



Prolegômeno a um dos princípios da ação comunicativa: Da substituição da categoria do trabalho pela categoria da comunicação¹

Prof. Dr. Alexandre Dias Paza²

Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo - ECA/USP

Resumo

Discutir as possibilidades políticas do mundo contemporâneo implica reconhecer na Comunicação os espaços e os limites para o diálogo necessário na relação dos homens entre homens. Se os meios de comunicação absorveram grande parte dos discursos lhes conferindo um novo estatuto político, com a digitalização dos produtos e serviços em circulação no Mercado, rever conceitos com os quais se pensou a Mediação como termo central desta conversão é algo imprescindível. É neste sentido que, a partir das reflexões de Martin-Barbero e sua re-leitura da ação comunicativa habermasiana, refletimos aqui as potencialidades do deslocamento proposto por Habermas da categoria do trabalho para a categoria da comunicação. Compreensão com a qual se possa afirmar: só há espaço público onde comunicação e política sejam sinônimas.

Palavras-chave

Comunicação; Política; Recepção; Ciência

I

Alguns pontos sobre a trama conceitual em que se firmou a recepção como teoria para estudos em comunicação nesta chamada era digital criam um certo espaço para discussão dos conceitos tanto em suas relações contextuais (o que dentro de determinado contexto perde ou ganha validade e sob que condições), assim como em seus efeitos de distorção em função de a descontextualização gerar uma incoerência interna.

É o caso das questões que dizem respeito a certa busca de sentido comum envolvendo os homens em sua vida cotidiana contemporânea na qual o Mercado se apresenta miticamente como eixo norteador dos espaços públicos. Barbero a este respeito toma de empréstimo o pensamento de Habermas sobre as novas possibilidades de uma práxis comunicativa na qual um deslocamento da categoria do trabalho para a da comunicação seria não só necessário mas também promoveria um novo olhar sobre as alternativas de

¹Trabalho apresentado no VII Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação – NP Políticas e Estratégias da Comunicação.

² Mestre e Doutor pela ECA/USP, coordena a implantação dos Cursos de Produção Audiovisual em nível Superior e de Pós-graduação no Liceu de Artes e Ofícios de São Paulo, onde já é Coordenador do Primeiro Curso Técnico Integrado de Produção de Multimídia (múltiplos meios em suporte digital) do País. Pesquisador do Lapiç/ECA/USP e do Núcleo de Comunicação e Filosofia do CJE/ECA/USP, estuda as novas possibilidades didático-pedagógicas para a relação graduação/pós-graduação a partir da Comunicação-Política. E-mail: alepaza@hotmail.com



se pensar criticamente os espaços sociais em sua potência para reconhecimentos sociabilizadores de ordem outra que não a econômica. Barbero assim se coloca:

Resgatar o sentido comum é resgatar esse viver cotidiano como espaço de produção de conhecimento e como espaço de produção e de troca de sensibilidade. Interessante que Habermas tenha tido a coragem de dizer que a categoria central de uma teoria social crítica, hoje, já não é mais a categoria do trabalho, mas a categoria da comunicação. O que me parece sintomático e precioso para investigadores sociais é que Habermas, um marxista em tempo integral e grande continuador da Escola de Frankfurt, diga que a categoria central para poder investigar o social não é mais o trabalho, não é mais a produção, é a comunicação. Há aqui um grande desafio: que papel exerce essa práxis cotidiana da comunicação de que fala Habermas, esse sentido comum comunicativo? E, finalmente, a vida cotidiana é – e este é um aporte específico, a meu ver, dos brasileiros – o espaço de reconhecimentos socialmente importantes? (Barbero, in Sousa – 1995, p. 60)

Os questionamentos de Barbero têm, nos parece que efetivamente, um lugar de importância significativa nas pesquisas sobre comunicação. Investigar o espaço social e suas redefinições a partir da vida cotidiana parece ser o único possível para que seja viável uma práxis comunicativa no sentido habermasiano. Aliás, este tem sido um caminho bastante percorrido nos estudos sociológicos. E é a partir daí que se justificará, em Barbero e sua teoria da recepção, um espaço de discussão derivado da telenovela considerado em sua aceção de público, já que é nos diálogos que os telespectadores travam entre si sobre os temas comuns de suas vidas (dimensões-chave)³ e os apresentados nos melodramas televisivos o que garantiria, segundo ele, uma das formas de reconhecimento social.

