

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LAIZ FRAGA DANTAS

HABERMAS E A RECONSTRUÇÃO DO MARXISMO: DA
TEORIA CRÍTICA AO PRAGMATISMO

SALVADOR

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LAIZ FRAGA DANTAS

HABERMAS E A RECONSTRUÇÃO DO MARXISMO: DA
TEORIA CRÍTICA AO PRAGMATISMO

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal da
Bahia como quesito parcial para a obtenção
do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador Prof. Dr. José Crisóstomo de
Souza

SALVADOR

2014

RESUMO:

Este trabalho pretende localizar na filosofia de Habermas de sua primeira fase – anterior à Teoria do Agir Comunicativo – um processo de reconstrução do marxismo. A teoria crítica surge a partir de uma apropriação do marxismo – por Horkheimer e Adorno. Habermas, herdeiro da primeira geração teoria crítica da, volta-se criticamente aos seus fundamentos marxistas. Para Habermas, o marxismo encontra-se obsoleto tanto como fundamento teórico, quanto para oferecer um diagnóstico do capitalismo tardio. Uma reconstrução do marxismo se faz necessária para que a teoria crítica não corra o risco de recair em um positivismo, assim como para oferecer um diagnóstico satisfatório da sociedade democrática. Essa reconstrução se faz concomitante a uma aproximação de Habermas com o pragmatismo. O presente trabalho quer mostrar o movimento de abandono do marxismo como fundamento da teoria crítica e a aproximação de Habermas do pragmatismo – através da filosofia de Peirce.

Palavras-chave: Habermas, Teoria crítica, Marxismo, Pragmatismo.

SUMÁRIO

Introdução.....	5
Capítulo 1: Marxismo e as bases conceituais para uma teoria crítica.....	7
a) A teoria crítica e o marxismo.....	12
b) Habermas: crítica da ideologia e filosofia da história.....	17
1.1 Trabalho e Interação.....	26
1.2 Kant, Hegel e Marx– da teoria do conhecimento à práxis.....	33
Capítulo 2: A reconstrução do materialismo histórico.....	48
2.1 Evolução social como fundamento para uma teoria crítica da sociedade.....	48
2.2 Reconstrução dos conceitos fundamentais do Materialismo Histórico.....	55
a) Trabalho social.....	55
b) História do Gênero.....	58
c) Relação superestrutura e base.....	61
d) Dialética entre forças produtivas e relações de produção.....	63
2.3 O aprendizado como sentido para a evolução social – homologias ontofilogenéticas.....	65
Capítulo 3: Pragmatismo e Teoria Crítica.....	73
3.1 O Positivismo e a crise da crítica do conhecimento.....	74
3.2 O pragmatismo de Peirce: Entre idealismo e positivismo.....	76
Conclusão.....	86
Referências bibliográficas.....	88

INTRODUÇÃO:

O presente trabalho intitulado “Habermas e a reconstrução do marxismo: da Teoria Crítica ao Pragmatismo” tem intenção de evidenciar os passos da reconstrução do marxismo de Habermas, bem como sua aproximação com o pragmatismo. O marxismo está presente na filosofia de Habermas inicialmente devido a sua ligação com a Teoria Crítica, formulada pela primeira geração (Horkheimer, Adorno e Marcuse). A reconstrução do marxismo se apresenta mais fortemente na primeira fase da filosofia do autor, antes da formulação aprofundada da Teoria do Agir Comunicativo (1981). Nessa primeira fase, Habermas encontra-se mais diretamente em debate com a primeira geração da Teoria Crítica e, por consequência, com o marxismo. Concentra-se na formulação dos fundamentos de sua teoria social crítica, formulada em contraponto à teoria crítica da primeira geração. Em textos como *Entre filosofia e ciência: o marxismo como crítica* (1963), *Técnica e Ciência como ‘Ideologia’* (1968), *Conhecimento e Interesse* (1971) e *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* (1978), Habermas confronta-se com o marxismo e os fundamentos da teoria crítica, apresenta suas objeções às dificuldades inerentes ao paradigma em questão e oferece uma alternativa teórica as dificuldades do marxismo.

O projeto de reconstrução do marxismo – e a reformulação da teoria crítica – conduz Habermas a aproximação com o pragmatismo, mesmo antes da formulação da teoria do agir comunicativo. No final dos anos 70, ao mesmo tempo em que Habermas encontrava-se empenhado na reconstrução do marxismo – sobretudo em sua publicação *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* – Habermas desenvolvia uma formulação inicial de sua teoria do agir comunicativo. No texto *Que significa “pragmática universal”?* (1976) apresenta-se uma relação do autor com o pragmatismo – na forma de uma pragmática universal. Essa aproximação que fica clara no referido texto já tinha sido sinalizada anteriormente em *Conhecimento e Interesse* (1971), em que o autor dá uma importância crucial à filosofia de Mead e Pierce, sobre as quais oferece uma leitura crítica.

Segundo Rockmore¹, a saída de Habermas do marxismo conduz o autor a uma aproximação com o pragmatismo. Para Habermas, o pragmatismo seria a terceira resposta à Hegel (depois de Marx e Kierkegaard), consistindo uma nova versão para

¹ ROCKMORE, Tom. *The epistemological promise of pragmatism*. In: ABOULAFIA, Mitchell. MYRA, Bookman. KEMP, Catherine. *Habermas and pragmatism*. Ney York: Routledge, 2002. p. 56.

uma filosofia da práxis. Essa nova versão poderia ajudar Habermas a compensar as dificuldades do marxismo através de uma teoria da práxis e uma noção de racionalidade.

No primeiro capítulo abordaremos os fundamentos inspirados no marxismo adotado pela teoria crítica, assim como as mudanças propostas por Habermas. Iniciaremos apontando quais os pressupostos marxistas centrais para a teoria crítica da primeira geração através de Horkheimer e sua apresentação do que seria a teoria crítica em contraposição à teoria tradicional. Em seguida apresentaremos as modificações centrais apresentadas por Habermas ao apontar na ideia de crítica marxista uma inconformidade com a realidade do capitalismo atual – denominado por ele de capitalismo tardio. Por conseguinte, abordaremos os conceitos de trabalho e interação, cruciais para a apresentação da reconstrução de Habermas do marxismo. Em seguida, trataremos da querela da Teoria Crítica contra o positivismo. Habermas considera que o perigo do positivismo apontado por Adorno em seu debate com Popper. Habermas retornará ao que ele chama pré-história do positivismo – enraizado na tradição alemã de filosofia partindo de Kant, passando por Hegel até Marx – procurando reconstruir a perda da intenção crítica na filosofia.

No segundo capítulo trataremos da reconstrução do marxismo exposta no livro *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*. Esse capítulo encontra-se incompleto e alguns desenvolvimentos ainda estão pendentes. Na primeira parte trataremos sobre a necessidade de uma teoria da evolução social para o desenvolvimento de uma Teoria Crítica da sociedade. Na segunda parte exporemos a crítica de Habermas ao materialismo histórico marxista. No tópico seguinte, trataremos da proposta de Habermas para uma teoria genética baseada na interação através das psicologias cognitivas, em contraponto a filosofia da história baseada no trabalho do marxismo.

No terceiro capítulo trataremos da aproximação de Habermas com o pragmatismo. Analisaremos essa aproximação partir de textos anteriores à teoria do agir comunicativo, sobretudo *Conhecimento e Interesse*, investigando qual a natureza do pragmatismo reivindicado por Habermas, bem como qual o papel do pragmatismo na filosofia do autor em relação à teoria crítica da primeira geração, que tem o marxismo como fundamento.

CAPÍTULO 1. O MARXISMO E AS BASES CONCEITUAIS PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

Uma das principais motivações da filosofia de Habermas está em oferecer uma nova base conceitual para uma teoria crítica da sociedade. Habermas quer recuperar a problemática iniciada pela primeira geração da teoria crítica e manter-se fiel ao projeto original de produzir uma teoria social crítica com intenções práticas, caracterizada por uma pesquisa interdisciplinar que procura estabelecer uma nova relação entre a filosofia e as ciências humanas. Porém, se por um lado pretende manter a intenção central da proposta da teoria crítica da primeira geração, Habermas estabelece uma relação autocrítica com a sua herança teórica.

Adorno e Horkheimer – sobretudo nas obras *Dialética do Esclarecimento* (1947) e na *Dialética Negativa* (1966) – pretendem diagnosticar o descaminho da razão da sua concepção positiva do Esclarecimento até a sua instrumentalização no capitalismo. Com Kant, o desenvolvimento razão faz parte de um processo emancipatório capaz de conduzir o homem à autonomia e autodeterminação. Em seu célebre artigo *Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento?* (1784), Kant considerava a razão um instrumento de libertação do homem através da qual é possível alcançar autonomia e “maioridade”. Com a razão o homem assumiria seu próprio destino, considerando que o motor da sua história não está nas mãos de forças externas, mas é fruto de sua autonomia. Adorno e Horkheimer percebem que o “projeto iluminista” para razão desenvolvido por Kant encontra-se desvirtuado: a razão que deveria servir para a emancipação do homem estaria, na realidade, proporcionando dominação e repressão. Para Adorno e Horkheimer é crucial perceber as dificuldades do Esclarecimento para assim enfrentar essas dificuldades com intenção de compreender de fato a sociedade e o papel do pensamento. Como expõem na *Dialética do Esclarecimento*, os autores percebem uma aporia no seu diagnóstico das sociedades contemporâneas. Elas trazem em si um germe de regressão em relação ao esclarecimento na medida em que desenvolvem um pensamento cegamente pragmatizado. Para os autores, é crucial considerar esse elemento regressivo como parte diagnóstico do seu tempo com intenção de recuperar o potencial emancipatório da razão perdido.

O problema crucial seria pôr em evidência como a “razão humanística”, posta a serviço da emancipação dos seres humanos, quando a serviço da técnica e do

capitalismo, se atrofiou e se transformou em “razão instrumental”. A razão iluminista teria perdido sua capacidade de refletir sobre si mesma e sobre o mundo. O uso da razão, que teria em sua gênese o papel de substituir as explicações alegóricas do mito por uma leitura argumentativa da realidade, se transformara ela própria em mito quando na medida em que se torna um olhar privilegiado externo que confere objetividade à natureza. Como demonstra o seguinte trecho da *Dialética do Esclarecimento*, os autores, de forma bastante veemente, veem na razão instrumental um caráter ditatorial, objetivamente que produz alienação.

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. Preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna-se para ele. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. (ADORNO, HORKHEIMER, 1985, P.21)

Portanto, Adorno e Horkheimer desconfiam da razão iluminista e da posição soberana que ocupa na cultura moderna, e promovem uma crítica a ela. Porém, apesar da desconfiança do projeto iluminista da Modernidade, Habermas quer ressaltar que os autores da teoria crítica pareciam de certa forma ainda presos a ele. A primeira geração da teoria crítica reivindica para si um fundamento teórico fortemente influenciado por uma apropriação do marxismo. A formulação inicial de uma teoria crítica para a filosofia surgiria com Marx. Horkheimer em seu texto *Teoria tradicional e Teoria crítica* (1937) quer evidenciar uma relação de derivação da teórica crítica com a filosofia de Marx, que apresentaria um contraponto dialético ao “positivismo” da teoria tradicional. Marx teria sido o primeiro filósofo a considerar como relevante para a filosofia atribuir um diagnóstico à sociedade e um prognóstico para orientar a ação. Com Marx, a filosofia ganha relevância prática e histórica. Horkheimer quer destacar o potencial humanístico da filosofia com Marx e seu caráter emancipatória em contraponto ao caráter conservador da filosofia tradicional.

A primeira geração da teoria crítica toma por base a teoria marxista e daí desenvolve seu paradigma próprio para a filosofia. Além da orientação para a prática, o marxismo oferece à teoria crítica os parâmetros para a crítica ao capitalismo. A partir daí os autores da teoria crítica da primeira geração alargam a perspectiva do marxismo da economia para a cultura. Por esse viés elaborou-se uma crítica à invasão da lógica

econômica do capitalismo nas esferas das relações interpessoais e da cultura, através de uma crítica à razão instrumental. Além disso, do marxismo, Adorno e Horkheimer aderem sobretudo a um conceito histórico-filosófico de razão. Segundo esse conceito, a razão é pensada historicamente e se manifesta através do processo material de produção e reprodução da moderna sociedade burguesa. A razão, considerada libertadora, ao objetivar-se na história, é o caminho para a emancipação da sociedade. Para Marx e o marxismo, a classe operária, ao assumir os destinos da história, seria capaz de liberar o potencial de racionalidade contido na história. Apesar de Adorno e Horkheimer desacreditarem na possibilidade da classe operária assumir esse papel protagonista, os dois autores não abriram mão da ideia de razão histórica do marxismo. Por consequência, do ceticismo acerca da possibilidade do protagonismo revolucionário da classe operária, a ideia de história do marxismo perderia sua base material. A razão histórico-filosófica perde sua base normativa na ideia de trabalho e buscará seu último refúgio na arte de vanguarda – para Adorno, sobretudo. A razão criticada pela teoria crítica não resulta na substituição do paradigma histórico-filosófico da razão por outro paradigma – ela mesma ainda é presa a uma ideia de razão em alguma medida idealista herdada de Hegel e Marx. Isso deixa os autores da teoria crítica entregues a um pessimismo sobre a razão e a sociedade democrática. Tal dificuldade se deve ao fato desses autores nunca terem substituído a ideia de razão inspirada no marxismo, que eles mesmos teriam constatado os equívocos. Barbara Freitag afirma que “Pelo menos no início dos seus trabalhos (nos anos 30) os dois teóricos (Adorno e Horkheimer) ainda não haviam abandonado a crença em uma razão histórica que necessariamente se manifestaria através do processo material de produção e reprodução da moderna sociedade burguesa” (FREITAG, 1990, p. 108). Apesar de oferecer as ferramentas para a crítica à razão instrumental e a lógica capitalista, a teoria crítica da primeira geração parece falhar em oferecer uma saída para o problema por ela delineado.

Indo além dos autores anteriores da teoria crítica, para Habermas, o marxismo é um paradigma envelhecido, inábil tanto em seus pressupostos teóricos como nos resultados históricos. Como pressuposto teórico o marxismo traz uma proximidade perigosa com o positivismo que pode fazer com que a teoria social retorne a um patamar pré-crítico. Para o autor, que ainda quer manter-se um filósofo da teoria crítica, é preciso oferecer pressupostos teóricos que salvem a teoria crítica das dificuldades provindas do marxismo. Para não recair no mesmo pessimismo da

conclusão de Adorno e Horkheimer, é preciso ir além da crítica com bases marxistas e procurar um novo fundamento para a teoria crítica. Habermas quer completar a tarefa iniciada pela teoria crítica de recuperar o otimismo kantiano sobre a razão, considerando-a fonte para a emancipação. Nos textos de Habermas anteriores a teoria do agir comunicativo, o autor confronta-se diretamente com Marx. Nesse período de sua filosofia Habermas, queremos destacar que Habermas dedica-se a um projeto de reconstrução do marxismo. Inserindo-se nos debates da primeira geração da teoria crítica, Habermas confronta-se com o marxismo, procurando solucionar os problemas da primeira geração da teoria crítica e fornecer um novo direcionamento à teoria.

Habermas participa do debate sobre o positivismo iniciado por Adorno tratando da questão da técnica e da ciência no capitalismo tardio. Desse debate, Habermas deriva uma crítica ao marxismo – sobretudo sua vertente soviética – como contendo uma inclinação positivista. Habermas percebe no materialismo de Marx, e na sua atenção às condições materiais, uma tendência em compreender tanto as relações de materiais como as relações interpessoais pelo molde da razão instrumental. Com isso, a filosofia e as ciências sociais acabam presas a um paradigma que confunde a crítica e a ciência, delimitando de forma turva os limites de cada uma dessas áreas. Habermas quer, como Marx, dar ênfase à emancipação humana, mas pretende fazer isso pondo em questão os fundamentos normativos para uma teoria crítica da sociedade bem como suas raízes históricas. Para Habermas Marx não teve a clareza necessária em sua teoria nesses aspectos. Como diz Luiz Repa, para Habermas, o marxismo não tem clareza sobre seus fundamentos normativos que trariam ao marxismo consequências negativas graves. Habermas quer justamente suprir essa lacuna.

A preocupação com a fundamentação do critérios normativos pelos quais se podem julgar processos emancipatórios ou regressivos é uma característica do pensamento habermasiano. Para ele, o marxismo sempre padeceu de uma falta de transparência sobre seus princípios normativo, apesar de sempre colocar em perspectiva a emancipação humana. Essa obscuridade normativa teria tido consequências políticas graves, como uma relação puramente instrumental com a democracia e os direitos humanos. (REPA, 2011, P.165)

Assim, como resultado da crítica ao marxismo e com intenção de propor uma nova teoria crítica, Habermas constrói uma teoria social crítica aliada a um desenvolvimento teórico de cunho mais claramente filosófico, por meio de uma teoria da evolução social se faz a mediação entre as duas formas de teoria. Nesse processo o pragmatismo (sobretudo com Pierce) aparece para Habermas como uma forma de aliar

um retorno a Kant, sem com ele adotar também um compromisso com uma filosofia transcendental e com uma razão centrada no sujeito.

Nesse capítulo abordaremos os fundamentos inspirados no marxismo adotados pela teoria crítica da primeira geração bem como as mudanças nesses pressupostos percorridos por Habermas. Iniciaremos apontando quais os pressupostos marxistas centrais para a teoria crítica da primeira geração através de Horkheimer e sua apresentação do que seria a teoria crítica em contraposição à teoria tradicional. Através disso exporemos a ligação crucial de um marxismo que dá origem à teoria crítica. Marx, ao aliar em seu materialismo uma filosofia – apresentada como crítica da ideologia – com uma inclinação científica de compreender a realidade – interpretada a partir da observação das condições materiais – introduz pela primeira vez na filosofia uma preocupação em estabelecer um diagnóstico crítico da realidade aliado com a preocupação de oferecer um prognóstico com intenção prática. Essas características serão centrais também para a teoria crítica reivindicada pela chamada Escola de Frankfurt. Em seguida apresentaremos as modificações centrais apresentadas por Habermas à concepção de crítica da teoria crítica da primeira geração. Habermas apresenta tais modificações mediante apontar na ideia de crítica marxista uma inconformidade com a realidade do capitalismo atual – denominado por ele de capitalismo tardio. Para ele, pelo fato do marxismo encontrar-se obsoleto em relação ao contexto da sociedade atual, a ideia de crítica marxista não pode apresentar mais um diagnóstico confiável da sociedade atual. A crítica deve, pois, se exercer através de outros termos.

