios adequados” (Habermas, 1987b, p. 277) ou tem, para Marx, o significado de eficiência crescente nas formas de produção, apropriação da natureza e da organização do trabalho. Delimitados os conceitos, no entanto, a distância estreita-se, uma vez que a otimização, vislumbrada por Marx, oriunda do desenvolvimento das forças produtivas, requer dos agentes sociais uma atitude racional no sentido weberiano¹⁰. Por outro lado, o resultado da ação racional em relação às finalidades (própria do capitalismo), tal como é entendida por Weber, resultaria necessariamente em um aumento da eficiência na estrutura produtiva, o que formaria a dinâmica do modo de produção capitalista.

Restaria ainda uma distinção no tocante ao conceito de ação decorrente destas formas de compreensão da racionalidade. A lógica de ação capitalista, no sentido marxista, seria, ao seguirmos o raciocínio anterior, guiada pela eficiência da acumulação sobre a exploração do trabalho assalariado. Esta ação define-se, então, como *práxis* e possui um sentido de intervenção das classes sociais como forma de materializar seus interesses. Por outro lado, no entender de Weber (1983), a ação social está referida aos princípios subjetivos que norteiam (ou motivam) a ação de um sujeito (ou sujeitos) em relação a outros. Reporta-se, portanto, à esfera das relações sociais e não à esfera da *praxis* como no marxismo.

Assim, a idéia de racionalidade que Habermas procura incorporar ao materialismo histórico não se traduz por uma substituição do conceito de interesse de classe, ou por uma forma subjetiva condicionante deste interesse. De outro ângulo, não se refere a uma inversão no determinante estrutural, em relação a outros determinantes superestruturais, do processo de transformação social. Implica em resgatar o processo de transformação social enquanto um movimento circular, no qual os interesses definidos estruturalmente dependem e interagem com os condicionantes superestruturais para se materializarem enquanto tal.

Esta formulação difere das posturas que resgatam a noção de racionalidade em termos do individualismo metodológico, procurando

aplicar ao marxismo postulados funcionalistas da explicação sociológica¹¹. Deste ponto de vista, a racionalidade aparece como escolha individual dentro de um tipo de mercado de interesses, onde cada indivíduo buscaria, através de um comportamento estratégico, auferir os resultados mais próximos possíveis dos objetivos originais. O indivíduo pode ser um eleitor, um agente econômico ou um líder político, como pode também ser compreendido como um ator coletivo, tal como um partido ou um sindicato. As premissas da teoria da escolha racional supõem a existência de uma arena de negociações institucionalizada com regras aceitas pelos indivíduos que dela participam, e, logicamente, uma normatividade que garanta a concretização das escolhas dos indivíduos. Em outras palavras, é pensada para o que (Przworski, 1988) chamou de capitalismo democrático.

Uma diferença entre a proposta habermasiana e a teoria da escolha racional está em que esta última utiliza um conceito de racionalidade instrumental, reportando-se a estratégias de negociação ou de ação política¹². A racionalidade weberiana reporta-se às ações sociais nas quais o sujeito também leva em consideração os meios e as conseqüências para atingir um fim determinado; entretanto, envolve um conjunto de relações sociais, pois baseia-se na ação social e não na escolha individual, o que transporta a racionalidade para o nível global da sociedade, embora o indivíduo seja o seu portador.

Dentro da perspectiva da teoria habermasiana, o Estado moderno e o capital seriam portadores da mesma racionalidade, o que estabeleceria uma inter-relação fora dos padrões marxistas clássicos de subjugação do poder público aos interesses de classe burgueses, que transformava o Estado em mero representante da dominação de classe burguesa. De acordo com Gianotti (1984), também a partir de uma releitura do marxismo através de um movimento reflexivo, a base da identidade entre as racionalidades do Estado e do capital seria o valor. Este valor entendido como medida única de representação de si mesmo e como unidade de medida de troca entre as mercadorias. No entanto, a questão inicial poderia ser retomada neste ponto: a mesma racionalidade implicaria em interesses idênticos? As transformações de forma e conteúdo do capitalismo seriam observadas ao nível da racionalidade ou dos interesses? Ainda segundo Habermas, um caminho para chegarmos a uma resposta neste sentido seria a análise concreta dos problemas enfrentados pelo capitalismo contemporâneo.