Talvez, no entanto, uma outra pergunta possa ser subtraída desta idéia: Por que, afinal de contas, um marxista em tempo integral, como se referiu Barbero, continuador de Frankfurt – com toda a carga hereditária que isto implica – teria interesse na troca da categoria do trabalho – e não falamos de uma simples categoria, mas de uma abscissa dentro do projeto marxista, tendo em vista seu caráter libertador da reificação e sua condição de encontro com a *práxis* – pela da comunicação como categoria substituta imediata? Vale observar o raciocínio habermasiano em seu *Excurso sobre o envelhecimento do paradigma da produção*⁴, para que voltemos, depois, para responder.

³Em *Os exercícios do ver*, no capítulo *Os avatares latino-americanos da ficção televisiva* (P. 117 – 122), podemos compor uma idéia clara de o que seriam essas dimensões-chave em suas relações entre a produção televisiva e os caminhos da mediação ao qual escolheu Barbero para deslocar suas análises de volta para os meios como perspectiva de recepção validada pela audiência.

⁴ In: *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (p.109-119)

II

É verificável que há, neste excuro, um movimento sub-reptício que vai na trilha não só de compreender, mas talvez também de demonstrar o que deu errado no projeto da modernidade em relação à *práxis* produtora de um social emancipador centrada no trabalho em seu caráter de objetivação. Portanto, sua preocupação é bastante localizada: aqui temos o Habermas que pactua com o projeto da modernidade⁵ e tenta fazê-lo mover-se mais uma vez em direção à emancipação. Isto significa dizer que não apenas limites são impostos ao seu pensamento, como uma certa condição especulativo-filosófica – e de certa forma histórico-filosófica – se faz sentir presente, de modo que ambos o restringem ao campo da conjectura. Habermas assim se refere: “Essa formulação ainda não expressa com clareza suficiente que a perspectiva de emancipação não se origina precisamente do paradigma da produção, mas do paradigma da ação orientada para o entendimento recíproco.”(p.119)

Embora mais adiante⁶, no trabalho de reflexão de sua teoria da ação comunicativa, Habermas acredite resolver, dentro de seu contexto peculiar, os ajustes que lhe pareciam faltar (e esta parece ser uma tarefa constante no trabalho deste filósofo), e a partir deles reafirme o seu teor político-estratégico, posto que esta é a essência de sua *práxis* desde a formulação desta teoria – o entendimento recíproco dos homens se dá num campo comunicacional específico que é o do encontro dialógico-político⁷ –, neste excuro encontraremos uma discussão interessante sobre o cerne de seu postulado, o que nos dará um entendimento mais preciso da força condicionante e idealista a que está submetido o pensamento habermasiano e de como este condicional, se transferindo para

⁵ Ciro Marcondes assim se refere a esta questão: “No debate sobre o pós-moderno, Habermas deixa clara sua posição de não-ruptura com o Projeto da Modernidade: para ele cabe recuperar a razão onde ela se desviou do caminho e dotar os homens de meios que o capacitem a praticar a comunicação intersubjetiva, livre de coerções sociais, na direção de uma sociedade mais democrática.” (2005, p. 73)

⁶ Referimo-nos ao seu trabalho posterior intitulado *Reflexões sobre os problemas da Teoria da ação comunicativa* publicado em 1989. Sobre ele, consultar Produção Bibliográfica de Habermas publicada em *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁷ Sobre esta mesma questão Wiggershaus nos diz: “Habermas” (...) transformou (...) “o projeto de justificar e de problematizar a teoria crítica da sociedade pela antropologias do conhecimento em um projeto de uma teoria crítica da sociedade que começaria pela teoria da comunicação. (...) Alguns anos mais tarde, uma formulação brilhante desse ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade e da história justificado por uma pragmática universal reapareceu em ‘Problemas da legitimidade do capitalismo tardio’.”(2002, p. 671).



a recepção, faz fracassar as possibilidades sociabilizantes da telenovela visionadas por Barbero, ao menos aquelas desenhadas pela teoria da ação comunicativa.

Habermas inicia seu excursus distinguindo e apontando as dificuldades com que as categorias de uma filosofia da práxis – tais como ação, autoprodução e trabalho – estão escandidas em relação às categorias de uma filosofia da reflexão em que se apoiou a teoria (como projeto) da modernidade – a saber: os “*conceitos de conhecimento, de tomada de consciência e de consciência de si*” (p. 109) em sua aproximação interna relativamente óbvia com o conceito de razão ou de racionalidade. O que Habermas aponta como dificuldade na operação de aproximação é a relação dos conceitos práxis e razão, atividade produtiva e racionalidade entrelaçados na teoria marxista do valor-trabalho. Isto se explica no fato de que este imbricamento foi rompido no início do século XX em função do sentido prático originário de uma crítica da reificação realçada por teóricos tais como Gramsci, Lukács, Korsch, Horkheimer e Marcuse se opondo ao economicismo e objetivismo histórico presentes na Segunda Internacional. Distingue-se então no interior do marxismo ocidental, daí em diante, duas tradições determinadas que irão trabalhar dentro deste apartamento, de acordo com Habermas, pelo acolhimento de Max Weber de um lado e de Husserl e Heidegger de outro. Nesta diferenciação,