Por conseguinte, abordaremos os conceitos de trabalho e interação, cruciais para a apresentação da reconstrução de Habermas do marxismo. Essa crítica procede inicialmente a partir de um retorno à filosofia hegeliana – notavelmente os escritos de Iena – e a definição de uma ética baseada na interação. Ao resgatar o jovem Hegel, Habermas quer também resgatar a noção de interação que ele acredita ter-se perdido na interpretação e apropriação que Marx faz do autor. Abandonar a interação significou, para Habermas, abrir as portas da filosofia para um positivismo. Nesse ponto Habermas entra na querela da Teoria Crítica – representada sobretudo por Adorno – contra o positivismo – apresentado por Popper. Habermas considera que o perigo do positivismo apontado por Adorno em seu debate com Popper se resolve não no abandono da ciência como fundamento para uma Teoria crítica, mas com uma

reformulação das bases normativas da filosofia que teria se degenerado em cientificismo. Para tanto, Habermas retornará ao que ele chama pré-história do positivismo – enraizado na tradição alemã de filosofia partindo de Kant, passando por Hegel até Marx – procurando reconstruir a perda da intenção crítica na filosofia.

a. A teoria crítica e o marxismo

Horkheimer em seu ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937) esboça as características centrais da teoria crítica em oposição àquilo que ele chama de teoria tradicional. A teoria tradicional tem por modelo o método das ciências naturais. Com Descartes, a matemática se torna o arquétipo para a atividade científica; o conhecimento seguro é resultado da intuição intelectual através da construção de cadeias de deduções/demonstrações. Esse modelo científico, transposto para as ciências humanas, preza pela posição isenta do investigador sobre seu objeto de investigação que, por sua vez, consiste num dado do mundo a ser catalogado. A classificação da realidade e a observação empírica são essenciais ao método da teoria tradicional. A realidade social é para a teoria tradicional externa à ciência, assim como a aplicação prática de seus sistemas conceituais lhe parecem alheios à dinâmica científica.

Para a teoria crítica, por outro lado, a realidade é produto da ação humana e fruto de um contexto social e histórico. O indivíduo e a sociedade são sempre produto da práxis social, sendo por isso impossível descolar a “realidade natural” da prática do homem, da cultura e da história.

O mesmo mundo que, para o indivíduo, é algo em si existente e que tem que captar e tomar em consideração é, por outro lado, na figura que existe e se mantém, produto da práxis social geral. O que percebemos no nosso meio ambiente, as cidades, povoados, campos, bosques trazem em si a marca do trabalho. Os homens não são apenas um resultado da história em sua indumentária e apresentação, em sua figura e seu modo de sentir, mas também a maneira com veem e ouvem é inseparável do processo de vida social tal como este se desenvolveu através dos séculos. Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana. (HORKHEIMER, 1991, pág. 39)

Para a teoria crítica é necessário destituir o trabalho teórico da ingenuidade de isenção almejada da teoria tradicional, revestindo de contornos sociais e históricos tanto o objeto investigado como o sujeito da investigação. Por isso, para a teoria crítica, é uma tarefa crucial para o conhecimento oferecer um diagnóstico do tempo presente,

não através de uma observação isenta introduzida “de fora” pelo teórico, mas através de princípios inscritos da realidade presente das relações sociais pensados através de um comportamento crítico que supõe uma orientação para a emancipação. A orientação para emancipação dá forma à compreensão crítica das relações sociais e é essencial para a teoria crítica e confere sentido ao trabalho teórico. Como elucida Marcos Nobre no seguinte trecho, a orientação para a emancipação é crucial para a teoria crítica;

Não cabe à teoria limitar-se a dizer como as coisas funcionam, mas sim analisar o funcionamento concreto das coisas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo *concretamente possível e bloqueada* pelas relações sociais vigentes. Com isso, é a própria perspectiva da emancipação que torna possível a teoria, pois é essa perspectiva que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais. Sem a perspectiva da emancipação, permanece-se no âmbito das ilusões reais criadas pela própria lógica interna da organização social capitalista. Dito de outra maneira, é a orientação para a emancipação o que permite compreender a sociedade em seu conjunto, o que permite pela primeira vez a constituição de uma teoria em sentido enfático. (NOBRE, 2008, P. 18)

Ao relacionar o conhecimento filosófico ao contexto social, a teoria crítica torna clara a vinculação – ocultada na teoria tradicional – entre a teoria e os interesses práticos e históricos que esta supõe. A teoria crítica quer compreender o seu contexto de surgimento e a constelação de interesses que a determinam previamente para poder se posicionar criticamente sobre o contexto que a influencia. Assim evita o erro da teoria tradicional, que supõe que as condições práticas são externas à ciência e acaba não levando em conta o contexto social, tornando-se cega sobre as condições de própria sua atividade. Com isso, a teoria crítica quer “entender o tempo presente em vista da superação de sua lógica de dominação” (NOBRE, 2008, p.17). Para Habermas, dessa forma, a teoria crítica realiza uma “dupla reflexão” que lhe é inerente: concebe o sujeito cognoscente através da práxis social, tanto nos processos de trabalho social como nas relações interpessoais de esclarecimento crítico.

Habermas – assim como Horkheimer – vê na filosofia de Marx a primeira expressão desse pensamento crítico. Habermas quer defender uma leitura filosófica do marxismo, afastando-se de leituras cientificistas. Esse viés filosófico de Marx estaria expresso justamente em sua ideia de crítica. Em *O Capital*, escondido sob a aparência de obra de ciência econômica, há um esforço crítico eminentemente filosófico com relação à economia política clássica – como já anuncia o subtítulo da obra “crítica da economia política”. Marx teria se debruçado sobre a economia política com intenção de problematizar o método das ciências econômicas, propondo uma reflexão sobre os

fundamentos da economia política – reflexão que a própria economia política em seu escopo de estudo não se interessou em realizar. Para ele, os teóricos da economia política tomaram conceitos como o capital, o lucro, o valor, a mercadoria, como dados sobre os quais não se faz necessário qualquer investigação sobre a origem, vale apenas aplicá-los à investigação da ciência econômica.

O caráter misterioso que o produto do trabalho apresenta ao assumir forma de mercadoria, donde provém? Dessa própria forma, claro. A igualdade dos trabalhos humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores; a medida, por meio da duração, do dispêndio da força humana de trabalho, toma a forma de quantidade de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se afirma o caráter social dos seus trabalhos, assumem a forma de relação social entre produtos do trabalho. A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho. (MARX, 2006, p. 94)

Marx põe em questão a naturalização das formas burguesas de saber na economia política clássica, propondo desvendar a origem histórica desses conceitos que, para ele, estão envolvidos na espécie de “feitichismo”. Para além das características imediatamente apreendidas na mercadoria estão implícitas nela características não evidentes.

No capitalismo, com a universalização da produção de mercadorias, as relações sociais entre os produtores passam a ser mascaradas pelas relações de troca entre as diferentes mercadorias. Assim, as relações sociais entre os indivíduos aparecem como relações sociais entre coisas na sociedade capitalista. A forma da mercadoria aparece esvaziada do seu conteúdo sócio-histórico e simbólico, escondendo sua origem diretamente ligada às relações capitalistas de produção. Para Marx, não só os diretamente envolvidos no processo de produção e distribuição são afetados pela aparência objetiva das relações sociais. A ciência econômica, que toma as relações sociais como um simples dado no mundo (como um objeto), também é vítima desse mesmo processo de *reificação* que precisa ser denunciado.

Além de uma abordagem crítica sobre a teoria econômica tradicional de sua época, Marx pretende oferecer também uma teoria projetada com intenção prática de superar as dificuldades apontadas por ele em seu estudo sobre a sociedade capitalista.

A famosa última tese sobre Feuerbach² deixa claro que a filosofia de Marx pretende, para além de compreender a realidade, modificá-la. Com Marx a filosofia apresenta claramente uma intenção empírica prática. Ao anunciar seu materialismo, Marx relaciona a reflexão da filosofia – que normalmente procedeu aquém dos desenvolvimentos empíricos considerando-se mais abrangente do que estes – com pressupostos empíricos antes próprios das ciências. Em *O Capital* Marx é levado a realizar uma série de pesquisas empíricas sobre a dinâmica das fabricas de sua época para complementar a lacuna deixada pela economia política clássica e assim realizar sua apresentação crítica do capitalismo.

Porém, como Habermas pretende defender, a inserção das condições empíricas como relevantes para a filosofia não deve necessariamente conduzir o pensamento de Marx a um cientificismo estreito, como normalmente o marxismo ortodoxo o conduziu. Essa interpretação teria sido radicalizada na segunda internacional, culminado numa concepção de materialista da história que tentou classificar a história em um esquema de evolução linear com cinco modos de produção. Em contraponto, para Habermas, a filosofia de Marx, ao mesmo tempo em que assimilou expedientes científicos, exerceria também uma crítica ao cientificismo. Ao submeter à análise empírica própria da ciência a uma análise crítica através da reflexão, a filosofia marxiana se opõe a uma ideia absoluta de ciência. O materialismo proposto por Marx mostra que o conteúdo da filosofia se reflete na ciência e na experiência comum. Na filosofia crítica de Marx, por um lado, o viés filosófico é mantido na figura da crítica da ideologia, por outro lado, a crítica abre uma perspectiva científica na medida em que a necessidade de superar o contexto da alienação deve se vincular ao estudo das condições sociais e históricas de possibilidade dessa superação.

Seguindo o esforço de Habermas em perceber a dimensão filosófica do marxismo, Agazzi localiza duas dimensões complementares no pensamento de Marx, que são: o nível epistêmico e o nível epistemológico. O nível epistêmico se refere ao saber científico objetivo e o nível epistemológico à teoria da ciência, numa análise crítica da ciência, que pode ser definida como uma metaciência. Uma distinção similar é realizada pela versão ortodoxa do marxismo que destaca o materialismo dialético e o

² Refere-se à tese número 11 do texto *Teses sobre Feuerbach* de Marx: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo.” (MARX, ENGELS, 2007, p. 539)

materialismo histórico. Materialismo dialético seria uma consciência geral da filosofia que perceberia, através de um método dialético, a dinâmica da natureza. O materialismo histórico, por sua vez, seria a aplicação dessa consciência nos estudos sócio-culturais. Essa distinção, para Agazzi, revela o predomínio do evolucionismo e do cientificismo positivo naturalista no pensamento europeu do século dezenove.

Segundo Agazzi, o esforço crítico de Marx seria similar ao esforço de Kant;

O conceito de crítica não é científico, mas filosófico, e chega a Marx através da esquerda hegeliana e ainda mais, obviamente, de Kant: ela se apresenta sob os dois aspectos do antiutopismo (na medida em que não contrapõe ideais abstratos à realidade, mas tenta obter o sentido e a razão da realidade mesma) e da desmistificação (na medida em que exprime uma confissão que elimina a falsa consciência.³ (AGAZZI, 1987, p. 161)

Habermas tenderia a discordar do otimismo de Agazzi com relação à filosofia de Marx. Apesar de perceber uma dimensão filosófica em Marx – e querer valorizá-la – e considerar, como Agazzi, que essa dimensão é a dimensão crítica, Habermas discordaria de Agazzi sobre o fato da leitura da ciência endossada por Marx ser uma leitura crítica, considerando essa crítica como crítica do tipo kantiana. Habermas defenderá que a ‘cientificização’ do pensamento de Marx tem seu germe no próprio texto do autor. É o próprio Marx quem, em sua filosofia, valoriza a instância empírica e dá a ela a preponderância para a análise de outras esferas como a cultural e a ética. A crítica endossada por Marx é uma crítica da economia política. Para Marx, o marco para a compreensão da sociedade capitalista se dá por uma crítica imanente às instâncias da economia política. Habermas considera que esse tipo de crítica está obsoleta por não atender mais às condições empíricas de um capitalismo tardio – que tem dinâmica diferente do capitalismo na época de Marx – e por correr o risco de confundir a dimensão filosófica crítica com a dimensão da observação empírica científica. Habermas considera que na filosofia de Marx – e na sua inclinação cientificista – se perde justamente a capacidade autorreflexiva introduzida na filosofia pela teoria do conhecimento de Kant, a qual Habermas quer recuperar. Esses pontos cruciais serão desenvolvidos nos próximos tópicos desse texto.

³ “ Il concetto de critica infatti nom è scientifico, mas filosófico, e deriva a Marx dalla sinistra hegeliana e più in là ancora, ovviamente, da Kant: essa si presenta sotto i due aspetti dell’anti-utopismo (in quanto non contrappone ideali astratti alla realtà, ma cerca di ricavare il senso e la ragione dalla realtà stessa) e della demistificazione (in quanto esprime una confessione che elimina la falsa coscienza.”

b. Habermas: crítica da ideologia e filosofia da história

A teoria crítica proposta pela primeira geração tem por base teórica a filosofia de Marx que teria sido aquele que introduziu na filosofia tradicional o elemento das ciências empíricas. A teoria crítica que autores como Adorno e Horkheimer (como também Marcuse, Benjamin) querem reivindicar, consiste em um tipo de teoria que quer se situar num espaço entre o discurso filosófico metafísico e o discurso científico positivo. A partir da interpretação da necessidade de superar a filosofia, Habermas quer propor (junto com a primeira teoria crítica) um novo papel para a filosofia no quadro proposto para a teoria crítica, a saber, mediando a relação entre filosofia e ciência. Habermas quer compreender a crítica como crítica da ideologia e como uma filosofia empírica da história. O autor constrói sua concepção de teoria crítica a partir de uma leitura crítica de Marx que quer afastar uma interpretação metafísica de Marx a partir de uma leitura hegelianizante ou teológica do marxismo, bem como, por outro lado, distanciar-se de uma leitura cientificista que interpreta crítica como ciências exatas.

Como apresenta no seu texto *Entre filosofia e ciência: o marxismo como crítica* (1963), Habermas quer entender a teoria crítica como crítica da ideologia com um pano de fundo de uma filosofia empírica da história. É notável que esses dois elementos são peças centrais da filosofia de Marx que são adotados por Habermas. Porém, Habermas adota esses elementos do marxismo mediante uma crítica aos mesmos. No referido texto Habermas põe em prática um tipo de reformulação do marxismo⁴ a partir de dois caminhos principais. Inicialmente Habermas preocupa-se em mostrar como a teoria marxista encontra-se obsoleta em relação ao estado atual do capitalismo, que ele chama de “capitalismo tardio”. O segundo passo consiste em apontar as dificuldades de uma ideia de crítica baseada na crítica da ideologia marxista.

Para Habermas é cenário do capitalismo crucial considerar que o cenário atual do capitalismo tardio põe em cheque o marxismo em suas premissas mais cruciais. Em primeiro lugar, para Habermas, o Estado e a sociedade já não se encontram mais sob a relação de superestrutura e base postulada por Marx. A separação clara entre

⁴ Aprofundada em textos posteriores, sobretudo no seguinte *Técnica e Ciência como Ideologia* (1969). Essa crítica descamba na construção de uma teoria da história em *Para reconstrução do Materialismo Histórico*.

Estado e sociedade da fase liberal do desenvolvimento capitalista dá lugar no capitalismo tardio a uma relação de influência recíproca, tornando um domínio “inserido” no outro. Assim, a política não está mais submetida à base econômica e a economia, por seu turno, é mediada politicamente em muitos setores.

Habermas destaca também a experiência histórica da Rússia e mudanças nas relações de trabalho e condições de vida nas sociedades capitalistas como acontecimentos históricos que põem em questão o marxismo. Para começar, a experiência socialista russa, para Habermas, significou não a realização de fato do marxismo teórico; para ele, ao contrário “A Revolução Russa e o estabelecimento do sistema soviético é, finalmente, o fato prático que dificulta ao máximo a discussão sistemática do marxismo com o marxismo” ⁵ (HABERMAS, 1990. P.217). Nas condições que a revolução russa eclodiu, para Habermas, não se ergueram condições para a formação de uma sociedade emancipada. O autor ressalta que o caminho que o modelo soviético apresentou para o socialismo é somente um método de industrialização abreviada para países em desenvolvimento, que, além de não promover qualquer condição para a emancipação, como dito, ainda representa um retrocesso às conquistas constitucionais do capitalismo, deixadas de lado em favor de uma ditadura de partido.

Nos países do capitalismo avançado, por outro lado, mudanças nas condições sociais também representam contraponto ao diagnóstico do capitalismo apresentado por Marx. Para Habermas, o proletariado não pode representar nem mesmo um conceito de classe coeso, nem pôde concretizar a proposição de Marx de apresentar uma consciência de classe ou consciência revolucionária. Tudo isso deve-se em grande medida às condições que o capitalismo tardio oferece, que impedem – em alguma medida – a concretização da “promessa” do proletariado. Para Habermas, nas sociedades capitalistas teria havido uma melhora substantiva nas condições de vida, bem como a inserção de direitos como educação e saúde como acessíveis para os trabalhadores. Nesse quadro, os trabalhadores sentem-se livres na sociedade capitalista e através de uma manipulação técnico-social é mantida sua obediência sem despertar conflitos. A teoria marxista fica com o seu principal destinatário difuso. A alienação não se expressa mais em termos de carência material, assim “o interesse pela

⁵ La Revolución Rusa y el establecimiento del sistema soviético es, en definitiva, hecho fáctico por el que se entorpece maximamente la discusión sistemática del marxismo y con el marxismo.

emancipação da sociedade não pode mais se expressar imediatamente em termos econômicos”⁶ (Ibidem. P. 216,).