Habermas (1980, p.48) aponta como uma das características básicas do capitalismo avançado (capitalismo organizado ou regulado) a intervenção do Estado na esfera econômica, que ocorre através da crescente aglutinação de capital em torno de empresas nacionais e multinacionais, e da organização dos mercados de capital, bens e trabalho, além de intervenções pontuais em momentos de crise setoriais ou globais. Sob este aspecto, difere fundamentalmente do capitalismo concorrencial, na medida em que neste a barganha entre os interesses privados ao nível do mercado guiaria a dinâmica do sistema capitalista, pois a racionalidade agiria como condutor comum, ao nível macro, de interesses particulares por vezes díspares. O Estado atuaria como portador da ordem, garantindo os princípios básicos de funcionamento da economia concorrencial.

No capitalismo avançado, a participação do Estado como agente no processo econômico, estruturalmente indispensável à acumulação de capital, gerou uma nova utopia, segundo Habermas, fundamentada na possibilidade de construção de uma sociedade do trabalho, ainda diferenciada, mas segura. Nesta nova utopia, a noção de exploração cede lugar ao desejo de segurança, tanto por parte do capital como dos trabalhadores (Habermas, 1987a, p. 107). Ao capital interessaria a segurança da manutenção da taxa de lucro, garantida pela intervenção anticrise do Estado; e aos trabalhadores interessaria a segurança do pleno emprego e dos serviços públicos para o bem-estar social. Dentro desta utopia, o Estado seria o ponto de equilíbrio na confluência dos interesses anteriormente antagônicos.

Este sistema funcionaria a partir de concessões de interesses por ambas as partes. Os trabalhadores, através de sindicatos e partidos políticos, tenderiam a negociar ganhos salariais dentro de faixas que permitissem a lucratividade do capital. Por outro lado, os empresários deixariam, através de impostos, parte dos seus ganhos com o Estado social, que realocaria estas receitas em programas que se reverteriam em ganho salarial indireto (saúde, seguro desemprego etc.) para os trabalhadores. Haveria uma sociabilidade baseada no consenso, na qual a luta de classe seria amainada, e uma ordenação política democrática, uma vez que a distribuição de recursos pelo Estado, ou seja, a sua

legitimação enquanto ponto de equilíbrio nesta relação, deveria ser controlada pelo voto dos cidadãos (Habermas, (1987a). Esta perspectiva conduziria ao casamento estrutural entre capitalismo e democracia, demarcando, frente ao capitalismo concorrencial e ao socialismo, uma forma consensual e democrática de evolução social. Restaria ainda a questão sobre a real capacidade de edificação de uma normatividade que institucionalizasse esta conciliação entre o capitalismo e a democracia.

Os problemas apresentados pelos governos social-democratas europeus, nos anos 70, serviram, segundo Habermas, para acabar de vez com as utopias acerca da sociedade do trabalho (Habermas, 1987a, p. 112). A crise, diagnosticada de diversas formas, dependendo do ângulo pelo qual tenha sido enfocada¹³, impôs um dilema ao Estado de Bem-Estar Social: “o capitalismo desenvolvido nem pode viver sem o Estado Social nem coexistir com sua expansão contínua” (Habermas, 1987a).

De acordo com Habermas, um dos agentes causadores deste dilema seria a atividade empresarial privada. A possibilidade de investimento do Estado em programas sociais encontrar-se-ia bloqueada, entre outros fatores, pela ação política contrária dos investidores privados descontentes com a desvalorização do capital, conseqüência dos gastos públicos crescentes sobretudo em áreas sociais, e com o aumento contínuo dos encargos trabalhistas e dos salários (Habermas, 1987a).