(...) o jovem Lukács e a teoria crítica concebem a reificação como racionalização e obtêm da apropriação materialista de Hegel um conceito crítico de racionalidade sem recorrer para isso (grifo da edição brasileira traduzida) ao paradigma da produção.

Em contra partida, o jovem Marcuse e mais tarde Sartre renovam o paradigma da produção, lixiviado nesse meio tempo, ao ler os primeiros escritos de Marx à luz da fenomenologia de Husserl e desenvolver um conceito de práxis pleno de conteúdo normativo, sem recorrer para isso (grifo da edição...) a um conceito de racionalidade. (p. 110)

A complexidade da introdução expõe o problema ao qual Habermas crê se resolver a partir de uma teoria da ação comunicativa em sua potência para aproximar, pela interioridade, os conceitos de práxis e racionalidade que haviam sido dissolvidos ali num movimento quase alquímico como descreveria um lixiviamento. A aproximação se dá a partir do deslocamento que a mudança de paradigma permite – da atividade produtiva para o de comunicação –, posto este estar assentado na proposta que o conceito recebeu, desde a dissertação de Marcuse sobre o conceito filosófico de trabalho – pela via da experiência cotidiana –, dando assim nova formulação ao entendimento de



o que seria o “mundo vivido”. O conceito de trabalho, então, é aquele que, a partir dos reconhecimentos possíveis⁸, faz alterar o sentido do mundo vivido como pressuposto de uma racionalidade⁹ voltada para a emancipação. O trabalho, portanto, nos aparece aqui como aquele desenhado por Arendt¹⁰ no qual sua objetividade – a exemplo também de A. Heller – ganha sua objetivação no grau de liberdade que expressa na relação do homem com a natureza e entre si, ou seja, do “homem natural” (em sua porção animal em contato com as adversidades mundanas – talvez o mesmo descrito por Protágoras¹¹ em seu confronto com Sócrates) e do “homem entre homens” ou o *zoo politikos* aristotélico a que se refere Marx em seu *Contribuição* e que Arendt nomeia *bios politikos*.

O que Habermas propõe mais explicitamente, no movimento em que re-estabelece a fusão – também motivada por seu caráter alquímico – entre o conceito de práxis e racionalidade, se dá na interioridade da relação na medida em que pela experiência da vida cotidiana é possível mapear o grau de reificação ou de objetivação nos processos de produção.

⁸A este respeito, em sua crítica à idéia de poder em Arendt, Habermas enfatiza este fato da seguinte maneira: “As instituições políticas não vivem de violência, mas de reconhecimento.” (in FREITAG & ROUANET – 2002, p. 112).

⁹E desde aqui deve-se observar a distância que Habermas vai propondo do conceito de racionalidade tomado por Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento* o qual se aproximava do pensamento de Lukács para quem a razão está perfilada com a reificação. Para estes dois frankfurtianos, a racionalidade seria o fenômeno que permitiu que a reificação se perpetrasse na vida humana, já que a racionalidade reguladora de nossa existência social, dentro de um universo arregimentado pela planificação industrial, interfere na cultura e a estandardização como princípio lógico necessário ao seu funcionamento econômico racional age como reificadora do ser. A razão é vista por Adorno e Horkheimer num sentido muito mais próximo da visão nitzscheana, com todo seu furor niilista ou apocalíptico. Esta razão é nomeada razão instrumental. Em Habermas aparece uma visão talvez mais positiva, ou melhor, idealista, na medida em que busca vias para superar o apocalipse através da retomada do conceito de emancipação (e o sujeito que aí está oculto) desacreditado pelos outros dois.

¹⁰Arendt propõe em *A condição humana* uma distinção entre labor, trabalho e ação, segundo a qual: o labor estaria relacionado às necessidades vitais e orgânicas; o trabalho seria o correspondente artificialmente constituído do primeiro, no qual um mundo artificial de coisas é produzido; e a ação, “única atividade que se exerce diretamente entre homens sem a mediação das coisas ou da matéria”, corresponderia “à condição humana da pluralidade” (p. 15) e, esta por sua vez, constituiria o caráter político humano por excelência, também baseado no interesse comum.