Hoje em dia não cabe constatar uma consciência de classe, especialmente uma consciência revolucionária, nem sequer no estratos nucleares da classe trabalhadora. Nestas circunstâncias, qualquer teoria revolucionária carece de seus destinatários; por isso, não cabe transformar esses argumentos em slogans. Mesmo que a cabeça da crítica ainda exista, falta a ela o coração: deste modo, hoje em dia Marx teria que abandonar sua esperança de que a teoria se converteria em força material, assim como esta teoria seria adotada pelas massas. Em qualquer caso, a luta de classes, silenciada intranacionalmente se reproduz internacionalmente entre os blocos capitalista e socialista.⁷ (Ibidem. P. 217)

No trecho acima citado, Habermas mostra sua descrença em relação à possibilidade de acolhida da teoria revolucionária de Marx frente a sociedade. Apesar do marxismo ainda ser rico em potencial de crítica, a teoria revolucionária parece carente no estado atual do capitalismo de elementos sociais necessários para converter-se em “força material”. Habermas também se mostra cético com relação à efetividade de uma luta de classes no capitalismo tardio. No texto anteriormente citado, Habermas chega a afirmar que a luta de classes encontra-se silenciada. É importante notar que, apesar da desconfiança com relação a ressonância da teoria revolucionária na sociedade de massa do capitalismo tardio, parece que Habermas não quer propor que não exista luta de classes no estado atual do capitalismo, mas que ela não se expressa nos mesmos termos apresentados por Marx. Como veremos adiante, Habermas considera que a dominação no capitalismo tardio se expressa em outros termos.

Para Habermas, no capitalismo tardio há uma simbiose entre o desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção – afastando a possibilidade de contradição a partir da qual surgiriam as condições de uma revolução no modo de produção, segundo o marxismo. O Estado no capitalismo tardio seria o principal provedor do desenvolvimento técnico – primeiramente no campo militar, ressalta Habermas – para o emprego na melhora da produtividade. Assim, a ciência e a técnica são cruciais para a valorização do capital e a regulação administrativa da

⁶ “El interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en terminos económicos.”

⁷ “A hoy em dia no cabe constatar una conciencia de clase, especialmente una conciencia revolucionaria, ni siquiera em los estratos nucleares de la clase obrera. Bajo estas circunstancias, cualquier teoria revolucionaria carece de sus destinatários; por ello yo no cabe transformar los argumentos en consignas. A la cabeza de la critica, aun em el caso de que todavia la hubiera, le falta El corazón: de este modo, hoy em dia Marx tendria que abandonar su esperanza de que también la teoria se convertiria em fuerza material tan pronto como prendiera em las masas. Em cualquier caso, la lucha de clases silenciada intranacionalmente se reproduce em el nivel internacional entre bloques capitalitas y socialista.”

sociedade, não constituindo, pois, nenhuma contradição, ao contrário, complementando o quadro institucional do capitalismo tardio. Através das compensações sociais e do desenvolvimento tecnológico, crucial para o capitalismo tardio, se acaba por produzir uma lealdade das massas ao desenvolvimento técnico e a manutenção do sistema. O desenvolvimento científico e técnico aparece como a matriz do bem-estar social. Nem mesmo a esfera dos trabalhadores foge do otimismo com a técnica e o estado social vigente.

Todos esses fatores colocam em questão vários elementos cruciais da teoria marxista. Inicialmente, a ideia de revolução nos moldes marxistas é posta à prova quando o proletariado se encontra diluído e destituído de uma condição revolucionária, e a luta de classes não se apresenta mais como anunciada por Marx. A teoria do valor trabalho também é posta em causa quando a tecnologia e a ciência é quem no capitalismo tardio ocupa a posição de primeira força produtiva. De maneira mais ampla, esse quadro apresentado por Habermas resulta na conclusão de que o capitalismo tardio não mais se desenvolve somente segundo leis econômicas imanentes e, por isso, a crítica a essa sociedade não pode provir de uma crítica imanente à economia política.

Segundo Habermas, em *Entre filosofia e ciência: o marxismo como crítica* (1963), em Marx, a crítica da ideologia é construída a partir da análise das condições materiais da sociedade capitalista, pois, para Marx, a estrutura ideológica de uma sociedade está atrelada diretamente às relações materiais de reprodução dessa mesma sociedade. Nos escritos do Marx mais velho a ideologia aparece como o que Marx chama de “feitichismo da mercadoria”. Marx aponta que na relação de troca entre mercadorias está envolvida uma relação que vai além dos valores das mercadorias em questão. Para Marx, a fonte básica do valor não é a circulação do dinheiro, mas o trabalho humano. Num apanhado sucinto, a concepção de mais-valia é dada através do valor do produto menos o salário paga ao operário. Nisso estão envolvidos, o adiantamento do trabalho ao capitalista, os gastos com os equipamentos e utensílios ligados à confecção do produto e o cálculo que do valor que a mercadoria terá no mercado. Em outros termos, Toda mais-valia seria, substancialmente, a materialização de tempo de trabalho não pago. Ao analisar as relações de troca em sua teoria da mais valia Marx desmistifica a troca de equivalentes e aponta nela um caráter ideológico. O modo de produção capitalista e sua organização da produção e do mercado fornecem as condições e a legitimação da dominação. Da análise das condições materiais do capitalismo surge também a possibilidade para a sua crítica. Ao expor na crítica o funcionamento do

capitalismo e localizar nele as formas como a opressão, Marx aponta também o que precisa ser feito para superar esse modelo. A superação – assim como a crítica à ideologia – se dá de forma imanente às condições materiais do capitalismo. Do próprio desenvolvimento material do capitalismo eclodiria a possibilidade de superação do próprio capitalismo.

Para Habermas isso fomenta uma ideia de crítica da ideologia que distingue a ideologia “correta” da falsa somente a partir os critérios rasos do que ele chama de uma compreensão realista do conhecimento. Habermas reforça que em versões mais ortodoxas do marxismo esse elemento da filosofia de Marx é intensificado. Nesse pensamento a crítica se exerce a partir da observação do mundo e seus fenômenos e disso se extrai inclusive uma provisão clara para o desenvolvimento da sociedade. Para Habermas, essa compreensão de crítica confunde crítica com ciência. Esse tema será desenvolvido por Habermas mais de perto em seu livro *Conhecimento e Interesse* – que será tratado com mais detalhes posteriormente neste texto.

Além desse elemento, a crítica da ideologia marxista estaria obsoleta porque não se pode mais a partir da economia política, como quer Marx, exercer a crítica a sociedade capitalista. Essa crítica precisa operar segundo a esfera da política, pois, a esfera econômica já não expressa às premissas básicas que regeriam o funcionamento da sociedade no capitalismo tardio. Com as considerações históricas acima delineadas, Habermas quer mostrar a falência da hegemonia da economia sobre a esfera política e cultural, e quer mostrar que no “capitalismo tardio” há uma interpenetração das duas esferas. Por decorrência disso, é preciso que a filosofia crítica parta da consciência ideológica de nossa época e, a partir dela, derivar uma ideia de crítica. Essa consciência para Habermas é uma consciência tecnocrata, que elevam a técnica e a ciência ao patamar de ideologia e que promove a manutenção do sistema como tal. Segundo Habermas, é dessa consciência tecnocrata decorre a possibilidade de dominação no capitalismo tardio;

Na medida em que se asseguram tanto o *status* econômico como o político dos «serviços ativos», as relações de domínio pessoal retrocedem para uma coerção anônima em um sentido indireto. Em âmbitos crescentes da vida social, as indicações perdem sua forma de coerção e, pelo caminho de uma manipulação, são traduzidos de tal forma que os mantidos em obediência estão bem integrados e podem exercer com consciência de liberdade aquilo que têm que fazer.⁸ (Ibidem. P. 217)

⁸ “Em la medida em que se asegura tanto el *status* económico como el político de los «servicios activos», las relaciones de dominio personal retroceden tras la coerción anónima de una dirección indirecta; em âmbitos crescentes de la vida social las indicaciones pierden su forma de mandato y, por el camino de una

Essa nova ideologia – em comparação com a ideologia marxista – é tanto menos “ideológica”, na medida em que não aparece como uma ilusão desmistificada de uma realidade ruim com relação a sua projeção ideal, tanto mais ela é eficiente e tem um poder de aceitação muito mais elevado. O desenvolvimento técnico é ao mesmo tempo provedor de bem estar e satisfação e vetor de perpetuação de um sistema de dominação. Desse modo, a ideologia tecnocrata não aparece mais como uma realidade ruim mistificada e que esconde a possibilidade de uma ‘vida boa’, ela, ao contrário, representa essa ‘vida boa’. Como consequência, a crítica à sociedade do “capitalismo tardio” já não pode mais assumir o papel de desmistificar a realidade e revelar o estado de bem estar que se encontra velado, como a crítica marxista; a crítica deve funcionar por outros termos.

Nessa análise sobre o “capitalismo tardio” Habermas parece apoiado em considerações de Marcuse sobre a ciência e a técnica – autor com quem Habermas desenvolve um interessante debate nos seus escritos do final dos anos 60⁹. Para Marcuse, na sociedade capitalista, a técnica e a ciência são consideradas como formas de apaziguar a luta pela existência e melhorar as condições de vida e trabalho. Porém, observa o autor, a técnica e a ciência no capitalismo tardio assumem outra função. Ademais da promessa de promover bem-estar, a técnica seria na realidade um vetor de dominação que intensifica a exploração e torna a dominação mais “agradável” e eficaz¹⁰.

Com esse diagnóstico, Marcuse quer ir além da configuração do capitalismo tardio e propor um novo direcionamento para a sociedade, a ciência e a técnica. A partir da ideia de projeto da filosofia de Sartre, Marcuse quer fundamentar a ideia de que essa concepção de técnica – enquanto forma de dominação – que se

manipulación técnico-social, son traducidas de tal modo que los mantenidos em obediência, bien integrados, pueden hacer con conciencia de libertad aquello que tienen que hacer.”

⁹ Sobretudo no livro *A ideologia da sociedade industrial – O Homem unidimensional* publicado em 1964. O texto *Entre filosofia e ciência: o marxismo como crítica e Técnica e Ciência como Ideologia*, ambos de Habermas, um de 1963 e o outro de 1964 (em ordem). Nesses dois escritos há uma convergência de temas entre os autores que tratam sobre a técnica e a ciência como esferas cruciais do capitalismo tardio. Em *Técnica e ciência como Ideologia* Habermas dedica um texto exclusivamente à discussão com Marcuse.

¹⁰ Para Marcuse, a tecnologia no capitalismo tardio já teria chegado a um nível de desenvolvimento satisfatório para cumprir a promessa de promover melhores condições de vida, mas, essa meta não é alcançada porque, ao invés de servir de fato a melhoria das condições de vida, a técnica serviria para manutenção do capitalismo. Assim, o capitalismo produz o que Marcuse chama de sociedade afluyente; concentra a técnica para a produção de supérfluos a partir da exploração do homem e da natureza e não a serviço da humanidade. Marcuse esboça um quadro para o capitalismo tardio em que a ciência e a técnica contribuem com a opressão.

apresenta no capitalismo tardio não é inevitável, é antes uma determinação histórica fruto de liberdade de escolha e responsabilidade. Por isso mesmo o projeto da técnica pode ser repensado e transformado com intuito de realizar as promessas otimistas da técnica. Essa é uma mudança desejável para Marcuse que quer propor uma sociedade mais ligada sensibilidade e fruição e menos a técnica e a dominação. A razão técnica para Marcuse precisa ser “humanizada” e, ao lugar da racionalidade técnica, uma racionalidade sensual.

Habermas quer mostrar o caráter ideológico que adquiriu a ciência e a técnica no capitalismo tardio sem com isso não endossar um pessimismo de uma condenação sumária da ciência e técnica moderna. Ao contrário, Habermas – como Marcuse – quer preservar um sentido emancipador para a técnica e a ciência. Habermas parece mais otimista com relação ao desenvolvimento técnico do que outros autores da teoria crítica da época como Adorno e Horkheimer. Para Habermas, uma sociedade assolada pela ciência e técnica não é inescapavelmente a única possibilidade para o desenvolvimento das sociedades modernas. Porém, Habermas, apesar de concordar com Marcuse que a técnica e a ciência assumiram uma posição ideológica no capitalismo tardio, não considera que a técnica seja por si só um tipo de racionalidade que promove dominação. Nesse sentido Marcuse parece mais próximo de Adorno e Horkheimer do que Habermas. Habermas quer contestar a afirmação de Marx que há uma relação direta entre desenvolvimento das forças produtivas e emancipação, mas sem com isso determinar necessárias barreiras para o desenvolvimento das forças produtivas. Como aponta de forma certa nesse trecho de *Técnica e Ciência como Ideologia* (1969), o desacordo de Habermas com Marcuse reside no grau de determinismo com relação ao diagnóstico sobre a ciência e a técnica que acompanha um fatalismo sobre o estado da sociedade capitalista:

Se o fenômeno a que Marcuse liga sua análise de sociedade, a saber, a peculiar *fusão de técnica e dominação*, de racionalidade e opressão, não pudesse interpretar-se de outro modo a não ser supondo que no *a priori* material da ciência e da técnica se oculta um projeto de mundo determinado por interesses de classe e pela situação histórica, um «projeto», como Marcuse diz, seguindo o Sartre fenomenológico – então, não poderia pensar-se uma emancipação sem uma revolução prévia da própria ciência e técnica. Em algumas passagens Marcuse sente-se tentado a enlaçar esta ideia de uma nova ciência com a promessa, familiar na mística judaica e protestante, de uma «ressurreição da natureza caída»: um topos que, como se sabe, entrou na filosofia de Schelling (e de Baader) através do pietismo suábico e reaparece nos Manuscritos de Paris de Marx e, hoje, de forma reflexiva, alimenta também as esperanças mais secretas de Benjamin, Horkheimer e Adorno. (HABERMAS, 2011. P. 50)

Para a primeira geração da teoria crítica, da ciência e a técnica resulta um projeto social de dominação. Marcuse fala em uma nova ciência, bem como uma nova situação social. Habermas concorda com Marcuse que o estado atual da técnica é um “projeto” na medida em que é determinado por interesses, mas, diferente de Marcuse, não acha plausível postular outra ciência em substituição da forma que se apresenta, considerada ilegítima. Para Habermas, a técnica e a ciência é um “projeto” da espécie humana enquanto tal e não é ilegítimo por si. A racionalidade técnica é o resultado da necessidade do homem dispor tecnicamente da natureza através do trabalho social, assim, é uma forma legítima da racionalidade, o problema, para Habermas, está quando essa racionalidade invade e se põe a reger outros âmbitos das quais não deveria fazer parte. Assim, Habermas parece querer resgatar um lado “positivo” da ciência moderna, considerada parte da reprodução humana, porém, Habermas não quer com isso abandonar o diagnóstico da teoria crítica sobre a feição dominadora da técnica e da ciência no capitalismo tardio. Assim, Habermas propõe como alternativa a uma ideologia da técnica, que ele por vezes chama de “tecnocracia”, a atenção as relações interpessoais e as relações simbolicamente mediadas em contraposição à ação instrumental. Seria preciso reivindicar maior preponderância da esfera da linguagem em contraponto a do trabalho na sociedade atual. No seguinte trecho Habermas sintetiza esse argumento:

Seja como for, as realizações da técnica que, como tais, são irrenunciáveis, não poderiam ser substituídas por uma natureza que abre os olhos. A alternativa à técnica existente, o projeto de uma natureza como interlocutor em vez de objeto, refere-se a uma estrutura alternativa da ação: à interação simbolicamente mediada, que é diferente da ação racional teleológica. Mas isto quer dizer que os dois projetos são projeções do trabalho e da linguagem, projetos, pois do gênero humano na sua totalidade, e não de uma época singular, de uma classe determinada ou de uma situação ultrapassável. (HABERMAS, 1990. P. 53)

A consciência tecnocrata consiste na eleição da razão instrumental como racionalidade que deve reger todos os sistemas sociais, inclusive os sistemas da interação. Como escreve Luiz Repa “O núcleo ideológico da consciência tecnocrática consiste por sua vez, na anulação da diferença entre trabalho e interação, entre ação racional com respeito a fins e ação comunicativa, entre técnica e práxis” (REPA, 2004, p.66). Delimitar os âmbitos da razão instrumental e da racionalidade comunicativa é resultado da preocupação de Habermas em oferecer esse contraponto ao domínio de uma racionalidade instrumental nos processos sociais. Isso vai além do referido debate e é uma das metas centrais da filosofia de Habermas até hoje.

Da divergência de Habermas com Marcuse se pode antever as intenções de modificação da filosofia de Habermas com relação tanto ao marxismo clássico quanto a teoria crítica precedente. Em suma, Habermas quer promover uma mudança na concepção de crítica marxista adotada pela primeira geração da teoria crítica. A crítica que Habermas quer propor parte de um procedimento reconstrutivo. Este procedimento pretende transformar o saber implícito incorporado no uso nas interações sociais em um saber explícito teórico. Teria o papel de reconstruir sistemas de regras universais que estão na base de ações, manifestações linguísticas e operações cognitivas e que são seguidas por qualquer sujeito competente. Essa teoria tem por um lado um viés normativo e por outro um viés evolutivo de uma filosofia da história, que garantiria a penetração “empírica” da crítica. O viés evolutivo da filosofia de Habermas tem uma ligação muito importante com o marxismo, como mostra o autor no seguinte trecho, formular uma filosofia da história significa aclarar pressupostos da teoria marxista que encontram somente implícitas nesse pensamento:

Com uma posição "entre" filosofia e ciência positiva existe apenas caracterizada formalmente a teoria marxista. Com isto, ainda não foi estabelecido nada sobre o peculiar tipo teórico-científico que ela representa. Queremos ter certeza de sua estrutura literalmente como uma filosofia da história projetada explicitamente com intenção política, nesta medida, cientificamente falsificável, sem hesitação em utilizar a oportunidade de os nascido após Marx compreenderem melhor Marx do que ele compreendeu a si mesmo.¹¹ (Ibidem. P. 232)

Para Habermas, da filosofia crítica de Marx – que se propõe estar entre a filosofia e a ciência – decorre um tipo teórico peculiar que tem por estrutura central uma filosofia da história projetada com intenção política e empiricamente falseável. Esse mesmo tipo de filosofia da história parece interessante para Habermas ainda reivindicar em sua filosofia. Ela, para Habermas, garantiria a ligação da filosofia de fato com a prática. Porém, adotar esse modelo para a filosofia se faz, para Habermas, através de uma leitura crítica do marxismo. É por essa via que Habermas promove o que ele chama de uma reconstrução do chamado materialismo histórico a partir do qual pretende desenvolver uma teoria evolutiva da história fundamentada em outras bases.