Como defesa contra estes pesos crescentes sobre a taxa de lucro, a racionalidade instrumental do empresariado conduziu, nas economias avançadas, a uma progressiva racionalização do trabalho (no sentido de busca de eficiência no processo de trabalho), o que teve, segundo Habermas (1987b), como conseqüência, a queda no tempo de trabalho socialmente necessário, aumentando a ociosidade da força de trabalho, e, por conseguinte, acarretando um aumento nos gastos públicos com seguros desempregos e outras medidas de amparo aos trabalhadores, realimentando o ciclo de crise do capitalismo avançado.

O pacto que sustenta o *Welfare State* induziria o Estado a exercer sua capacidade de intervenção sempre em favor da manutenção da taxa de lucro. O “Bem-Estar Social”, pela racionalidade do capital, traduzir-se-ia pela intervenção do poder público ao nível dos custos de reprodução da força de trabalho. Esta racionalidade, entendida como base da lógica de reprodução do capitalismo avançado, permanece invariável durante a

crise do Estado Social, exatamente por um dos seus condicionantes estruturais. No entanto, os interesses do Estado, preocupado com sua legitimação perante a clientela de trabalhadores a quem deve custear benefícios, são conflitantes com os interesses do empresariado, que pela tranquilidade sobre os investimentos realizados e a redução nos custos diretos com a força de trabalho, têm que arcar com a desvalorização do capital. O dilema apontado por Habermas tende a perpetuar-se na medida em que a racionalidade do capital em busca da lucratividade segura compõe-se por interesses conflitantes, indicando a crise como fruto da lógica de evolução do *Welfare State*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A idéia de uma articulação não determinista entre a estrutura produtiva, na qual se definem os interesses de classes, e a superestrutura, arena onde se concretiza a racionalidade do modo de produção, propõe um confronto entre a perspectiva da dinâmica de evolução do capitalismo avançado, a partir de contradições de interesses antagônicos, e o consenso racional para superação da crise. Em certa medida, podemos localizar o núcleo deste conflito na propriedade dos meios de produção.

O limite de transformação do capitalismo, em sua essência, define-se pela estrutura de propriedade dos meios de produção e pelo conseqüente formato da exploração da força de trabalho. A proposição filosófica, presente no texto de Giannotti (1988), de que transformações na aparência indicam transformações na essência do sistema social, pode encobrir uma delimitação conceitual básica para a compreensão da dinâmica deste sistema, ou seja, o que é essencial e o que não é. Giannotti parte de um jogo de justaposição de representações, onde significante e significado adquirem uma relação de imbricação, na qual as alterações no significado pressupõem que o significante também as tenha sofrido, pois, de outro modo, o significado do significante deveria permanecer o mesmo.

Da mesma maneira, alterações na aparência indicariam mudanças na essência do sistema. No entanto, esta proposição é válida a partir de relações justapostas objetivamente, e não imbricadas a partir da subjetividade do observador. Ou seja, deve referir-se a mudanças na aparência da essência, e não a qualquer aparência em relação a uma

essência também indefinida, imbricada apenas por expectativas subjetivas. Retorna, então, a partir deste ponto de vista, o problema de definirmos o que é essencial e o que não é para a compreensão do movimento do modo de produção capitalista; para deste ponto buscarmos a aparência daquela essência, na qual deve ser encontrada a medida do limite do sistema.

A apontar a propriedade dos meios de produção e formas de exploração do trabalho, como núcleo da evolução do sistema capitalista, não significa necessariamente apostar na centralidade da proposta socialista pós 2ª Internacional sobre a expropriação da propriedade burguesa como forma estratégica de destruição da exploração capitalista. Entretanto, busca resgatar a noção do capital enquanto uma relação social que em sua dinâmica própria, apesar de sofrer alterações em seu percurso, ainda mantém a sua racionalidade básica. A idéia de um pós-capitalismo deveria, acredito, apontar objetivamente a ruptura deste limite, que permanece inalterado mesmo nas economias definidas como capitalismo regulado pelo Estado.