¹¹Protágoras, sofista ateniense, nomeia o diálogo platônico em que se descreve o confronto entre este e Sócrates. No embate, Protágoras utiliza o mito de *Epimeteu: a criação do homem* para argumentar sobre sua crença no direito de todo homem participar ativamente nas decisões políticas que definem os destinos das cidades-estados. No mito, o homem natural aparece destituído das capacidades de sobreviver tanto isoladamente (incapaz de se defender do mundo natural dialeticamente constituído por Epimeteu e do qual o homem destoaria por não ter recebido nenhuma das capacidades necessárias para tanto), quanto em grupo, já que o egoísmo humano – mesmo depois de Prometeu ter lhes distribuído o fogo e “as artes de criação” roubados dos deuses para suprir o engano cometido por Epimeteu em sua distribuição desigual, o que caracterizaria um homem “semi-aculturado” – não permitia a sociabilidade. É então que Zeus interfere, enviando-lhes Hermes – pois temia pela extinção da espécie –, para atribuir a todos as capacidades de respeito e justiça. O que acentuamos aqui é a necessidade de distinção entre o homem isolado (natural ou já em estado de aculturação) e o homem em estado de sociabilização que se diferenciam pela condição política que se institui como direito a todos na forma de subterfúgio para a manutenção da vida. Eis a raiz mítica da distinção “homem natural” e “homem entre homens”.



A teoria da ação comunicativa estabelece uma relação interna entre práxis e racionalidade. Ela investiga a racionalidade implícita da práxis comunicativa cotidiana e eleva o conteúdo normativo da ação orientada para o entendimento recíproco ao conceito da racionalidade comunicativa. (p.110)

O resultado fundido desta alquimia justifica o investimento intensivo no conceito de ação comunicativa. Portanto, toda a potência emancipadora da categoria trabalho – na qual cria Marx – é agora transferida por Habermas para a categoria comunicação. O que Habermas propôs, então, não é uma simples substituição categorial, mas um esforço de observação do deslocamento de conteúdo que ocorre de uma categoria para outra em função do desenvolvimento da sociedade em seus fluxos humanos cotidianos a partir das condições de encontro (comunicação). Todavia é preciso nos mantermos com os pés no chão. Ação comunicativa até aqui é sinônimo de movimento humano para o entendimento recíproco ou manifestação política num sentido muito próximo daquele ao qual vemos referido dentro do mito de Epimeteu¹² (ou seja, universalista). É na condição abstrata¹³ que a comunicação aponta para uma via de observação da vida cotidiana a fim de encontrar respaldo emancipador. Este é o investimento habermasiano no re-desenho do projeto de modernidade. E no reconhecimento encontrará seu laço com o empirismo expresso neste condicional.

Talvez, se penetrarmos na construção racional traçada por Habermas, possamos compreender quais os elementos que permitiram fundir a racionalidade – em sua condição de emancipação – à comunicação como práxis, através da expressão da vida cotidiana que aqui representa o “mundo vivido” Husserliano (*Lebenswelt*) transposto por Marcuse para uma experiência humana imaginada¹⁴ segundo Marx. Deste modo, é a

¹²Habermas, em reflexão sobre o poder como conceito tomado de Arendt, estabelece claramente seu ponto de vista crítico ao discordar desta em relação à abrangência da participação política. Para Arendt a posição aristotélica se coloca como a mais ajustada, enquanto para Habermas o processo deve incluir a todos. A distinção se deve ao fato de que Arendt exclui os movimentos violentos, e dentro destes, os de caráter estratégico, do universo político, enquanto Habermas crê que só pela ação estratégica é possível ampliar o alcance da participação de todos no processo de entendimento recíproco. Sobre esta questão podemos encontrar muitos argumentos na crítica de Habermas à Arendt em FREITAG & ROUANET, 2001.

¹³A situação abstrata em que a comunicação se nos apresenta aqui, se deve ao fato de que Habermas desenha uma possibilidade de emancipação via política. Comunicação e política fundem-se pela sinonímia, com a qual temos também trabalhado em nossa pesquisa de doutorado. Neste sentido, o que há é um projeto futuro de práxis comunicativa que para ser implantado conta com todo um aparato estratégico, no qual está circunscrita a execução de sua teoria. Portanto, do mesmo modo como Habermas critica a categoria trabalho da teoria marxista, por sua condição demasiadamente abstrata, pode-se criticar a categoria comunicação em seu caráter de projeto-emancipador pelo seu grau de abstração (distante da realidade).