¹¹ “Con su posición «entre» la filosofía y la ciencia positiva sólo se há caracterizado formalmente a la teoría marxista. Com esto todavía no se há establecido nada sobre el peculiar tipo teórico-científico que representa. Deseamos cerciorarnos textualmente de su estructura como una filosofía de la historia proyectada explicitamente com intención política, en esta medida, científicamente falseable, sin vacilar em utilizar la oportunidad de los nacidos posteriormente comprender a Marx mejor de lo que el se comprendo a si mismo.”

1.1 TRABALHO E INTERAÇÃO

Do debate acerca da técnica e da sua posição ideológica no capitalismo tardio se reforça, para Habermas, a necessidade de distinguir as duas esferas da ação humana, a saber, o trabalho e interação. Essa distinção é crucial para Habermas e está presente na sua filosofia ao longo de seus escritos. Através dessa distinção Habermas quer fixar os fundamentos de sua teoria crítica – que vão modificando-se ao longo de seu pensamento. A separação entre as esferas do trabalho e da interação é crucial para sua crítica ao marxismo, bem como para a posterior superação do marxismo como fundamento para a teoria crítica da sociedade.

Habermas recorre aos textos do jovem Hegel, que ele denomina “Escritos de Iena”, por considerar que nesses escritos aparecem uma formulação que na filosofia do espírito evidencia um sistema da eticidade. Esse sistema seria uma etapa prévia para a formulação da fenomenologia do espírito, e foi posteriormente deixada de lado por Hegel. Apesar disso, Habermas considera importante evidenciar a formulação presente nesses escritos que, para ele, constituem uma concepção sistemática peculiar sobre a formação do espírito.

Nesses escritos Hegel põe como base da formação do espírito três modelos básicos de relações dialéticas, a saber, a relação simbólica, o processo de trabalho e a interação. A partir dessas três formas de relação – que são formas diversas de relação entre sujeito e objeto – constitui-se o espírito. Ao considerar a partir desses termos a formação do espírito Hegel estaria evidenciando que não quer responder a questão da formação da identidade do Eu como fez Fichte e sobretudo Kant, a partir de uma fundamentação na autoconsciência autorreferente. Ao formular uma teoria do espírito Hegel quer ultrapassar a reflexão solitária em prol da relação entre indivíduos como crucial para a formação do Eu.

A experiência da autoconsciência já não afigura originária. Para Hegel, resulta antes da experiência da interação, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. A consciência de mim mesmo deriva de um entrelaçamento das perspectivas. Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito. (HABERMAS, 2011. P.15)

Hegel quer evidenciar que o espírito não é uma subjetividade que subjaz em si mesma em autoconsciência purificada da empiria. Através dos referidos três

modelos básicos de relação dialética constitui-se um meio em que um Eu em relação a outro Eu se constituem ambos reciprocamente como sujeitos. Hegel quer superar a unidade transcendental kantiana da autoconsciência ao pôr o espírito sob a categoria do universal – através de um conjunto de Eus, do mundo natural e da história. Ao pensar o espírito dessa forma, Hegel quer promover uma identidade entre o universal e o particular em um tipo de filosofia que concilie a inclinação idealista para a totalidade com demandas de particularidade como a história e as relações intersubjetivas.

Para Habermas é crucial destacar a atenção de Hegel com as relações interpessoais e da linguagem – ao lado das relações materiais – sua concepção de formação do espírito. Segundo Habermas, a relevância dada por Hegel as relações interpessoais – sobretudo nas referi lições de Iena – é deixada de lado pela leitura marxista de Hegel que, com intenção de superar o idealismo da filosofia hegeliana, põe em evidência as relações materiais. Ao se debruçar sobre os textos do jovem Hegel Habermas quer retomar de forma nova a leitura excessivamente materialista da filosofia marxista e dar a evidência merecida à interação.

Para Habermas, a dialética da luta pelo reconhecimento de Hegel expõe o caráter intersubjetivo da formação do Eu na sua filosofia¹². Habermas considera que o reconhecimento entre Eus com parte crucial da formação do Eu individual proposto por Hegel compreende a autoconsciência a partir do contexto relacional, ou seja, a partir da luta pelo reconhecimento, e assim vai de encontro à unidade abstrata da consciência pura de Kant. Hegel quer se mover para além da consciência teórica em direção à consciência prática. Disso resulta a possibilidade de uma filosofia moral direcionada a demandas intersubjetivas. Em Kant, a filosofia moral é uma filosofia de sujeitos solitários e autossuficientes que a partir de sua racionalidade deliberam para si o que é universalmente aceitável. Kant separa a ação ética do campo da moralidade que, para Habermas, precisa necessariamente contar com a relação entre sujeitos. Para Kant ela resolve-se numa operação da razão transcendental baseando as leis morais numa

¹² Para Hegel, a formação do espírito se dá através da unificação de sujeitos opostos no processo de reconhecimento. Inicialmente as consciências consideram o outro como um objeto externo a si. A partir do reconhecimento as consciências passam da condição de objeto externo e tornam-se um, pois é reconhecido o ser de uma consciência na outra. Só através da unidade do seu Si com se ser-Outro a consciência-de-si se realiza efetivamente. Em consequência, há mais uma suprassunção a partir da qual se determina novamente uma diferenciação entre as consciências. Porém, vale notar, esse retorno é um retorno refletido, tornando as duas consciências algo diferente do estado anterior. Os Eus apesar de se reconhecerem permanecem únicos.

concordância a priori que prescinde de diálogo e inter-relação. Assim a interação dissolve-se em ações de sujeitos isolados auto-suficientes. Para Habermas dessa forma Kant reduz a ação moral a um caso de ação estratégica – pois, ao final caracterizar-se como uma ação de um sujeito com respeito a um fim, desconsiderando o entendimento. Tomando por suposto a filosofia de Hegel, Habermas considera que levar em conta mais seriamente a intersubjetividade e com isso faz-se um tipo de filosofia que não reduz a ação moral a um tipo de ação estratégica.

Habermas ressalta que, atrelada à relação de reconhecimento mútuo da interação, Hegel põe mais dois processos como cruciais para a formação do Eu, a saber, a linguagem e o trabalho. Ambos referem-se a uma relação do sujeito com o mundo num processo ao mesmo tempo de exteriorização e apropriação. A linguagem refere-se ao uso de símbolos por parte do sujeito que se confronta com a natureza e dá nomes às coisas. Ao dar nome às coisas a natureza converte-se no mundo de um Eu. Através da linguagem se oferece uma dupla mediação do sujeito com o mundo. Por outro lado a consciência se torna objetiva através de um mundo que ganha significado através dos símbolos da linguagem. A consciência que dá nomes não é, pois, uma autoconsciência solitária e, através da linguagem relaciona-se com o mundo exterior. Assim como com a linguagem, com o trabalho o sujeito se relaciona com o mundo e se apropria. Análogo à função dos símbolos para a dialética da linguagem, no trabalho se produzem instrumentos que representam a exteriorização da consciência no mundo convertido em instrumentos.

O trabalho seria uma relação peculiar entre homens e objetos na qual se unem objetivo e subjetivo o particular com o geral através da ferramenta. Esta é subjetiva na medida em que o trabalhador foi seu criador e é aquele que a utiliza. É objetiva na medida em que está orientada aos objetos de trabalho. Com a ferramenta se procede a união do particular com o universal, pois, com a ferramenta a subjetividade do trabalho torna-se generalidade – todos podem trabalhar do mesmo modo.

Além do aspecto da ferramenta como meio de universalização do trabalho, Hegel estuda o trabalho também em relação ao desejo e o objeto trabalhado. O trabalho é a forma do homem superar o desejo (no sentido animal) e transformá-lo em desejo humano. No desejo animal são negados tanto o desejo como o objeto desejado – o primeiro é satisfeito e o segundo destruído. O trabalho torna possível a manutenção dos

dois termos da relação. Ao se negar o desejo animal e a necessidade de ter o objeto desejado, a relação com o objeto perde uma vinculação imediata e, com a produção do trabalho, o homem se eleva sobre uma vida meramente natural. Ao invés de simplesmente destruir para satisfazer seu desejo o homem com o trabalho destrói. A satisfação real e imediata abre caminho para uma satisfação ideal. O trabalho adquire um caráter universal e abstrato. Ao trabalhar o homem troca a satisfação de sua necessidade pela satisfação da necessidade de todos, desse modo, renuncia-se ao desejo humano em nome da totalidade das necessidades e trabalha-se para todos.

O que Habermas considera interessante evidenciar quando apresenta a filosofia do jovem Hegel é a ligação por essa filosofia entre trabalho e interação como categorias complementares para a formação do Eu, porém não redutíveis uma à outra. Através da crítica à filosofia de Kant, que considera o Eu como uma unidade originária da consciência transcendental, Hegel propõe compreender a experiência fundamental do Eu enquanto identidade do universal e do particular. Posteriormente o modelo da formação do espírito através dos três processos dialético apresentado nas lições de Iena é deixado de lado; Hegel dilui as três relações dialéticas numa filosofia da identidade que equipara a dialética da linguagem, do trabalho e da eticidade com a experiência de auto-reflexão da consciência. Com isso, para Habermas, Hegel mascara em seu idealismo a fundamental complementariedade dos processos de interação e trabalho. A leitura de Marx de Hegel também oculta à referida complementariedade, porém, não em favor de um idealismo, mas em favor de uma ênfase em um materialismo.

Habermas ressalta um parentesco subterrâneo entre a filosofia do jovem Hegel e dos jovens-hegelianos, sobretudo de Marx. Marx teria redescoberto a relação entre trabalho e interação na dialética das forças produtivas e das relações de produção.

Karl Löwith, a quem devemos as análises mais penetrantes da rotura espiritual entre Hegel e a primeira geração dos seus discípulos, referiu-se também ao parentesco subterrâneo que existe entre as posições dos jovens hegelianos e os motivos que configuram o pensamento do jovem Hegel. Assim Marx, sem ter conhecimento dos manuscritos de Iena, redescobre na dialética de forças produtivas e relações de produção essa conexão do trabalho e interação que atraía, durante alguns anos, o interesse filosófico de Hegel, estimulado pelos estudos econômicos. (HABERMAS, 2011, P.41)

Marx ao apropriar-se do antagonismo da luta por reconhecimento de Hegel, o faz considerando esse antagonismo não como uma questão do campo da ética, mas como uma questão proveniente do campo da produção, disso resulta que a solução

para o antagonismo social não é a emancipação, mas uma mudança no modo de produção¹³.

Hegel antecipa Marx¹⁴ quando percebe na divisão do trabalho a concretização da abstração do instrumento na máquina, mas ainda acompanha os economistas ingleses e ressalta as consequências positivas da divisão do trabalho como o aumento das riquezas produzidas. Porém Hegel não deixa de ressaltar o lado negativo desse trabalho abstrato entre elas a limitação da capacidade do trabalhador individual, a degradação de sua consciência e a conexão entre o trabalho individual e as necessidades gerais. O trabalhador torna-se coisa ao despojar-se de um ser que é seu fazendo dele um ser alheio. Hegel, no entanto, ignora qualquer ideia de classe e por isso não pode oferecer um diagnóstico crítico sobre o trabalho e a sociedade fundada sobre esse tipo de trabalho abstrato, como fez Marx e, por isso – como critica o autor nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*.

Habermas quer salientar que a relação entre trabalho e interação que ocupou o jovem Hegel é retomada por Marx de forma diversa. Para Marx, o trabalho é a forma por excelência de o homem interagir com a natureza. É a partir do trabalho que o homem modifica a natureza exterior, produz os seus meios de subsistência e, desse modo, sua vida material, diferenciando-se dos animais. Segundo Marx em *O Capital*:

Antes de tudo, o trabalho é um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços, pernas, cabeças e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. (MARX, 2006. P. 211)

Nessa relação entre homem e natureza o homem modifica o mundo segundo uma intenção. O trabalho humano parte de uma figuração na mente que antecipa o resultado do trabalho antes de pôr em prática e transformá-lo em realidade.

¹³ Habermas, por sua vez, ao reivindicar a filosofia do jovem Hegel com intenção de através encontrar na filosofia o espaço para a relação interpessoal esquecida por Marx que quer dar ênfase ao trabalho. Porém, apesar de voltar a atenção para a relação interpessoal através da ética da luta pelo reconhecimento, Habermas parece deixar de lado o conflito inerente à dialética da relação ética hegeliana. A referida dialética reconstrói a opressão cujo resultado do movimento dialético é o restabelecimento da relação ética e a possibilidade de diálogo através do amor como reconciliação. Habermas parece embasar a relação ética no segundo momento da reconciliação e deixar em segundo plano o conflito. Axel Honneth parece perceber essa carência na filosofia de Habermas e pretende resgatar o elemento do conflito de Hegel e assim pensar a relação ética com alguma ênfase nesse elemento.

Desse modo, o trabalho é uma ação direcionada a um fim determinado. Ao transformar a realidade segundo um fim pretendido, o homem produz o meio social em que vive que, por conseguinte, será determinante para sua existência histórica.

O processo de trabalho, que descrevemos em seus elementos simples e abstratos é atividade dirigida com o fim de criar valores-de-uso, de apropriar os elementos naturais às necessidades humanas; é condição natural eterna da vida humana, sem depender, portanto, de qualquer forma dessa vida, sendo antes comum a todas as suas formas sociais. (Ibidem. P. 218)

O trabalho não é condição específica de uma determinada forma social em um determinado momento histórico, o trabalho é a condição natural da vida humana e acompanha o homem através do desenvolvimento histórico do gênero. Quando Marx fala em produção não está em jogo somente a relação entre homem e natureza, mas a cooperação entre indivíduos. Marx trata de sujeitos organizados de modo cooperativo numa relação que supõe aspectos naturais e sociais ao mesmo tempo. A esfera do trabalho deve ser entendida não somente como compreendendo o homem e a natureza, mas também o contexto do mundo social. O trabalho é um elemento fundamental para a sociabilidade humana, é o que define sua práxis na história.

Para desenvolver essa ideia de práxis, que tem como principal foco o trabalho, Marx desenvolve uma formulação conceitual abrangente desse termo. Ao caracterizar o trabalho como a forma de práxis por excelência humana que acompanha o gênero ao longo da história, o trabalho, em Marx, assume a função de intermediação do metabolismo entre homem e natureza; é o mecanismo do desenvolvimento histórico da espécie humana. Assim, a natureza ganha um duplo caráter: por um lado, é natureza objetiva circundante que modifica o homem e, ao mesmo tempo, natureza subjetiva do homem que modifica o meio de maneira diversa ao longo da história. O trabalho não configura a conjugação de uma ideia de homem e natureza tomados de forma materialista (em contraponto ao idealismo hegeliano), mais do que isso, o trabalho possibilita uma relação histórico-construtivista entre homem e a natureza. Com isso, para Habermas, o trabalho em Marx não pode ser tratado somente como uma categoria antropológica, mas, para além disso, o conceito de práxis oferecido por Marx ganha traços de uma categoria da teoria do conhecimento. Pois, para Habermas, na medida em que o homem é definido através do trabalho se define não somente uma esfera da ação, mas uma concepção de mundo. Nas palavras do autor;

O sistema de atividade objetivada forja as condições fáticas de uma possível reprodução da vida social e, ao mesmo tempo, as condições transcendentais da objetividade possível de um objeto da experiência. Quando concebemos o homem sob a categoria de um animal que fabrica instrumentos, referimo-nos, de uma só vez, a um esquema do agir e a um esquema de concepção-de-mundo. Como processo natural, trabalho é mais do que simples processo natural; ele regula o metabolismo e constitui um mundo. (HABERMAS, 1987. P. 46)

O trabalho forja as condições fáticas da reprodução da vida social, ao mesmo tempo em que define as condições da objetividade possível. Em outras palavras, o trabalho define a práxis humana através do metabolismo entre homem e natureza ao longo da história e, em decorrência, é também a categoria a partir da qual se compreende, no materialismo de Marx, de que forma o homem conhece o mundo – por isso configura-se numa categoria da teoria do conhecimento. Diferente, em Marx o homem se definiria por um mecanismo de hominização e não através da lógica ou de qualquer forma de consciência transcendental, como para as filosofias anteriores.

Marx tende a ocultar a relação complementar proposta pelo jovem Hegel e acaba a reduzindo a interação aos processos de trabalho, como sintetiza Habermas no seguinte trecho:

Marx não explicita efetivamente a conexão entre interação e trabalho, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental. A atividade produtiva que regula o metabolismo do gênero humano com a natureza circundante, do mesmo modo que na filosofia do espírito de Hegel, o uso dos instrumentos estabelece uma mediação entre o sujeito que trabalha e os objetos naturais – esta ação instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias; tudo se dissolve no automovimento da produção. Por isso, também, a genial visão da conexão dialética entre forças produtivas e relações de produção bem depressa se pôde interpretar mal em termos mecanicistas. (HABERMAS, 2011. P 42)

O problema crucial que Habermas quer aqui evidenciar é o esgotamento da interação subsumida ao trabalho no marxismo. Para o autor, o paradigma da produção endossado por Marx e sua ideia de práxis instrumental – o trabalho – é problemática por, ao tornar a interação em segundo plano ao trabalho, oferece a ideia de que na esfera instrumental da razão técnica encontra-se englobada a capacidade da razão humana como um todo. Assim, essa filosofia reitera pressupostos positivistas e confunde as ciências sociais com as ciências naturais e seus métodos. Essa desconfiança, em grande medida, é herdada por Habermas da influência de autores como Adorno, Horkheimer e Weber que consideravam que a razão instrumental exercia um perigoso controle sobre o conjunto do espaço vital. Na mesma direção, Habermas quer indicar um possível

caminho contra a universalização da razão técnica e instrumental como única forma de racionalidade possível.