A busca da segurança no lugar do risco; a intervenção estrutural do Estado no processo de acumulação; a mediação pelo consenso da luta de classes; a restrição das áreas concorrenciais no mercado pelos oligopólios; as políticas de Bem-Estar Social, entre outras alterações significativas no capitalismo, não apontam o limite da transformação porque ocorrem dentro da mesma racionalidade e fomenta as mesmas contradições de classe, embora amortecidas. A crise do *Welfare State* indica que a dinâmica evolutiva do sistema capitalista continua em vigor, embora as alterações que tenham ocorrido possam delinear o modelo futuro de um pós-capitalismo que hoje não vigora.

NOTAS

1. Cf. BÜRGER, P. O declínio da era moderna. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 20, mar. 1988.
2. OLIVEIRA, R. C. A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia. In: PÓS-MODERNIDADE. Campinas: Ed. UNICAMP, 1988.
IANNI, O. A crise de paradigmas na sociologia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 5, n. 13, jul. 1990.

3. Reconstituição que no entender de Habermas (1983, p. 11) significa, em relação ao materialismo histórico, “desmontar” uma teoria para “recompô-la” de “um modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou”. Distingue assim reconstituição de restauração - que significaria “um retorno a um ponto de partida que, nesse meio tempo, ter-se-ia corroído” - e de renascimento - que significaria “a restauração de uma tradição que, nesse meio tempo, teria estado sepultada”.
4. Essa delimitação temporal tem duas conseqüências imediatas. Em primeiro lugar, situa o debate em torno do desenvolvimento do capitalismo enquanto uma nova forma de organização da sociedade distinta dos períodos anteriores, marcados por outras regras de sociabilidade e de relação econômica que não as capitalistas. Evita, assim, discussões especulativas sobre questões impróprias a esta problemática. Em segundo lugar, localiza geograficamente a construção da modernidade a partir da compreensão do racionalismo como parte do processo histórico do ocidente europeu, na medida em que a noção de racionalismo ocidental encontra-se, para Weber, na base da formulação da idéia de modernidade (Habermas, 1987b, p.12).
5. Para definir a relação entre racionalidade e modernidade em Weber, Habermas recorre às formulações dadas por Hegel à modernidade, entendendo-a como “época moderna”, ou seja, como o período marcado historicamente pelo Renascimento, pela Reforma Protestante, pelos descobrimentos e pela Exploração do Novo Mundo. Esta ruptura, que ocorre no século XVI, acrescenta novas expressões no conteúdo da filosofia e das ciências sociais tais como revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito de época, etc. que, segundo Habermas, compõem a própria filosofia hegeliana. Deste ponto de vista, a modernidade carrega consigo uma autoconsciência, onde “não pode e nem quer” orientar-se por modelos de outras épocas: extrai a sua normatividade de si mesma (Habermas, 1989, p.18).
6. Segundo Habermas (1987, p.216), Weber compreendia a racionalidade de modo distinto ao que era utilizado nos debates filosóficos anteriores ao século XVIII. Naqueles debates, a idéia de razão imiscuia-se em discussões normativas, sendo, por vezes, justaposta aos argumentos éticos da conduta cristã para o comportamento político, social ou religioso. Muito embora Habermas aponte em Weber uma dubiedade na utilização do conceito de racionalidade (Habermas, 1986, p.227), a concepção weberiana de racionalização seria, em termos gerais, todo aumento do “saber empírico”, da capacidade de previsão dos fenômenos naturais, e do domínio instrumental e organizativo sobre os processos empíricos.
7. Habermas faz um paralelo entre esta concepção weberiana de desmoralamento das imagens religiosas e metafísicas do mundo com a teoria da reificação e

as formulações sobre a consciência de classe de Marx e de Lukács (Habermas, 1987b, v. 2, p. 497)