¹⁴O termo imaginação aqui é tomado de empréstimo em Castoriadis no sentido de re-afirmar a condição imaginária a que o social está submetido.



relação valor-trabalho, desde o início acentuada por Habermas, que irá promover as possibilidades de fundição.

O problema com o qual está trabalhando Habermas diz respeito às possibilidades deste movimento de unificação entre uma filosofia da reflexão e a filosofia da práxis em que estão diferentemente assentadas: a primeira no processo normativo auto-reflexivo do sujeito e a segunda nos processos de produção constitutivos da sociedade. Enquanto uma se atém a processos de desenvolvimento individualizados (fixados no ensimesmamento do sujeito de Descartes até Kant, em que a transcendentalização, a partir deste último, parece a única saída – e é na transcendência do sujeito que investiu Husserl), a outra se ocupa com os processos de produção nos quais se funda nossa sociedade (em Marx o “valor-trabalho” é aquele que coloca o homem numa condição dialética de classes: daí seu caráter histórico objetivista hegeliano e seu condicional econômico). O movimento de Habermas, portanto, é duplo: de um lado escapar do fechamento subjetivista em que a filosofia da reflexão parece mergulhada, e de outro encontrar um caminho de emancipação racional de modo a fugir do objetivismo e do fundamento econômico sem, no entanto, perder de vista a abordagem crítica que uma teoria social deve guardar em sua práxis emancipadora.

É na leitura de dois trabalhos da Escola de Budapeste que Habermas encontrará guarida para as idéias deste seu excuro. A teoria do cotidiano de Berger e Luckmann, representando a filosofia da reflexão, de um lado e a teoria do cotidiano de A. Heller, que segue a linha materialista, de outro, são aqueles que estão na mira de seu olhar: a objetivação é o ponto de partida para a reflexão.

O ponto central, em ambos os casos, é o conceito de objetivação: ‘A capacidade de expressão do ser humano possui a força de objetivação, isto é, manifesta-se em produtos da atividade humana, compreensíveis tanto para o produtor como também para os outros homens como elementos de seu mundo comum’. (p.111)

Embora Habermas trace uma breve genealogia da expressão “*human expressivity*”, a fim de nos esclarecer as relações entre uma corrente de pensamento e outra, aqui nos interessa observar que o conceito de objetivação tramado na produção está intrincado com certa normatividade. Nesta, a capacidade de produção do gênio artístico – para usarmos um termo comum ao excuro –, que por sua capacidade de autonomia e auto-realização – por mais que isto nos pareça idealizado –, garante a perda da coerção a que

o homem está submetido. Deste modo, funciona como modelo de objetivação tanto para que Berger e Luckmann se vinculem¹⁵ à idéia de produtividade formadora do mundo (de origem husserliana na qual se estabelece um ciclo: exteriorização, objetivação, apropriação e reprodução), como para encontrarem a reificação como conceito imediatamente antagônico desta objetividade.

Reificação é a concepção dos produtos humanos como se fossem algo que não produtos humanos: condições naturais, sucessão de leis cósmicas ou manifestações de uma vontade divina. Reificação implica que o homem é capaz de esquecer a própria autoria do mundo humano e, além disso, que a dialética entre os produtores humanos e os seus produtos perdeu-se para a consciência. Um mundo reificado é, por definição, um mundo desumanizado. O ser humano vivencia-o como faticidade alheia a si, um opus alienum, sobre o qual ele não tem nenhum controle, e não como opus proprium da sua atuação produtiva. (p.113)

Deste modo, o modelo expressivista espelha – segundo Habermas –, no conceito de reificação, seu “conteúdo normativo como aquilo que não se pode mais tomar consciência como produto próprio, inibindo simultaneamente a autonomia e a auto-realização, alienando o sujeito tanto do mundo como de si mesmo”(idem).

Tal modelo alinhado à filosofia da práxis numa operação materialista – a qual compreende o mundo como processo de produção – permite – a partir de Heller e seu conceito de cotidiano de vida “como conjunto das atividades dos indivíduos em sua reprodução, as quais criam respectivamente as possibilidades para a reprodução social” –, um entendimento processual em que

‘produção’ transforma-se em dispêndio de força de trabalho, a ‘objetivação’ na objetivação da força de trabalho, a ‘apropriação’ dos ‘bens produzidos’ na satisfação das necessidades materiais, quer dizer, em consumo. E a ‘reificação’, ao privar os produtores de suas forças essenciais exteriorizadas, como algo alheio e que lhes escapa do controle, torna-se exploração material, causada pela apropriação privilegiada da riqueza produzida socialmente, em última análise, pela propriedade privada dos meios de produção.(p.114)