1.2 KANT, HEGEL e MARX – DA TEORIA DO CONHECIMENTO À PRÁXIS

Da crítica a ideia de trabalho em Marx, surge uma demanda e que é central na filosofia de Habermas como um todo, a saber, a defesa de uma forma alternativa de racionalidade que possa enfraquecer a hegemonia de uma razão instrumental que direciona a filosofia para um perigoso cientificismo. Nessa intenção, Habermas engaja-se em um debate em torno dos fundamentos das ciências sociais, numa polêmica contra a excessiva influência positivista. Nessa querela Habermas – junto com seus antecessores da teoria crítica da primeira geração – reivindica uma saída da chamada teoria tradicional nos moldes positivistas para uma teoria crítica da sociedade.

É do confronto entre Adorno e Popper – em um debate realizado no Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia em 1961 – que iniciou-se um debate entre o positivismo e a dialética da teoria crítica. Esse é um debate importante para a definição dos rumos da teoria crítica e para a delimitação de seu quadro teórico. Esse debate é incorporado por Habermas que dedica-se ao tema do positivismo e dos fundamentos teóricos para as ciências sociais em diversos textos – com atenção especial ao tema em *Conhecimento e Interesse*. Adorno introduz o debate sobre o positivismo elucidando a controvérsia em torno de qual fundamento teórico as ciências sociais deveriam adotar. Enquanto, por um lado, para os positivistas a teoria crítica permanecia uma metafísica vazia e destituída de sentido, para a teoria crítica a racionalidade instrumental presente no positivismo significou a submissão ao formalismo lógico e à obediência ao dado empírico. A identificação da postura positivista de Popper estaria, entre outros pontos, na sua observância aos princípios básicos da lógica formal e pensamento cartesiano para assegurar a cientificidade e a objetividade do pensamento teórico. Introduziremos de forma sucinta a controvérsia entre Adorno e Popper e então nos ateremos à posição de Habermas no debate sobre o positivismo.

Popper em 27 teses¹⁵ apresentou sua posição acerca da epistemologia das ciências sociais propondo o que ele chama de um racionalismo crítico. Inicialmente Popper afirma que o conhecimento provém da tensão entre conhecimento e ignorância.

¹⁵ Presentes no texto *A lógica das Ciências Sociais* de Popper.

A condição de possibilidade para o conhecimento é a percepção – e tentativa de resolução – de um problema. Popper apresenta um método científico com etapas em termos lógicos cuja pretensão é resolver problemas. O caráter crítico da proposta para a lógica das ciências sociais de Popper reside no fato de que as hipóteses apresentadas para solução de um problema são provisórias e podem ser sempre alvo de uma crítica – objetiva e fundada em instrumentos lógicos. Toda teoria que não for acessível à crítica não pode ser considerada científica. Outro elemento crucial para Popper é a neutralidade e objetividade do conhecimento. Popper nega que a objetividade do conhecimento dependa da neutralidade do cientista, a objetividade e neutralidade reside no método científico; na possibilidade de crítica recíproca e da divisão de trabalho entre cientistas. Para ele, as ciências sociais devem separar seu escopo de investigação do da psicologia, consistindo somente um método puramente objetivo.

A réplica de Adorno consiste em apresentar divergências às concepções centrais do racionalismo crítico de Popper, sobretudo à grande importância dada à lógica formal pelo autor. Como apresenta Adorno no texto *Introdução à Controvérsia sobre o Positivismo na Sociologia Alemã* (1974), as ciências sociais não podem reduzir-se ao rigor lógico requerido. Para Adorno, a sociedade é em si contraditória – apesar de determinável, ela é racional e ao mesmo tempo assimila em si elementos irracionais, como escreve o autor, ela é sistemática e caótica. Assim, não pode existir uma explicação unívoca, simplificada e que atenda a um rigor matemático, porque o objeto sociedade não é unívoco. Os problemas das ciências sociais não têm caráter puramente epistemológico, são situações problemáticas da sociedade em suas relações práticas. Assim, Adorno contesta que o método – que, no caso de Popper, significaria as regras da lógica formal e situacionais – tenha papel predominante no processo de aquisição de conhecimento. E vai mais longe ao observar que não é a adoção de tal método que garante objetividade e neutralidade. O positivismo não se permite questionar as bases nas quais se assenta a sua lógica, condenando esse procedimento como metafísico. Com essa restrição o positivismo deixa de refletir a origem histórica do seu pensamento.

Para Habermas, a crítica que Adorno produz do positivismo é generalizada e a razão instrumental objetiva é vista por Adorno como a responsável pela instrumentalização dos processos sociais e por isso em si perigosa. Isso conduz ao abandono da razão objetiva em busca de uma razão estética – expressa no conceito de *mimesis*. Isso teria conduzido a uma estetização dos problemas teóricos e o abandono da

ciência – e formas variantes da ‘cientificidade’ – como critério de fundamentação para a teoria crítica. É essa ‘perda’ crucial que representa para Habermas a raiz do pessimismo da teoria crítica da primeira geração e da pouca capacidade de oferecer uma saída para o paradigma da razão instrumental. Habermas quer reverter esse quadro e resgatar a razão instrumental da negatividade pura e encontrar um fundamento objetivo para a teoria crítica, sem desprezar o diagnóstico sobre o positivismo e os perigos dessa filosofia.

Habermas parte dessa tese, apresentada por Adorno em seu diagnóstico do positivismo, de um cientificismo das ciências que acabam por reduzir seu escopo de estudo a um método de aplicação. No livro *Conhecimento e Interesse* o autor se dedica à controvérsia sobre o positivismo iniciada por Adorno, pondo no debate sua posição. Nesse livro, Habermas faz uma tentativa de constituir uma teoria do conhecimento como teoria da sociedade, para com ela substituir o positivismo como fundamento das ciências sociais. Como explica o autor no prefácio do referido livro:

Proponho-me a fazer, sob perspectiva histórica, a tentativa de uma reconstrução da pré-história do moderno positivismo com o propósito com o propósito sistemático de uma análise das relações entre conhecimento e interesse. Quem busca examinar o processo de dissolução da teoria do conhecimento, o qual deixa como substituta a teoria da ciência atrás de si, galga os degraus abandonados da reflexão. Trilhar novamente esse caminho, voltado para seu ponto e origem, pode ajudar a recuperar a esquecida experiência da reflexão. Recusar a reflexão, isto é o positivismo. (HABERMAS, 1987. P. 23)

É preciso notar que Habermas quer propor sua saída para o positivismo moderno através de uma leitura retrospectiva do que ele chama de “pré-história” do positivismo. Voltar a essa pré-história consistiria em percorrer o caminho retrospectivo da dissolução da teoria do conhecimento até o estabelecimento do positivismo. Esse caminho é a trajetória do abandono da reflexão própria da teoria do conhecimento. Habermas quer demonstrar de que modo esse abandono se realiza e, ao mesmo tempo, promove uma ‘volta’ à reflexão e à teoria do conhecimento. Tal retorno não se faz com um resgate nostálgico da teoria do conhecimento clássica. Habermas considera que a possibilidade de retorno à auto-reflexão – perdida no positivismo – se faz a partir de uma crítica do conhecimento apoiada numa teoria da sociedade, nas palavras do autor, “A análise da conexão entre conhecimento e interesse tem a finalidade de apoiar a afirmação de que a crítica do conhecimento só é possível como teoria da sociedade” (HABERMAS, 1987, p. 23). Habermas considera que essa ideia encontra-se implícita na filosofia de Marx, mas não devidamente explorada pelo marxismo e, ainda no

prefácio do livro, Habermas afirma que a autocompreensão de Marx e do marxismo sobre esse tema encontra-se deturpada.

Habermas recorre à tradição da filosofia alemã e exerce sua crítica contra a preponderância do positivismo como fundamento para as ciências sociais através de uma leitura crítica da tradição da filosofia alemã – de Kant, Hegel e Marx, sobretudo. Através dessa leitura Habermas pretende evidenciar a raiz a partir da qual emerge uma atitude positivista na filosofia baseada em um cientificismo. Para ele, essa compreensão sobre o conhecimento é redutora, na medida em que prescinde na filosofia de um caráter crítico. Para o autor, o positivismo teria levado a razão a um estágio pré-kantiano do conhecimento, como escreve no seguinte trecho em que define o que é para ele “cientificismo”:

“Cientificismo” significa a fé da ciência nela mesma, a saber, a convicção de que não mais podemos entender ciência como uma forma possível de conhecimento mas que esta deva identificar-se com aquela. O positivismo, posto em cena por Comte, serve-se dos elementos da tradição tanto empirista quanto racionalista para solidificar a posteriori, em vez de refletir, a fé da ciência em sua validade exclusiva, clarificando a estrutura das ciências com base nessa fé. (Ibidem. P. 27)

Para Habermas, Kant – e a abertura da filosofia para a teoria do conhecimento – representa aquele que introduz uma intenção autocrítica à filosofia. A possibilidade de um conhecimento digno era a questão que guiava a filosofia moderna, seja nas suas versões racionalistas ou empiristas. Kant se insere no debate pondo em questão o conhecimento metafísico que, para ele, não alcançaria o grau de crédito que a lógica, a matemática e a física garantiriam. Frente a isso Kant considera necessário interrogar sobre as possibilidades da razão, assumindo uma defesa da razão contra o ceticismo. Com a teoria do conhecimento a filosofia realiza um movimento autorreflexivo (próprio do caráter crítico da filosofia kantiana) com intenção de investigar o alcance da razão. Habermas chama atenção para o fato de que, apesar das filosofias modernas tomarem à física e o rigor da matemática como ideal do saber claro, a ciência moderna não foi tornada a única forma de conhecimento, ou seja, da teoria do conhecimento kantiana não se derivou um cientificismo. A filosofia ocupava um lugar além das ciências, como um conhecimento reflexivo com relação às ciências cujo objetivo seria apontar qual o lugar das outras formas de conhecimento.

A renúncia da filosofia à ciência se inicia, para Habermas, com Hegel e a crítica à filosofia transcendental. Hegel identificou a filosofia com um saber absoluto. Frente a esse saber de grande abrangência teórica, a ciência – com sua atenção para os eventos do mundo prático – se torna um conhecimento prescindível. A autorreflexão fenomenológica de Hegel é a radicalização da crítica do conhecimento iniciada por Kant. A conclusão do movimento de suplantação da crítica na filosofia se dá com Marx e o seu materialismo que promovem uma redução positivista da filosofia aos procedimentos da ciência. Depois da despedida de Hegel à ciência em favor de um saber absoluto, Marx parece querer retomar o elo da filosofia com o mundo natural. Marx apresenta o que seria uma tradução instrumentalista da filosofia da reflexão pretendendo, a partir de uma ideia de práxis instrumental (trabalho), apresentar uma síntese entre homem e natureza. Porém, como escreve Habermas, Marx compreendeu mal seu próprio plano de trabalho e nesse movimento materialista acaba aproximando sua filosofia de um cientificismo. Para solucionar esse problema, Habermas quer propor uma volta à filosofia crítica e, para ele, retomar a crítica significa voltar à Kant. Habermas considera que só com Kant a ciência foi parte da filosofia, não se deixando ser exageradamente identificada com um saber absoluto nem reduzindo-se a autocompreensão científica da rotina investigatória fática. Nas palavras do autor “A ciência não foi, a rigor, pensada filosoficamente depois de Kant. Como uma categoria do conhecimento possível, a ciência só se deixa compreender, em termos de teoria do conhecimento.” (Ibidem. P. 26) .

Com intenção de reformular a filosofia transcendental de Kant, Hegel e Marx teriam deturpado a intenção crítica da filosofia. Apesar de concordar com a necessidade de apontar as dificuldades da filosofia transcendental e endossar um viés prático para a filosofia, Habermas considera que essa reformulação precisa ser feita sem abrir mão do caráter crítico da filosofia. Habermas quer aliar a virada prático-sensível na filosofia operada por Marx a um viés crítico para a filosofia, perdida na filosofia pós-Kant.

Marx constrói sua proposta materialista para a filosofia em grande medida a partir de uma crítica à filosofia hegeliana. Nos seus escritos de juventude

Marx confronta-se – em vários textos¹⁶ – com o pensamento de Hegel, que é por ele analisada detalhadamente. Para Marx, é crucial recorrer à Hegel, pois considera que o movimento jovem-hegeliano, apesar de inspirar-se na dialética hegeliana, não teria de fato se debruçado sobre essa filosofia e se posicionaria de forma acrítica com relação a essa herança. Para um posicionamento verdadeiramente crítico frente à dialética é preciso superar a velha filosofia e deixar para trás a apresentação de uma consciência que se manifesta em uma moldura idealista. A partir de sua crítica à filosofia hegeliana Marx quer, em linhas gerais, evidenciar o caráter puramente abstrato do sistema apresentado por Hegel e seu acento na consciência, em detrimento da afirmação do mundo material.

A partir de uma leitura dos Manuscritos econômico-filosóficos (1844)¹⁷ e de outros textos de juventude de Marx, Habermas faz uma série de considerações sobre a leitura de Marx da filosofia hegeliana com objetivo de “desobrigar a apresentação da consciência que se manifesta de sua moldura idealista, com objetivo de trazer à luz elementos nela contidos e próprios a uma crítica” (HABERMAS, 1987. P.44). Para Habermas, Marx aponta que é através dessa negatividade criadora¹⁸, intrínseca ao processo de conhecimento para Hegel, que se configura antes a legitimação conservadora da realidade escondida sob a aparência de um dinamismo transformador. É através desse mecanismo que se legitimaria a abstração como geradora do conhecimento no sistema hegeliano. Como resultado, a natureza fica desprovida de seu caráter material e é somente o resultado da exteriorização da ideia. Por conseguinte, o homem também é somente consciência de si e perde seu caráter natural. Segundo a leitura de Habermas, esses configuram os pontos centrais da crítica posta por Marx à Hegel. Como resultado, Marx quer propor uma filosofia materialista, que conceba a natureza e o homem como objetivos e frutos de um processo histórico.

Habermas considera que, para Marx, a vantagem da filosofia hegeliana frente à metafísica anterior está exatamente no dinamismo que Hegel põe à filosofia,

¹⁶ Sobretudo nos textos de juventude sobretudo na *Ideologia Alemã* e nos *Manuscritos econômico-filosóficos*.

¹⁷ Apresentada por Habermas em *Conhecimento e Interesse*.

¹⁸ A fenomenologia de Hegel demonstra o itinerário da alma que se eleva ao espírito por intermédio da consciência. Esse caminho da formação da consciência é marcado fortemente pela negação. Inicialmente para o processo de conhecimento, é preciso, para Hegel, que aquilo que a consciência considerava como verdadeiro seja posto em dúvida. É através dessa negação que se dá a formação do conhecimento sobre o real. A partir da negação a consciência põe o mundo e produz a si própria.

considerando o processo de conhecimento através da dialética da negação e apropriação constante da realidade. Hegel permite perceber a produção do homem por si mesmo e compreende-la como um processo de apropriação e exteriorização. Como escreve Marx no trecho a seguir dos Manuscritos econômico-filosóficos:

A grandeza da “*Fenomenologia*” hegeliana e de seu resultado final – a dialética, a negatividade enquanto princípio motor e gerado – é que Hegel toma, por um lado, a autoprodução do homem como um processo, a objetivação (*Vergegenständlichung*) como desobjetificação (*Entgegenständlichung*), como exteriorização (*Entäußerung*) e supressão (*Aufhebung*) dessa exteriorização; é que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu próprio *trabalho*. O comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico, ou o acionamento de seu ser [ser genérico] enquanto um ser genérico efetivo, isto é, na condição ser humano, somente é possível porque ele efetivamente expõe (*herauschafft*) todas as suas forças genéricas – o que é possível apenas mediante ação conjunta dos homens, somente enquanto resultado da história -, comportando-e diante delas como frente a objetos, o que, por sua vez, só em princípio é possível na forma do estranhamento. (MARX, 2004. P.123)

Ao conceber o conhecimento como um processo de apropriação da realidade, Hegel dá à filosofia um sentido de devir histórico. Segundo Habermas, nessa intenção histórica para a filosofia os dois autores (Marx e Hegel) convergem fortemente; em Hegel se encontraria uma concepção formal e abstrata do ato de autoprodução do homem que será desenvolvida por Marx posteriormente em sua filosofia materialista. Habermas afirma que Marx, já antevê esse processo em Hegel de forma alienada. Em Hegel o pensamento está inicialmente já separado do real e, por isso, ao invés de expressar o dinamismo do real, o sistema hegeliano nada mais seria do que a expressão do espírito filosófico alienado.