8. Segundo Habermas (1987b, p. 204), a evolução das imagens religiosas do mundo constitui-se, na teoria weberiana, no ponto de partida da reconstrução dos processos de racionalização, contrariamente aos filósofos iluministas que utilizavam como fio condutor da história da racionalidade o desenvolvimento do conhecimento científico (notadamente a física). Para Weber, a racionalidade religiosa possuía as bases da emergência histórica das estruturas de consciência moderna. A materialização destas estruturas, em instituições sociais, formaria o que o autor definiu como sendo uma racionalização social. Desta forma, Weber procurava escapar dos limites do positivismo e do determinismo dos séculos XVIII e XIX, que entendiam o processo de formação da racionalidade moderna unicamente a partir do desenvolvimento do sistema econômico capitalista, minimizando a ação social como fundamento da transformação da normatividade social (Weber, 1987).
9. O “desencadeamento do mundo” em Max Weber possui um sentido substancialmente e historicamente diverso do desencantamento pós-moderno. Segundo Donald G. MacRae (*As idéias de Max Weber*, Cultrix/Edusp, 1975, p.90) o sentido desta expressão no original alemão, a qual Weber teria tomado emprestado da poesia de Schiller, significaria mais exatamente “a expulsão da magia das coisas”. Neste sentido, a formação do racionalismo ocidental corresponderia ao paulatino abandono da mistificação das imagens do mundo, o que configuraria o “desencantamento” para Weber. O desencantamento da pós-modernidade, por sua vez, possui um sentido mais próximo ao de “desilusão” (com as promessas e expectativas da modernidade).
10. Cf. WEBER, M. *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura, 1964, v. 2, p.7-12.
11. ELSTER, J. Racionalidade e normas sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 5, n. 12, fev. 1990.
- PRZWORSKI, A. Marxismo e escolha racional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, fev. 1988.
- REIS, F. W. Identidade, política e a teoria da escolha racional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, fev. 1988.
12. Uma questão que poderia ser formulada à teoria da escolha racional diz respeito ao lugar da alienação e da consciência de classe no momento da tomada de decisão por parte dos indivíduos. Dentro dos próprios parâmetros do individualismo metodológico, a alienação seria um fator limitante no leque de possibilidade de escolha de um indivíduo, conduzindo sua escolha para caminhos nem sempre próximos daqueles fins que seriam hipoteticamente

definidos como ótimos em uma relação de barganha qualquer ou em um processo eleitoral. A consciência de classe, por sua vez, eliminaria a instância individual da escolha que seria feita ainda a partir de parâmetros racionais, no entanto, voltados para interesses coletivos e não mais individuais. De uma perspectiva funcionalista, esta questão poderia ser simplesmente deixada de lado. No entanto, no corpo do paradigma marxista, creio, é necessário levá-la em conta.

13. Cf. DRAIBE, S.; HENRIQUE, W. *Welfare State*, crise e gestão da crise. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, fev. 1988.
HABERMAS, J. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1980.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ENGELS, F. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras Escolhidas*, São Paulo: Alfa-Ômega, 1982, v. 2, p. 281-336.
- GIANNOTTI, J. A. *Trabalho e reflexão: ensaios para uma dialética da sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- HABERMAS, J. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.
- _____. La modernidad: su conciencia de tiempo y su necesidad de autocercioramiento. In: *Discurso Filosófico de la Modernidad*, Madrid: Ed. Taurus, 1989.
- _____. Jürgen. A nova intransparência: a crise do estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, p.103-114, set. 1987a.
- _____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Ed. Taurus, 1987b, v. 1/2.
- MARX, K. *Contribuição para a crítica da economia política*. Lisboa: Estampa, 1977.
- SEVCENKO, N. O enigma pós-moderno. In: *Pós-Modernidade*. Campinas: Ed. Unicamp, 1988.
- WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1987.
- _____. *Fundamento da sociologia*. Cidade do Porto: Rés, 1983.