Eis o intrincado processo em que se encontra a categoria da produção neste movimento de aproximação filosófica. Habermas vê neste imbricamento a vantagem da desobrigação aos esclarecimentos paradigmáticos e metodológicos para um conceito de práxis cotidiana exigidos por uma filosofia reflexiva e aos quais se submeteram Berger

¹⁵Habermas assim se refere: “Berger e Luckmann vinculam então essa idéia àquela produtividade formadora do mundo, realizada, segundo Husserl, pela consciência transcendental, e concebem o processo de reprodução social segundo esse modelo: ‘O processo pelo qual os produtos de uma auto-exteriorização ativa do homem adquirem caráter objetivo é uma ... objetivação.’”(p.112)

e Luckmann. Por outra mão, dois problemas tornam-se residuais: a) o conceito de práxis fica restrito ao paradigma da produção como trabalho, o que exclui outras formas de produção do processo; b) há uma certa naturalização do conceito “produção” que reduz o conteúdo normativo no metabolismo entre sociedade e natureza, e Habermas chega a criticar Heller por tratar a criação artística como medida natural e válida no rompimento criativo da vida cotidiana alienada. Para responder a estas questões G. Markus lhe servirá de suporte ao analisar os interstícios da relação práxis/produção/cotidianidade.

Para responder à primeira questão Habermas observa os três passos com os quais Markus opera para produzir uma fenda no paradigma da produção de modo a permitir uma amplificação potencial da práxis no cotidiano para além do caráter técnico-econômico. Utilizando o valor de uso na condição de determinante da objetivação dos bens produzidos pelo homem em suas funcionalidades, Markus demonstra

que os elementos objetivos do mundo da vida devem seu significado não apenas às regras técnicas da produção, mas também às convenções do uso. O valor de uso de um bem representa não apenas a força de trabalho empregada no processo de produção e a habilidade aí utilizada, mas também o contexto de aplicação e as necessidades para cuja satisfação o bem pode servir.(p. 115)

Ou seja, é apenas no processo de apropriação intersubjetiva que a objetivação de um bem pode ser observada, posto que haveria no valor de uso uma certa tendência ‘natural’ corporificada no objeto e que responderia às “convenções essenciais obedecidas e interiorizadas” no processo social de apropriação para o consumo.

O que se vê então é uma práxis orientada tanto pelas regras técnicas de produção quanto pelas regras utilitárias de uso e, no segundo movimento, Markus demonstra que esta relação ambígua está “mediada pelas normas de distribuição dos meios de produção e da riqueza produzida”(p. 116). Na medida em que esta ambivalência normativa funcional funda direitos e deveres diferencialmente distribuídos no exercício dos papéis sociais, a práxis social ganha um estatuto duplo: como processo de produção e apropriação e simultaneamente como processo de interação. Em seu terceiro passo, Markus aponta as vantagens de se poder pensar o paradigma da produção a partir desta dualidade em que se pode compreender a práxis social tanto como trabalho quanto como reprodução das relações sociais. Habermas chama a atenção para esta afirmação surpreendente segundo a qual para além das regras técnico-utilitárias da produção haveria uma ação fundada em normas sociais que dependem do reconhecimento e da



sanção intersubjetivos. Embora, empiricamente, esta separação não seja possível, pois as esferas técnicas e sociais estão amalgamadas e determinadas reciprocamente pelas forças produtivas e pelas relações de produção, do ponto de vista teórico é possível considerar que: a) a práxis em seu sentido de produção e do emprego útil dos produtos “só tem efeitos de formação de estrutura para o metabolismo entre homem e natureza.”(p. 117), ou seja, não é válido para as relações intersubjetivas; b) e por conseqüência, no seu sentido de “interação dirigido por normas”, a práxis “não pode ser analisada segundo o modelo do dispêndio produtivo da força de trabalho e do consumo de valores de uso”(idem), já que estão estes circunscritos ao metabolismo das relações entre homem e natureza. É deste modo portanto que Markus poderá determinar aquela formação social institucionalmente separada entre as esferas técnica e social, segundo a qual o socialismo se distingue do capitalismo na medida em que reduz as atividades material-produtivas à sua determinação própria de metabolismo ativo-racional com a natureza, “uma atividade puramente ‘técnica’ para além tanto das convenções como da dominação social” (p. 118).