Marx nota que a filosofia de Hegel, ao conceber a prática como a prática de uma consciência que conhece o mundo acaba por esconde a realidade objetiva sob o véu da consciência. Ao tentar dar conta da oposição entre mundo sensível e pensamento, Hegel considera a natureza como ‘o outro’ do pensamento. A apreensão da natureza consiste em ser supressumida pela consciência. O que se expressa então é um mundo sensível concebido como objeto do saber, ou seja, cuja existência se dá na qualidade de objeto de pensamento. Em Hegel, a relação sujeito objeto é, na realidade, a relação da consciência consigo mesma, pois o objeto é somente consciência de si objetivada. No materialismo de Marx, a natureza deve ter primazia sobre o espírito. Pois, como quer Hegel, se a natureza é concebida como o espírito em estado de absoluta

renúncia, ela não teria sua essência e vida por si mesma, mas, seria um momento do espírito, como expõe Habermas no seguinte trecho:

Este lacre da filosofia da identidade, posto sobre o saber absoluto, parte-se quando a exterioridade da natureza, tanto daquela que nos cerca objetivamente quanto daquela que subjetivamente sentimos como corpo, não apenas é concebida de forma aparente, mas assinala a imediatez de um substrato do qual o espírito depende de maneira contingente. Sendo assim, natureza antecede o espírito, mas no sentido de um processo natural que produz, de igual modo, o ser natural homem e sua natureza circundante; e não no sentido idealista de um espírito que prevê para si, como ideia existente para si mesma, um mundo natural. (HABERMAS, 1987, P. 45)

Como aponta Habermas, não só a natureza que é apresentada de forma abstrata por Hegel, mas, o sujeito é representado da mesma forma. Nesse sistema abstrato resta somente a possibilidade de uma definição abstrata de homem, a saber, de sujeito reduzido à consciência-de-si. No ato de conhecer não é só o objeto que se dilui em consciência, também o homem é posto como igual à consciência. Temos a redução simultânea da objetividade do objeto e do sujeito de si abstrato. Hegel reduziria a exterioridade à interioridade há um grau tão extremo que Marx chega a afirmar um tipo de solipsismo no idealismo hegeliano.

Habermas afirma que a objetividade é dada em Hegel através de uma relação de estranhamento entre o homem e o mundo externo, e não de pertencimento entre homem e natureza como interligados. Assim, no sistema hegeliano, o sujeito encontra-se desde sempre separado do objeto. Superar essa alienação é superar a abstração do sistema hegeliano e situar a objetividade para fora da relação consciência/consciência-de-si. Assim será possível considerar a natureza para além de um desdobramento da consciência, bem como o homem para além da consciência-de-si, estabelecendo-se uma relação forte entre homem, natureza e história. No materialismo de Marx, o homem é um ser natural que transforma o meio em que vive e é por ele transformado.

Disso resulta para Habermas que Marx oferece em sua filosofia um tipo de inversão da lógica do sistema hegeliano: enquanto para Hegel o real é a expressão da razão, para Marx, ao contrário, a natureza é a base sobre a qual assenta a racionalidade. Para Howard, com Marx a filosofia substitui a virada transcendental por o que ele chama de “virada originária”. Nas palavras do autor:

O problema da teoria/prática que aparentemente questiona a auto-suficiência da filosofia passa a existir por causa do imperativo da filosofia ser sistemática. A suposta completude do sistema de Hegel conduz, paradoxalmente, à sua própria superação. A virada transcendental clássica é substituída por aquilo que eu chamo de uma "virada originária", que leva em conta a relação imanente da filosofia com o mundo. Chamar essa relação de "imane" chama a atenção para a necessidade de envolvimento filosófico com o mundo.¹⁹ (HOWARD, 1985. P. 2)

Essa necessidade de envolvimento da filosofia com o mundo, como anuncia Howard, pressupõe uma relação imanente entre teoria e prática. A requerida imanência supõe um duplo movimento tanto da filosofia como do mundo. Essa imanência deve ser demonstrada dentro da filosofia e na natureza do mundo; por um lado a filosofia precisa conter a prática e o mundo deve ser receptivo aos imperativos da razão. Habermas afirma que disso resulta em Marx um tipo de materialismo transcendental que considera que a objetividade do conhecimento possível está, para além da atividade objetiva, fundamentada numa lógica para além do fato, a saber, na síntese pelo trabalho social. É através do conceito de trabalho Marx quer substituir, por um lado, a abstração do idealismo hegeliano e, por outro, o materialismo estreito de Feuerbach.

Para explicitar essa questão Habermas recorre a primeira *Teses ad Feuerbach*. Para o autor, nesse texto, Marx quer sinalizar que pretende dar um passo para além da filosofia materialista do seu tempo – que se expressaria na filosofia materialista de Feuerbach – bem como ultrapassar o dualismo sujeito/objeto de tipo cartesiano fortemente presente na filosofia do conhecimento moderna. Na primeira das *Teses ad Feuerbach* Habermas expressa o ponto crucial de sua crítica ao materialismo:

O principal defeito de todo materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do objeto [Objekt] ou da *contemplação*; mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado ativo, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o materialismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [sinnliche Objekte] efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade *objetiva* [gegenständliche Tätigkeit]. Razão pela qual ele enxerga, na *Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como

¹⁹ The theory-practice problem, which apparently questions philosophy's self-sufficiency, comes into being because of the imperative that philosophy be systematic. The purported completeness of the Hegelian system leads, paradoxically, to its own overcoming. The classical transcendental turn is replaced by what I call an "Ordinary turn" which takes into account the immanent relation of philosophy to the world. Calling this relation "immanent" draws attention to the necessity of philosophical involvement with the world.

o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica-suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”. (MARX, ENGELS, 2008. P.537)

Para Marx, o materialismo existente tomaria a realidade e o sensível a partir da perspectiva de um sujeito passivo observador e receptor inerte do mundo e de seus fenômenos. Como escreve José Crisóstomo de Souza, o materialismo de Marx nas Teses sobre Feuerbach pode ser lido como compreendendo seis momentos que se interpenetram e se articulam. Para nós interessa sobretudo os dois primeiros pontos. Nas palavras do autor:

1) uma recusa do "empirismo dogmático", "positivista", intuicionista-passivo, mentalista-cartesiano, bem como do alegadamente impotente idealismo subjetivo; 2) uma superação da concepção do mundo e do sujeito como estáticos, exteriores um ao outro, e, logo, possivelmente, o abandono do ponto de vista do "espectador" e de fixação objetivista-representacionista do real. (SOUZA, 2012. P. 115)

O materialismo até então, segundo Marx, não foi capaz de compreender o movimento do real como prática. Esse lado ativo da realidade teria sido apreendido pelo idealismo – aí se refere, sobretudo, a Hegel –, porém em termos abstratos, prescindindo do real e do sensível como tal. Se, por um lado o materialismo teria sido capaz de compreender o mundo em termos concretos do real e do sensível, coube ao idealismo o mérito de compreender o real em constante movimento. Para Marx, ambas perspectivas encontram-se incompletas; para um materialismo de fato é preciso conjugar os dois referidos aspectos.

Disso resulta, para Haberm, que Marx considera que, a realidade não deve ser compreendida como um objeto que se dá à contemplação – como para o materialismo anterior e o empirismo. O sensível deve ser compreendido com prática, como *atividade humana sensível*. Isso quer dizer que a realidade sensível diz respeito, por um lado, a objetos que constituem-se como parte de uma natureza externa objetiva, mas que, por outro lado, são parte da atividade humana e não devem ser tratados senão como um objeto produzido, ou seja, significa que a realidade objetiva deve ser apreendida também como subjetiva. A atividade humana é objetiva e ao mesmo tempo é a realização de uma efetivação do transcendental, na medida em que se submete às condições da objetividade de objetos possíveis. Assim, ao considerar a realidade material sensível e objetiva ao mesmo tempo subjetiva e humana, o sujeito que constitui mundo para Marx não pode ser um sujeito transcendental mas, desse modo, trata-se de

um sujeito envolto na atividade prático-social do gênero humano concreto que se produz através da história. A práxis para Marx volta-se para o material ao mesmo tempo em que aponta para um ideal; a filosofia é pensada através de uma forte ligação com a história com uma inclinação revolucionária para o futuro.

Para Habermas, é da crítica ao materialismo que Marx constitui seu conceito de trabalho, que é central para a sua filosofia. É esse conceito que expressa o sentido de práxis para a filosofia materialista do autor extraído através de uma apropriação crítica da filosofia hegeliana e do materialismo, sobretudo de Feuerbach. Para Habermas, o trabalho adquire em Marx um sentido que vai muito além da autoconstituição da espécie um valor referencial de síntese.

A autoconstituição mediante trabalho social é entendida, ao nível categorial, como processo de produção; e agir instrumental, trabalho no sentido da atividade produtiva, assinala a dimensão na qual a história da natureza se move. Ao nível de suas investigações materiais Marx conta, porém, sempre com uma práxis social, a qual engloba trabalho e interação; os processos histórico-naturais são mediados pela atividade produtiva do sujeito individual e pela organização de suas relações mútuas. Esta transação está submetida a normas que, através do poder coercitivo das instituições, decidem sobre o modo como competências e compensações, obrigações e deveres do orçamento social são distribuídas entre os seus membros. O médium no qual estas relações dos sujeitos e dos grupos são reguladas normativamente é a tradição cultural; ela forma os conjuntos semânticos da comunicação a partir dos quais os sujeitos interpretam a natureza e a si próprios em seu meio ambiente (HABERMAS, 1973. P. 68)

Não por acaso Habermas traz o termo síntese do vocabulário da filosofia kantiana e o aplica à Marx. Habermas percebe em Marx um paralelo com a filosofia kantiana que precisa ser indicada. A ideia de síntese, crucial para definição do conhecimento em Kant é transposta, para Habermas, em Marx através da relação entre homem e natureza no conceito de trabalho. Habermas salienta que Marx não expõe de forma explícita essa ideia de síntese, porém faz-se necessário extrapolar o texto de Marx para apontar esse conceito materialista de síntese sugerido pelo autor.

Em Marx a síntese deixa de se realizar através do pensamento e passa a dizer respeito aos processos materiais. Por consequência, não é a partir da lógica ou da linguagem que o processo de síntese torna-se observável, mas a partir dos processos sócio-vitais na história da indústria. Marx quer diferenciar-se da ideia de síntese entre consciência e natureza presente em Hegel e que Marx procurou criticar. Se por um lado, seguindo Hegel, desloca a síntese da relação entre representações do pensamento (como em Kant) para uma dupla relação entre a autorreflexão de um sujeito solitário com uma

ideia de intersubjetividade de sujeitos que se reconhecem. Por outro lado Marx quer tomar a concepção de síntese hegeliana e sua dupla acepção pondo em primeiro plano não o pensamento, mas as relações materiais.

Para resolver o problema do idealismo hegeliano Marx, a partir da ideia de trabalho e da história da indústria, delinea um conceito de natureza objetiva. Na ideia de síntese pelo trabalho social a natureza faria o papel de coisa-em-si na medida em que antecede a história humana e tem sua facticidade garantida para além do sujeito. Esse movimento visa salvar a natureza de tornar-se um simples estar exterior do espírito. Como escreve Habermas, o conceito de síntese de Marx retém de Kant sua “armação fixa” na medida que no trabalho caracteriza-se por propriedades de uma “consciência transcendental”, mas, por outro lado, as regras da síntese materialista dizem respeito as condições empíricas e não a um sujeito transcendental. Nas palavras de Habermas:

O conceito materialista da síntese retém, por um lado, a armação fixa do raciocínio de Kant, dentro de cujos limites o sujeito molda um material dado; esta moldura está estatuída, de uma vez por todas, pelas propriedades da consciência transcendental, inerentes a um animal que fabrica instrumentos: o homem; por outro lado e de modo diferente do que ocorre com Kant, Marx conta com regras da síntese, empiricamente mediatizadas, as quais se objetificam em força produtivas modificam o posicionamento do sujeito frente à natureza que o cerca. (Ibidem.P.53)

Marx compreende a reflexão seguindo o modelo da produção; a suprassunção em Hegel torna-se trabalho em Marx. Porém esse movimento se, por um lado, salva a natureza da formulação idealista e abstrata proposta por Hegel, para Habermas, dá à filosofia de Marx um traço positivista. Marx acaba por não distinguir de forma clara o status lógico das ciências da natureza e o status da crítica, tendendo a compreender o status da crítica à luz das ciências da natureza. Marx encararia a dinâmica social nos moldes de um processo histórico natural dirigido por leis que independem da consciência dos homens, mas que formam essa consciência. Assim, as ciências dos homens se constituem em unidade com as ciências da natureza sendo elas consequência da dinâmica das condições materiais. Dessa forma, Marx reivindicaria um tipo de ciência natural do homem.

Em decorrência, na concepção de autoconstituição da espécie através do trabalho Marx quer incluir tanto a autogeração mediante atividade produtiva bem como a formação mediante atividade crítico-revolucionária. Essa ideia de práxis, que tem

como principal foco o trabalho, tem em Marx uma formulação conceitual bastante abrangente. Marx assimila o conceito de trabalho ao trabalho do artesão – atividade em que o artesão é responsável por todas as etapas da produção inclusive da criação. O trabalho do artesão envolve em si uma dimensão estética e é a auto-realização do produtor. Marx transfere essa ideia de produtividade baseada no estético à vida produtiva da espécie concebendo o trabalho social como a auto-realização dos produtores. Assim, a ideia de trabalho de Marx traz em si o aspecto estético da criação e moral da sua auto-realização. Esse trabalho, que envolve o aspecto estético e elementos morais, é contraposto por Marx ao trabalho nas sociedades burguesas, em que o trabalhador não mantém qualquer relação com o produto. Nas sociedades burguesas o trabalho é concebido de forma abstrata e mensurado segundo o tempo de produção transformado em salário. Esse tipo de trabalho produz alienação do trabalhador ao invés da auto-realização. Neste trabalho alienado perde-se a dimensão estética do trabalho e sua dimensão ética é dilacerada. A relação entre homens e dos homens com o trabalho acaba reificada ou, pode-se dizer, ‘desumanizada’.

Marx pensa a totalidade ética dilacerada pela Modernidade e suas cisões como trabalho alienado. No capitalismo o desenvolvimento das forças produtivas produziriam contradições com as relações de produção e disso surgiria as condições necessárias para a revolução social. Em outras palavras, Marx considera que das relações de trabalho surgiria as condições para a eclosão de uma revolução, ou seja, considera que da ação instrumental provém a prática crítica emancipadora. Assim, além dos supracitados aspectos morais e estéticos (perdidos pelo trabalho nas sociedades burguesas), o trabalho para Marx ainda englobaria em si a atividade crítica que desencadearia uma revolução social.

Segundo essa ideia de práxis posta por Marx, a esfera da produção deve ser entendida não somente como compreendendo os instrumentos e processos de trabalho, mas também o contexto do mundo vivido social. Os aspectos postos em questão pelo conceito de trabalho significam mais do que a relação entre objetos manipuláveis e sujeitos. Supõem também regras utilitárias de uso e consumo que inserem os objetos no mundo vivido²⁰. Os objetos na relação de trabalho trazem em si

²⁰ Habermas em sua teoria social considera que a sociedade moderna é dividida em duas esferas: o mundo vivido e o sistema. Mundo vivido é o pano de fundo da ação comunicativa, é o contexto da comunicação linguística que oferece um horizonte de referência (da língua, das tradições e da cultura)

um caráter social na medida em que é direcionado ao uso e, assim, objetivam-se neles as relações sociais de consumo, regras sociais de uso e relações entre indivíduos.

Disso Marx propõe uma ideia de história e prática humana compreendida como um processo material, em outros termos, pensada através da mudança das condições objetivas. Inspirada nessa formulação da filosofia de Marx, para Habermas, o positivismo posterior pôde esquecer o entrelaçamento entre metodologia das ciências com o processo objetivo de formação da espécie humana. Marx não expõe de forma clara esse duplo processo do conhecimento subsumindo a formação da espécie a um tipo de metodologia científica da história. Habermas considera que a crítica de Marx a Hegel e a intenção de construir uma filosofia da práxis teria sido bem sucedida se Marx não tivesse abandonado a categoria da interação em função do trabalho. Desse modo se evitaria subsumir a filosofia às ciências naturais e a filosofia se preservaria na ciência enquanto crítica. Ao equiparar crítica e ciência natural, Marx não constrói uma ciência do homem, ao contrário, ele desacredita esse projeto. Então, Marx deixa o caminho aberto para o positivismo sobrepôr de fato a ciência e seus métodos sobre a filosofia.

Dada essa dificuldade inerente ao pensamento de Marx, Habermas considera necessário retomar a herança kantiana para a filosofia para que assim ela volte a ser de fato crítica. Essa recuperação da crítica não quer preceder nem da virada histórica para a filosofia empreendida por Hegel, nem da virada materialista empreendida por Marx. Como escreve Habermas, a dificuldade inerente a filosofia de Marx consiste em embaralhar trabalho e interação no denominador comum da práxis social, aplicando o conceito materialista de síntese às relações materiais e comunicativas da mesma forma. Com isso, as ciências do homem, em Marx, acabam obscurecidas pela identificação com uma ciência da natureza. Assim, Marx acaba por desprezar a crítica de Hegel ao subjetivismo da teoria do conhecimento em Kant, pois, para Habermas, uma teoria da sociedade sob o ponto de vista de “uma autoconstituição da espécie através do trabalho social” (HABERMAS, 1973. P. 77) só se faz através de uma autorreflexão de uma consciência que conhece. Dada a inviabilidade de uma teoria social fundamentada no trabalho social, Habermas afirma que “uma crítica radicalizada

intersubjetivamente partilhado pelos agentes comunicativos. O mundo vivido constitui o espaço social da ação comunicativa que se dá através da razão comunicativa, fundamentada no diálogo racional guiado pelo melhor argumento, realizado em contextos interativos livres de coação. O sistema, por outro lado, refere-se à capacidade de manipular regras formais, que não supõe uma relação intencional entre os atores, mas como uma rede de mecanismos funcionais que regulam as consequências não-intencionais desses atores. É nesta esfera sistêmica que atua a razão instrumental.

do conhecimento só pode ser definitivamente realizada na forma de uma reconstrução da história da espécie” (Ibidem. P. 77), anunciando o objetivo posterior de sua filosofia, a saber, a reconstrução do materialismo histórico.

A compreensão da sociedade através do trabalho social só é possível através de uma teoria cognitiva que possa explicar a conjuntura transcendental do trabalho. Para Habermas, Marx não desenvolve de forma clara esses fundamentos na sua filosofia, adotando-os de Hegel. Além disso, para o autor, não é desejável assumir pressupostos transcendentais requeridos numa teoria social fundamentada na autoconstituição da espécie através do trabalho. O trabalho precisa ser abandonado em favor de uma ideia de uma outra práxis. Os indicativos de um desenvolvimento frutífero de uma ideia de práxis estariam, para Habermas, no pragmatismo, sobretudo de Pierce.

O momento kantiano no conceito de uma síntese mediante trabalho social pode ser desenvolvido por uma teoria cognitiva de cunho instrumental. Ela teria que explicar a conjuntura transcendental dos processos de trabalho, pois somente nesta a organização da experiência e a objetividade do conhecimento tornam-se possíveis sob o ponto de vista da disponibilidade técnica da natureza. Em Marx encontram-se relativamente poucas indicações metodológicas neste sentido; elas foram desenvolvidas primeiramente no pragmatismo, em especial por Pierce e por Dewey. (Ibidem. P.54)

O pragmatismo de Pierce afasta-se do positivismo, pois se coloca diante de uma certa familiaridade com a filosofia, posição esta que o positivismo em nome da teoria das ciências refutou. “Pierce entende ciência a partir do horizonte da pesquisa metódica, e por pesquisa ele compreende um processo-de-vida” (HABERMAS, 1982. P113). Com esse conceito de ciência e de pesquisa se produz uma nova perspectiva de conceber a formação do conhecimento. Essa nossa concepção será crucial para Habermas. Com Pierce, Habermas encontra uma retomada da filosofia de Kant, sem os compromissos com a filosofia transcendental e com uma razão centrada no sujeito. Essa vertente da filosofia da práxis – o pragmatismo – é adotado por Habermas como a possibilidade de saída do cientificismo endossado pelo marxismo sem, com isso, abandonar uma ideia de filosofia que reivindica uma inserção empírica – que no caso de Habermas se faz através de uma inserção histórica.

CAPÍTULO 2. A RECONSTRUÇÃO DO MATERIALISMO HISTÓRICO

2.1 Evolução social como fundamento para uma teoria crítica da sociedade

Habermas é claramente herdeiro do “neo-marxismo” desenvolvido pela primeira geração da teoria crítica. Partindo do cenário delineado por Horkheimer em seu ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, em que define o objetivo central da teoria crítica inspirada nos objetivos centrais da filosofia de Marx – em contraposição ao modelo de teoria tradicional cujos objetivos centrais estariam representados pela filosofia de Descartes. Em consonância com a teórica crítica clássica – na direção apontada por Horkheimer –, Habermas adota de Marx a ideia de que as demandas da filosofia devem ser definidas através da negação da filosofia como filosofia – no seu sentido clássico assimilada num sentido puramente teórico. A filosofia desses autores se realizam justamente através dessa superação.

Como demonstram as discussões anteriormente apresentadas, a apropriação do marxismo por Habermas é sobretudo uma apropriação crítica. O teor dessa crítica muda ao longo de sua obra; partindo de um momento inicial em que sua leitura crítica do marxismo aparece mais negativa, até *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, em que a crítica do marxismo apresenta resultados positivos na filosofia de Habermas. Em um primeiro momento, no texto *Entre Ciência e Filosofia: Marxismo como crítica* (de 1963), Habermas apresenta o marxismo como uma teoria obsoleta em relação ao estado da sociedade capitalista atual – chamada por ele de “capitalismo tardio” –, e ineficiente também como fundamento teórico para uma teoria crítica da sociedade. Em *Conhecimento e Interesse* (de 1968) – em meio a um debate de cunho mais epistemológico –, o marxismo aparece como parte da crítica a pretensão cientificista das ciências. Habermas quer apontar o marxismo com sendo a porta de entrada de uma atitude positivista para a teoria da sociedade e as ciências sociais. Também em 1968, Habermas apresenta, em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, a partir de uma leitura dos escritos de Iena de Hegel, uma distinção inicial entre trabalho e interação, localizando padrões distintos para a reprodução material da sociedade e para a interação social. Essa distinção servirá de base para a constituição da teoria social de Habermas. Com intenção de desenvolver uma teoria da sociedade a partir de novos fundamentos (abrindo mão do marxismo da teoria crítica da primeira geração),

Habermas em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* (de 1978) quer delinear, com base em sua crítica à ideia de práxis do marxismo e, com isso, abrindo mão da razão histórica marxista-hegeliana que serviu de base para a teoria crítica da primeira geração. Habermas pretende delinear uma teoria da evolução social crítica do marxismo que sirva de base para uma teoria da sociedade.

O projeto de crítica ao marxismo se confunde em Habermas com sua reformulação do projeto da teoria crítica e o percurso da crítica ao marxismo é também o percurso da reformulação da teoria crítica. Ao atacar a formulação marxista de uma razão histórica, bem como a ideia de práxis do autor, Habermas ataca também as bases teóricas da teoria crítica. A teoria crítica que Habermas quer sustentar se apresenta como, por um lado, a adoção de aspectos da teoria crítica da primeira geração e a introdução de novos elementos. Habermas quer oferecer uma alternativa ao método dialético utilizado pela teoria crítica da primeira geração. A teoria crítica não deixaria de se nutrir da forma hegeliano-marxista de dialética e, com isso, seria afetada por suas debilidades. De forma paradoxal, essas formas dialéticas estariam ainda comprometidas com a dialética das forças produtivas e relações de produção ao mesmo tempo que apontam para a reversão desse processo. Disso surge uma dialética negativa que seria capaz somente de indicar as razões do fracasso da própria dialética.

A pretensão de teoria social crítica de Habermas contempla basicamente quatro pontos fundamentais:

Teoria social é empírica sem ser redutível a ciência empírico-analítica; ela é filosófica mas no sentido de crítica e não de filosofia primeira; ela é história sem ser historicista; ela é prática, não no sentido de possuir um potencial tecnológico, mas no sentido de ser orientada para o esclarecimento e emancipação²¹. (MCCARTHY, 1978, P. 126)

Ao debruçar-se sobre a questão da evolução social Habermas tem finalidade de propor a construção de uma filosofia da história empírica com intenção prática – no sentido de uma orientação para a emancipação. Esse projeto está relacionado à construção de uma teoria social crítica fundada sobre novas bases. Portanto, os dois últimos pontos acima descritos por McCarthy são os que na teoria da evolução social encontram sua maior relevância.

²¹ Social theory is empirical without being reducible to empirical-analytic Science; it is philosophical but in the sense of critique and not of first philosophy; it is historical without being historicist; and it is practical, not in the sense of possessing a technological potential but in the sense of being oriented to enlightenment and emancipation.

Antes de *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* Habermas já sinalizava interesse na formulação de uma teoria genética. No prefácio de *Crise de Legitimação do Capitalismo tardio* (1973) Habermas menciona a vinculação de uma teoria da evolução social como a teoria social. No referido prefácio, Habermas inicia o texto com a afirmação de que as teorias marxistas encontram-se obsoletas, conduzindo a dificuldades na sua aplicação nas teorias sociais; “A aplicação da teoria marxista das crises à modificada realidade do capitalismo avançado, conduz a dificuldades” (HABERMAS, 2002, P.10). Habermas define por objetivo do seu livro alcançar uma nova formulação para a teoria social, em termos de uma nova teoria da crise. Como parte dessa tentativa, Habermas ressalta importância de uma teoria da evolução social que para ele ainda se encontra ainda por ser desenvolvida: “O caráter programático da parte primeira deste livro torna claro que uma teoria da evolução social, embora precise ser o fundamento da teoria social, está ainda para ser desenvolvida até mesmo em parte” (Ibidem P.10). Essa teoria da evolução social servirá de fundamento para a teoria da sociedade cujo desenvolvimento já se encontrava esboçado em obras anteriores de Habermas. O empreendimento da construção de uma teoria da evolução social que seja crítica ao marxismo – considerado por ele como obsoleto – já parece preeminente em *Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio* (de 1973), desembocando em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*.

É no capítulo 3 da primeira parte de *Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio* que Habermas delinea a tentativa de fornecer sua análise do capitalismo tardio e sua dinâmica de crise o fundamento histórico mencionado no prólogo. Habermas se propõe a caracterizar as mudanças estruturais da sociedade através de uma teoria da evolução social. Assim, procura certificar-se da mudança social tendo por pano de fundo um sentido genético, ou seja, considerando a sociedade não como um dado, um objeto estático, mas sim sob o viés dinâmico da transformação social. Nesses termos, a mudança estrutural de uma sociedade é direcionada pelo que Habermas chama de ‘princípio de organização social’. O princípio de organização social é o marco teórico sob o qual se observa a mudança estrutural da sociedade, aferindo níveis de desenvolvimento do conjunto do sistema social que encontra-se passível de alteração. Nas palavras do autor nos seguintes trechos ele define o que se entende por princípio de organização social e qual seu papel;

O princípio de organização social determina se, e apenas assim, (a) como o sistema e integração social podem ser diferenciados funcionalmente; (b) quando os perigos para a integração do sistema podem resultar em perigos para a integração social, isto é, crises, e (c) de modo os problemas de condução são transformados em perigos para a identidade, isto é, que tipo de crise predomina. (Ibidem. P..37)

O ‘princípio de organização social’ diz respeito ao quadro institucional dos sistemas sociais – a caracterização desse quadro, possibilidade de mudança e de crise. É através do exame de sistemas sociais que se inicia o desenvolvimento de uma teoria da evolução social para Habermas. Portanto, a teoria da evolução social de Habermas deverá estar fundamentada numa dimensão prática, limiar da ação comunicativa e da manutenção das estruturas normativas. Segundo Clodomiro José Bannwart Junior, o conceito de princípio de organização social é delineado de forma abstrata em *Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio* e ganha forma mais clara posteriormente no conceito fenomenológico de mundo da vida (Lebenswelt)²².

A partir do que é apresentado em *Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio* fica claro que, para Habermas, fornecer um diagnóstico da sociedade contemporânea – como pretende uma teoria social crítica – implica em recorrer a uma teoria genética que possa fornecer o parâmetro teórico para compreender o estágio de “evolução” de determinada sociedade. Somente através de uma teoria desse tipo é possível definir sob quais aspectos a sociedade deverá ser avaliada para, a partir daí, oferecer um diagnóstico sobre suas condições atuais e, conseqüentemente, um prognóstico sobre as possibilidades de emancipação inscritas nesse contexto social. Apesar de sugerir inicialmente a necessidade de uma teoria genética em *Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*, é só em *Para Reconstrução do materialismo Histórico* que Habermas se deterá em formular uma teoria desse tipo.

Já na introdução Habermas preocupa-se em delinear qual a intenção central que une a compilação de artigos que compõem o livro. Esses trabalhos escritos em momentos diferentes tem em comum a intenção descrita nas palavras de Habermas: “Trata-se de diversas tentativas de encaminhar a elaboração de uma formulação teórica que entendo como reconstrução do materialismo histórico” (HABERMAS, 2002, P.10). As tentativas de oferecer uma reconstrução da filosofia marxista da história está em consonância com a formulação incipiente de uma teoria do agir comunicativo, que se

²² BANWART, Clodomiro José. Teoria crítica da sociedade e evolução social. In: Habermas e a reconstrução. Orgs: NOBRE, Marcos. REPA, Luiz. P. 55-98. São Paulo: Editora Papirus, 2012.

esboça de forma inicial nesse período. Dessas investigações deriva o texto *Que significa “pragmática universal”?* (1976). Posteriormente Habermas se dedica mais fortemente ao desenvolvimento de uma teoria do agir comunicativo que tem sua formulação mais definitiva em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo*, do início dos anos 80. Essa formulação inicial da teoria do agir comunicativo consistiria na contribuição que Habermas pretende dar à teoria da evolução social proposta pelo marxismo. Esta teoria representaria a reformulação – em relação ao materialismo histórico – dos fundamentos normativos para uma teoria da história. Na introdução do livro Habermas escreve que a sua teoria da comunicação estaria destinada a resolver problemas de natureza filosófica referentes aos fundamentos das ciências sociais. Como dito, para o autor há um vínculo claro entre os fundamentos das ciências sociais e uma teoria da evolução social; sua teoria da comunicação proporcionaria essa ligação, na medida em que oferece um fundamento genético no interior das relações interpessoais.

A reconstrução do materialismo histórico de Habermas desenvolve-se através de duas vias teóricas complementares: por um lado o desenvolvimento inicial de uma teoria do agir comunicativo e, por outro, o desenvolvimento de uma teoria da evolução social. Segundo Luiz Repa, esse procedimento reconstrutivo pode ser definido através de dois sentidos de “reconstrução”, a saber, “horizontal” e “vertical”. A primeira se refere a reconstrução da lógica do conceito e a segunda à lógica da evolução. Enquanto a reconstrução horizontal se ocupa em aclarar os conceitos subjacentes aos sistemas de regras antropologicamente fundamentais – como a fala, a lógica e a interação comunicativa –, a reconstrução vertical se ocupa dos processos de aprendizagem sob condições empíricas que constituem as competências que a reconstrução horizontal busca explicar. Assim, enquanto por um lado Habermas quer se ocupar dos expedientes teóricos da filosofia a partir do exame dos conceitos – realizado em sua teoria do agir comunicativo – ele, ao mesmo tempo, também quer considerar essas definições teóricas sob um fundo genético e empírico, identificando-as através de uma lógica da evolução. As reconstruções horizontal e vertical são processos interdependentes. Enquanto através da reconstrução vertical delimitam-se as condições empíricas sob uma ótica genética para o conceito, a investigação do conceito, através da reconstrução horizontal, oferece o objeto a ser considerado de forma genética e os princípios teóricos que orientam a reconstrução horizontal. As duas formas de reconstrução remetem uma à outra de forma circular.

Em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, Habermas quer ocupar-se justamente da reconstrução vertical. Essa reconstrução está apoiada no desenvolvimento de uma teoria do agir comunicativo – reconstrução horizontal – que, como diz o autor, além da contribuição teórica de oferecer um novo fundamento para as ciências sociais, teria também um vínculo com questões relativas a uma teoria da evolução social. Em outras palavras, reconstruir o materialismo histórico consiste em esclarecer as bases genéticas da teoria do agir comunicativo. Como dito, essa investigação sobre uma teoria genética se dará sob as bases da teoria crítica da sociedade e da separação entre duas esferas de racionalidade e ação – esboçada inicialmente em *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*. Sob o viés dessa separação, Habermas considera que a história segundo a filosofia marxista se desenvolve sobretudo através do trabalho – ou seja, segundo o viés da razão instrumental e da ação instrumental. Habermas reivindicará mais proeminência da ação comunicativa e fará sua análise pesar fortemente para a esfera da interação. Ao invés de localizar os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes na dimensão do agir instrumental (ou seja, das forças produtivas), Habermas quer localizar os processos de aprendizagem também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação. Nesses âmbitos têm lugar processos de aprendizagem que traduzem formas cada vez mais maduras de interação social, novas relações de produção e o emprego de novas forças produtivas. Por esse viés, como escreve o autor, é possível tratar de estruturas de racionalidade que encontram expressão nas imagens de mundo, nas ideias morais e nas formações de identidade.

O papel crucial das relações interpessoais para o desenvolvimento das sociedades se demonstrará, para Habermas, através de uma relação entre desenvolvimento individual e desenvolvimento da sociedade – chamada por Habermas de homologias ontofilogenéticas²³ – que em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* será delineado sob as bases das psicologias cognitivas. Vale notar que essa relação entre indivíduo e sociedade já aparecia anteriormente na filosofia de Habermas. Em *Conhecimento e Interesse* Habermas fundamenta a teoria da sociedade através da psicanálise de Freud. No procedimento metodológico psicanalítico o psicanalista, na situação analítica, tornaria explícito o que foi esquecido pelo paciente a partir dos

²³ Por “homologias ontofilogenéticas” entende-se a relação entre ontogênese, a formação do sujeito, e a filogênese, a formação da espécie.

fragmentos de memória oferecidos pelo paciente, sonhos, textos fragmentados, criando hipóteses. O processo se dá através da combinação da rememoração do paciente e das hipóteses do psicanalista. Se bem sucedido, esse processo deve desencadear uma autorreflexão no paciente de modo que ele reorganize sua autocompreensão²⁴. Habermas quer adotar para a teoria social crítica esse procedimento essencialmente dialógico capaz de liberar um processo autorreflexivo sobre formas de dominação e ideologias vigentes. Essa compreensão da teoria social crítica revela que Habermas mesmo antes de construir uma teoria da evolução social já concebia seu diagnóstico da sociedade através dos atores sociais. É pelo viés da história e das transformações da razão que Habermas apreende a sociedade. Habermas tende a interpretar o desenvolvimento social via desenvolvimento individual, primeiro através da psicanálise de Freud e posteriormente em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* através da psicologia cognitiva de Piaget.

Em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* Habermas quer relacionar os estudos das psicologias cognitivas com a teoria social – sobretudo a teoria de Piaget. Como dito, a evolução social refere-se ao quadro institucional das sociedades, ou seja, refere-se ao “progresso” nas estruturas jurídico-normativas, a partir da liberação de um possível potencial de racionalidade inerente a essas estruturas. Assim, por analisar a sociedade através das mudanças nas estruturas normativas, é preciso que Habermas apoie sua teoria social em um processo de aprendizagem cumulativo norteado em certa direção. Habermas sustentará uma relação intrínseca entre evolução social e processos de aprendizagem.

O caminho para conceber uma teoria evolutiva da sociedade direcionada para o quadro institucional das sociedades, conseqüentemente, para a esfera da interação interpessoal, faz-se para Habermas, através de uma teoria da sociedade calcada em processos de aprendizagem – social e pessoal. Através de homologias entre a ontogênese e a filogênese, Habermas pretende delinear o “desenvolvimento” das sociedades em paralelo com o desenvolvimento do indivíduo – recorrendo agora ao estruturalismo genético de Piaget. Desse modo, Habermas põe em prática a separação entre as duas esferas de ação/razionalidade operada por ele inicialmente em *Técnica e*

²⁴ Para compreensão mais detalhada do referido processo recorrer ao último capítulo de *Conhecimento e Interesse* de Habermas.