Habermas vê aí uma resposta dupla aos problemas apresentados: de um lado alargou-se o paradigma da produção ao ponto de se enxergar, em suas filigranas, uma ambivalência da práxis como conceito, e de outro encontra-se um corpo normativo regulando as relações entre o homem e a natureza. No entanto, as relações “dos homens entre homens” se deslocam para a esfera social a qual pede outra normatividade. Na transposição paradigmática em que a filosofia da reflexão fica submetida à da ação emancipadora, portanto, não se pode avaliar ainda a viabilidade da condição de autonomia e auto-reflexão que a primeira propôs nos processos de produção. O que este filósofo então afirma é que, apesar de não responder plenamente ao problema, a substituição paradigmática nos evidencia que é no processo de interação intersubjetiva e seus contextos que a práxis deve ser abordada a fim de se colocar diante do homem uma alternativa de objetivação racional em prol do interesse comum. E aí vê-se claramente posta a questão habermasiana sobre a invalidade do paradigma da produção como resposta para a comunicação:

(...) uma teoria comprometida com o paradigma da produção nada poderá dizer a respeito da fundamentação dessa idéia de razão como idéia contida fatualmente nas relações de comunicação e que se apreende de modo prático.(p.119)



De outro modo, podemos ainda observar os limites e condicionais a que está submetido esta substituição – ou deslocamento de sentidos – paradigmática.

III

Depois deste longo percurso é possível responder à proposição inicial dirigida à teoria da recepção de Barbero a partir das respostas para outras duas questões: 1) Sob que condições contextuais haverá validação para a substituição habermasiana do paradigma da produção pelo da comunicação se transferida para a teoria da recepção? 2) Dentro das condições aqui observáveis é possível se pensar o conteúdo dos melodramas televisivos como espaço de interação ou *práxis* comunicativa?

Para a primeira pergunta, basta olharmos nos interstícios da elaboração paradigmática a que o contexto da substituição – embora nossa crença seja a de que Habermas não propôs substituição mas deslocamento de valores de um paradigma para outro como já dissemos – foi submetido, para se chegar a uma rápida conclusão (até porque, se não, não seria justificável todo o percurso que fizemos até aqui): veremos então que a substituição paradigmática depende do modo como o valor de uso se apresenta nas relações de produção determinadas pela sociedade. Se considerarmos o contexto Baudrillardiano¹⁶, por exemplo, veremos que o valor de troca é aquele que fundamenta o valor de uso, alterando totalmente o estatuto normativo dessas relações dentro de uma sociedade simulacrada pelas novas expressões discursivas formatadas por linguagem digitalizadas e híbridas dirigidas por um mercado. Parece-nos então que há uma necessidade de se determinar uma tomada de decisão sobre o aporte com o qual se analisará a esfera social – se pelo prisma do valor de uso ou pelo do valor de troca. Também é necessário observar que nestas escolhas estão implicadas uma série de relações paradigmáticas – o valor de uso remete à distinção das relações de produção entre relações homem/natureza e homens/homens (esfera técnica e esfera social); já no valor de troca, as relações do homem com a natureza ficam subsumidas pois o trabalho assume caráter de segunda natureza, o que o coloca num campo artificial e daí nas

¹⁶Em Marx encontramos que é o valor de uso que determinará o valor de troca das mercadorias. Entretanto, já na sua fetichização apresenta uma inversão (Marx, apud Ianni, 1988, p.25). Esta inversão, abordada então por Baudrillard, trará o valor de troca como determinante do valor de uso. Não é mais a função do objeto o que determinará seu uso, e sim o status que seu valor de troca pressupõe. (Baudrillard, 1995, p.129-143)

relações humanas a reificação ganhará outro estatuto assim como a objetivação – portanto, submetidas ao condicional.

Deste modo, sem definir as escolhas, observadas suas condições – e sabemos das dificuldades de investimento no valor de uso em uma sociedade de consumo em que o próprio trabalho alterou seu sentido e já não está mais guiado pelas relações de domínio da natureza¹⁷ como já nos demonstrou Kurz –, e limites para a operação paradigmática – o que Barbero desconsidera –, o que se faz é assumir a proposição habermasiana da substituição como uma verdade também naturalizada, o que dentro de um contexto científico acadêmico torna-se refutável mesmo diante do poderoso argumento cujo o qual a comunicação se define pela prática. O que nos leva para a segunda resposta.

Se levarmos em conta o que nos acabou de ensinar Habermas, e optarmos pelo valor de uso como referência paradigmática para nossas análises, poderemos observar que os conteúdos televisivos, por seu caráter técnico de produção que é indiscutível, está posto na esfera a que Markus denominou técnica, portanto, fora da esfera de interação. Só poderíamos considerá-la de forma distinta se, pela mediação, aceitarmos as relações de segunda natureza que o trabalho assumiu como demonstrou Kurz. Mas neste caso, junto haverá uma alteração contextual que nos conduz para o valor de troca fundamentado como valor de uso e para a exclusão das relações homem/natureza, o que como já vimos, altera a normatividade das relações. Portanto, dentro do contexto em que a práxis comunicativa habermasiana está posta, como interação intersubjetiva racional em seu sentido emancipador, sequer se pode pensar nos melodramas televisivos¹⁸ como espaço público, sobretudo sem normatizarmos os discursos intersubjetivos e seu potencial para

¹⁷Robert Kurz, em o Colapso da modernização, apresenta o problema da seguinte maneira:

(...) Ainda que o trabalho, como 'labor' no sentido antigo, como estafa e moléstia, ocupasse completamente o horizonte da vida da maioria das pessoas, isso acontecia devido ao grau de desenvolvimento relativamente baixo das forças produtivas, no 'metabolismo entre os homens e a natureza'(Marx); o trabalho era, portanto, uma necessidade imposta pela natureza, porém precisamente por isso nenhum dispêndio abstrato de força de trabalho e nenhuma atividade social que traz em si sua própria finalidade.

No sistema produtor de mercadorias da modernidade, ao contrário, a lógica da necessidade foi invertida: à medida que as forças produtivas, mediante a industrialização e penetração das ciências, rompem a coação e a prisão da 'primeira natureza', passam a ser presas numa coação social secundária, inconscientemente produzida. A forma de reprodução social da mercadoria torna-se uma 'segunda natureza', cuja necessidade apresenta-se aos indivíduos igualmente insensível e exigente como a 'primeira natureza', apesar de sua origem puramente social. (Kurtz, 1991, p.25).

¹⁸E basta passar os olhos em alguns trechos de capítulos de *Dos meios às mediações* para se perceber a transferência que Barbero produz da recepção para os meios como espaço público. Na verdade nos parece que os estudos de recepção servem mais para validar os meios e seus processos de produção como práxis comunicativa. Para se verificar o que aqui se afirma, consultar: *Os exercícios do ver* (2001), nos capítulos I, II e III.



a práxis comunicativa (ou seja, sem levar em conta o caráter estratégico que devem assumir estes discursos dentro da teoria da ação comunicativa).

Talvez, nossa resposta final a toda esta trama conceitual se dê apenas a partir de um condicional apreendido neste inter-curso: se comunicação torna-se sinônimo de política, só aí o espaço público será deflagrado em todo o seu sentido racional de ação que nos conduz, humanos, ao entendimento mútuo. Esta a utopia que, a exemplo de Ernest Bloch, pode ser tomada: a luta pela re-inauguração de um espaço político, ou seja, um futuro de “homens entre homens”. Isso talvez signifique alterar o estatuto de uso do aparato tecnológico e daí o seu caráter utópico dentro de uma sociedade de consumo. Mas, se pensar o homem é imergir no universo imaginário como quer Castoriadis, que a comunicação se faça política!

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento – fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ARENDT, H. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2001.
- BAUDRILLARD, J. *Para uma crítica da economia política do signo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- FREITAG, B. & ROUANET, S. P. *Habermas*. São Paulo: Ática, 2001.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2002.
- _____. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: tempo brasileiro, 2002.
- IANNI, O. *Dialética e capitalismo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- KURZ, R. *O colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.
- MAQUIAVEL. *Escritos políticos*. São Paulo: abril cultural, 1973.
- MARCONDES, C. *A crítica alemã da comunicação*. São Paulo: ECA/USP (apostila de curso em nível de pós-graduação – reprodução xerográfica), 2005.
- MARCONDES, D. *Textos básicos de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.



MARTIN-BARBERO, J. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

_____, *Ofício de Cartógrafo*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____ & REY, G. *Os exercícios do ver*. São Paulo: Senac, 2001.

MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

PACHECO, E. D. *Televisão, criança, imaginário e educação*. Campinas: Papyrus, 1998.

PAZA, A. D. *A infância capturada: o mito de m(í)dias*. São Paulo: ECA/USP (dissertação de mestrado), 2002.

_____. *Ciência e Comunicação: entre Fausto e Frankenstein*. Tese de Doutorado. São Paulo: ECA/USP, 2007.

SOUSA, M. W. de (org.) *Sujeito, o lado oculto do receptor*. São paulo: brasiliense, 1995.

WIGGERSHAUS, R. *A escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.