Ciência como 'Ideologia' bem como a crítica ao marxismo e a ênfase na esfera da ação e da racionalidade técnica.

2.2. Reconstrução dos conceitos fundamentais do Materialismo Histórico

Habermas organiza sua discussão sobre o materialismo histórico em torno de dois conceitos básicos advindos da teoria marxista, a saber, 'trabalho social' e 'história do gênero'. Desses conceitos desdobram-se dois grandes temas, a relação entre superestrutura e base e a dialética entre forças produtivas e relações de produção. Procedendo desse modo, Habermas pretende expor sua compreensão desses conceitos fundamentais teoria marxiana – considerando que a leitura da tradição marxiana não é elementar e que foi interpretada de maneira diversa ao longo da história da filosofia. A sua consideração crítica desses pontos centrais permitirá ao autor localizar as dificuldades, consideradas por ele, na teoria do materialismo histórico e assim propor soluções e novos caminhos para a teoria. Uma estratégia de leitura que claramente condiz com o objetivo fixado por Habermas quando definiu o sentido de sua "reconstrução", a de desmontar a teoria do materialismo histórico e reconstruí-la de modo que possa atingir melhor o objetivo por ela fixado de construir uma teoria da evolução social eficiente.

a. Trabalho social

A definição de trabalho social é crucial para o marxismo. Dessa definição decorre os conceitos centrais da filosofia marxista. Como anteriormente mencionado, o conceito de trabalho social é definido por "a forma específica pela qual os homens, diferente dos animais, reproduzem suas vidas" (HABERMAS, 1993. P.112). A partir do trabalho o homem modifica a natureza exterior e produz sua vida material. Essa relação é mediada pelas regras do agir instrumental. As ações instrumentais dos indivíduos estão direcionadas para os propósitos da produção. Assim, Marx trata sob o título de produção por um lado a relação entre homem e natureza em seu aspecto individual e, por outro, a cooperação entre indivíduos e a produção da vida em sociedade, considerando por esse viés as relações sociais. Na medida em que, através do trabalho, a produção e as relações sociais são consideradas de forma conjunta, decorre que, para Marx, uma determinada organização do trabalho implicaria uma determinada forma

social. Desse modo, diz-se que “um modo de produção ou um estágio industrial determinado liga-se sempre a um modo de cooperação ou a um estágio social determinado; e que esse modo de cooperação é, também ele, uma ‘força produtiva’” (Ibidem. P.113). Por forças produtivas Marx entende a organização social da força de trabalho bem como as técnicas de produção. As relações de produção representam as instituições e mecanismos sociais que determinam o acesso aos meios de produção que vai do controle da força de trabalho até a distribuição da riqueza socialmente produzida. Dessa relação entre forças produtivas e estágio social resulta que a história do gênero deve sempre ser tratada indissociavelmente com a história das forças produtivas. Um modo de produção é definido a partir das relações sociais de produção que caracterizam um determinado estágio das forças produtivas. Por isso, para o materialismo histórico, a história do gênero pode ser pensada como a sucessão de modos de produção que originam diferentes formas de organização social, tendo o trabalho social a função de conceito condutor a partir do qual se faz possível compreender a história.

Interessa a Habermas analisar se conceito de trabalho social acima exposto é suficientemente caracterizante para servir de direcionamento para a compreensão da história do gênero – como propõe o marxismo. Habermas responde a essa questão recorrendo aos estudos da nova antropologia²⁵ sobre o desenvolvimento dos primatas aos humanos. Habermas considera que a concepção de trabalho social assumida pelo marxismo e sua concepção materialista de história têm por consequência uma formulação antropológica sobre a formação do homem. Através dessa pesquisa Habermas quer aclarar essas bases antropológicas recorrendo a nova antropologia e evidenciar em que medida a evolução do homem se dá guiada pelas regras do agir instrumental, e em que medida dependem do agir comunicativo.

Habermas conclui que o que distingue o homo sapiens de primatas menos evoluídos não é os processos de trabalho, mas as relações familiares. Na escala evolutiva, os hominídeos de distinguiam dos macacos antropoides pelo fato de se orientarem para uma reprodução social através do trabalho, construindo uma economia. Segundo Habermas, os estudos antropológicos relatam que esses hominídeos constituiriam um primeiro modo de produção, o da caça em cooperação, orientado por

²⁵ Habermas se refere aos estudos de B. Rensch e suas contribuições teóricas para a síntese evolutiva moderna. Bem como os estudos do linguista Ch. F. Hockett sobre a emergência e estrutura da comunicação linguística humana.

uma divisão sexual do trabalho – homens ocupam-se da caça e proteção do grupo, e mulheres pela coleta de frutos e cuidado das crianças.

O conceito marxiano de trabalho social é adequado para delimitar a passagem da forma de vida dos primatas em relação a dos homínídeos. A passagem para o estado de *homo sapiens* só é possível quando a economia de caça é complementada por uma estrutura social familiar. Em linhas gerais, segundo Habermas, o modo de produção da caça social gerou um problema sistêmico que foi resolvido com a “familiarização” do homem. Os dois sistemas parciais – sociedades masculinas da horda caçadora e mulheres e crianças ligados a coleta de plantas – se encontravam separados. Dessa separação fundada sobre a divisão do trabalho social nasce a necessidade de integração entre os dois sistemas parciais. Essa integração se torna possível através de um sistema de parentesco fundado na exogamia. Isso equivaleria a substituição do sistema social animal de *status* por um sistema de normas sociais que pressupõe linguagem.

Habermas considera que a implicação disso em relação aos conceitos básicos do materialismo histórico são as seguintes²⁶: (I) o conceito de trabalho social é fundamental pois a conquista evolutiva da organização social do trabalho é anterior ao desenvolvimento da comunicação linguística e formação de um sistema social de papéis (II) porém, só é possível caracterizar a forma de vida humana se relacionarmos o conceito de trabalho ao princípio familiar de organização. (III) Não é possível reduzir as regras de agir comunicativo a regras de agir instrumental (IV) produção e socialização são de igual importância para a reprodução do gênero. É fundamental a estrutura familiar da sociedade que é responsável por ambos os elementos, a integração com a natureza externa e integração social.

Dessa análise Habermas extrai estruturas cognitivas gerais fundamentais que se fixam como condições básicas para a evolução social. Essas estruturas nasceram na medida em que foi convertido em condições de comunicação linguística o potencial motivacional dos macacos antropóides. Essas estruturas seriam análogas as que se dispõem hoje, segundo Habermas, em uma criança entre quatro e sete anos de idade que é quando se tornam capazes de articular reciprocamente suas capacidades cognitivas, linguísticas e interativas. Essas estruturas fundamentais descreveriam o “espaço lógico

²⁶ HABERMAS, 1993. P.118

no qual podem se realizar formações estruturais mais abrangentes” (Ibidem. P.121). Ou seja, para Habermas, a partir dessa pesquisa antropológica é possível inferir quais são as estruturas cognitivas fundamentais especificamente humanas que podem servir de parâmetro para inferir a formação posterior de estruturas mais abrangentes.

b. História do gênero

Partindo dessa análise do trabalho social, Habermas considera que a chave para a reconstrução da história do gênero – sob a perspectiva do materialismo histórico – está no conceito de modo de produção. Através do trabalho social os homens criam ao mesmo tempo suas relações materiais de vida e suas relações sociais, conformando um certo tipo de sociedade – configurada por um modo de produção – e o processo histórico que transforma o sujeito e a sociedade em seu devir. A história seria a sucessão dos modos de produção que, ordenados segundo uma lógica de desenvolvimento, torna reconhecível a direção da evolução social.

Habermas analisa a noção de modo de produção através da relação entre forças produtivas e relações de produção. Segundo o autor, as forças produtivas são a força de trabalho ativa, o saber tecnicamente valorizável empregado em técnicas produtivas e o saber organizativo empregado para coordenar de forma eficiente a produção através da mobilização, qualificação e organização da força de trabalho. Em suma, as forças produtivas determinam o grau de dominação possível dos processos naturais. As relações de produção, por outro lado, são as instituições ou mecanismos sociais que determinam de que forma as forças de trabalho se unem com os meios de produção disponíveis em um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. Além disso, como escreve Habermas, o modo como é regulamentado o acesso aos meios de produção e de que forma é controlada a força de trabalho decide também a distribuição e riqueza socialmente produzida. Assim, as relações de produção expressam a organização social na medida em que determinam a distribuição de oportunidades e de poderes numa sociedade.

É do pressuposto de que as relações de produção e as forças produtivas não variam independentemente é que se fundamenta a concepção marxista de história. Segundo Habermas para o marxismo as relações de produção e as forças produtivas formam estruturas que:

a) se correspondem reciprocamente ; b) produzem somente um número finito de graus de desenvolvimento estruturalmente análogos; de modo que: c) o resultado é uma série de modos de produção que devem ser ordenados segundo uma lógica de desenvolvimento (“o moinho manual gera uma sociedade de senhores feudais; o moinho a vapor, uma sociedade de capitalistas industriais”). (Ibidem. P. 120)

Nesse trecho Habermas parece referir-se a versão ortodoxa do marxismo que define o curso da história a partir de cinco (ou seis) modos de produção ordenados segundo o grau de desenvolvimento. Segundo essa versão “dogmática” a história é considerada a partir de um desenvolvimento linear, necessário e contínuo. Nas palavras de Habermas, nessa versão do materialismo histórico a história é considerada sob o prisma do desenvolvimento único de um macro-sujeito na história. Para Habermas essa versão apresenta diversas fraquezas e tende ao positivismo.

Porém, apesar de apontar criticar essa forma “dogmática”, Habermas considera que a versão da filosofia da história apresentada por Marx – desenvolvida de forma preliminar sobretudo em suas obras de juventude – não partilharia problemas apresentados por essa versão ortodoxa. Apesar de situar o desenvolvimento da história nas condições materiais, Marx não teria dado a sua teoria o status de ciência. Habermas parece querer resgatar o marxismo das distorções positivistas cometidas pela sua versão dogmática, recuperando o potencial crítico da teoria. Como argumenta Agazzi no seguinte trecho, Habermas apresentaria uma versão fraca para o materialismo histórico:

Uma das maiores inovações introduzidas por Habermas está no fato que a sua reconstrução culmina em um primeiro esboço de uma teoria da evolução social que não representa, porém, uma tentativa de reanimar o tão criticado evolucionismo científico-positivista. Não se propõe, de fato, a reconstruir as formas históricas sucessivamente dadas, por uma espécie de necessidade natural da sociedade humana no curso de seu desenvolvimento, mas sim de analisar a estrutura de formações sociais diferenciadas e apenas logicamente sucessivas com base nos princípios de organização sobre os quais se baseiam.²⁷ (AGAZZI, 1987. P. 185)

Para Agazzi, essa versão “fraca” tem a vantagem de não imputar ao desenvolvimento social uma lógica necessária intrínseca, o que dispensa o autor da afirmação de linearidade e necessidade para a história. Em seu texto, Habermas tem o cuidado de distinguir dois aspectos centrais envolvidos no conceito de “evolução

²⁷ Um delle innovazioni maggiori introdotte da Habermas sta nel fatto che la sua ricostruzione culmina in un primo abbozzo di una ‘teoria dell’evoluzione’ sociale che non rappresenta però un tentativo di rianimare il tanto criticato evolucionismo scientifico-positivista. Non si propone infatti di ricostruire le forme storiche successivamente assunte, per una sorta di necessita naturale, dalla società umana nel corso del suo sviluppo, bensì di analizzare la struttura di formazioni sociali differenziate e solo logicamente successive in base ai principi di organizzazione sui quali esse si imperniano. (AGAZZI, 1987, p. 185)

social”, são eles: a lógica do desenvolvimento e a dinâmica do desenvolvimento. Por um lado estaria o “modelo racionalmente reconstruível de uma hierarquia de estruturas empíricas cada vez mais abrangente” e por outro “os processos em que se desenvolvem os substratos empíricos” (Ibidem. P.121). Assim, apesar de Habermas oferecer uma lógica do desenvolvimento linear e ascendente, não decorre defender a unilinearidade nem necessidade do cumprimento dessa lógica na dinâmica empírica das sociedades. Para Habermas, a evolução das sociedades depende de “condições contingentes de contorno e de processos de aprendizado empiricamente investigáveis” (Habermas 121), ou seja, nada garante que se alcançarão novas formações estruturais nem mesmo que haverá desenvolvimento ininterrupto além disso, é possível também que aconteçam regressões na evolução das sociedades. Para Habermas, a tarefa de explicar em termos genéticos num sentido evolutivo e linear difere do estudo das estruturas concretas das sociedades atingidas em cada nível dado pois, para ele, a variação na estrutura concreta da sociedade é complexa e contingente e se dá por variáveis distintas da lógica linear de desenvolvimento de uma teoria da evolução social.

Em sua versão para a filosofia da história, Habermas rejeita aspectos da teoria marxista “dogmática” como unilateralidade, necessidade, continuidade e irreversibilidade da história. Porém, em um ponto a teoria da evolução social de Habermas concorda com a teoria marxista, a saber, ambas requerem uma leitura teológica da história. Como abordamos anteriormente, Habermas quer propor uma teoria da evolução social que sirva como base para uma teoria da sociedade. O autor acredita ser necessário apontar sob qual marco teórico – chamado por Habermas de ‘princípio de organização social’ – se observa a mudança estrutural de determinada sociedade e assim aferir níveis de desenvolvimento do conjunto do sistema social. Segundo essa ideia, problemas sistêmicos desencadeiam processos sociais de aprendizado. A teoria da evolução social de Habermas consiste justamente em descrever retrospectivamente a lógica de desenvolvimento desses processos de aprendizado social. Porém, enquanto para o marxismo – e também para Marx, segundo Habermas – a história se desenvolve através de um macro-sujeito na história, para Habermas, a história deve ser pensada não como o desenvolvimento de um sujeito genérico, mas através da evolução das sociedades a partir da adoção de estruturas sociais cada vez mais abrangentes. Como escreve Habermas, “os portadores da evolução são, ao contrário, a sociedade e os sujeitos de ação a ela integrados. E é possível detectar a

presença da evolução nas estruturas que são substituídas por estruturas cada vez mais abrangentes” (Ibidem. P.120).

Assim, Habermas está de acordo com a tradição marxista ao observar a história através de um princípio condutor e de níveis de desenvolvimento das sociedades. Para McCarthy, o termo “evolução” – utilizada por Habermas – sugere a concepção de processo cumulativo cuja direção pode ser percebida. Assim, mesmo que a teoria da evolução social de Habermas não suponha um processo necessário e irreversível como a do marxismo dogmático, qualquer tipo de ordenação hierárquica parece propor um critério de progresso histórico. Assim, a história para Habermas continua sendo considerada sob o ponto de vista universal e racionalmente ordenado em níveis de evolução social. Considerando aqui ‘evolução’ num sentido fraco – em comparação com o marxismo –, como a realização de uma sequência ordenada de possibilidades estruturais. Quando fala em evolução Habermas entende por “processos cumulativos nos quais se torna reconhecível uma direção” (Habermas 122), sem com isso supor – como supõe o materialismo histórico – uma teologia imanente à história. Como sintetiza Outhwait no seguinte trecho;

O argumento de Habermas está organizado em torno de dois pontos básicos: primeiro, que o desenvolvimento da sociedade pode ser representada ou reconstruída como um processo de aprendizado social; segundo que o materialismo histórico é, ou pode ser, reconstruído como a melhor teoria disponível desse processo. O primeiro ponto se propõe justificar uma teoria da evolução social, o segundo um materialismo histórico. (OUTHWAIT, 2009. P. 57) ²⁸

Podemos descrever a pretensão de Habermas com relação a reconstrução do materialismo histórico como a tentativa de compor uma teoria da evolução social a partir da teoria materialista da história do marxismo, sem abandonar o sentido materialista para a história, mas descrevendo-a a sob o sentido de um processo de aprendizado social.

c. Relação Superestrutura e Base

²⁸ Habermas’s arguments are organized around two basic claims: first, that the development of human society can be represented or reconstructed as a learning processes; second, that historical materialism is, or can be reconstructed as, the best available theory of this process. The first claim pruprts to justify a theory of social evolution, the second a historical materialism one.

Habermas considera que o teorema da superestrutura uma suposição fundamental do materialismo histórico. Ela decorre da formulação dos dois conceitos centrais de “trabalho social” e “história do gênero”. Habermas define o que é o teorema da superestrutura recorrendo ao texto de Marx “Para a crítica da economia política”. Segundo o autor, o teorema da superestrutura considera que o modo de produção da vida material condiciona o processo, político e espiritual da vida. Os homens, ao fazerem parte de uma sociedade, fazem também parte de relações produção determinadas e independentes de sua vontade. Essas relações correspondem ao grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais e definem a estrutura econômica da sociedade sobre a qual se eleva a superestrutura jurídica e política e uma forma social determinada. Nas palavras de Marx “ não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”.

Para Habermas, a partir desse teorema Marx põe em evidência a preponderância do trabalho social para compreensão da práxis humana, bem como revela a relevância crucial das condições materiais, expressas na estrutura econômica, em relação aos outros sistemas parciais da sociedade. As forças produtivas e as relações de produção, de acordo com o modo de produção, constituem uma estrutura econômica pela qual são definidas as outras esferas sociais. Marx supõe uma dependência causal entre economia e os outros sistemas parciais da sociedade. Habermas observa que o teorema da superestrutura permeia as formulações marxistas de forma diversa, desde o próprio Marx. Nas formulações mais materialista como a de Engels e sobretudo de Plekhânov observa-se uma interpretação economicista do teorema segundo a qual a sociedade se articula segundo sistemas parciais hierarquicamente ordenáveis na sucessão do âmbito econômico, político-administrativo e âmbito social e do cultural. Os hegel-marxistas, por outro lado, como Adorno e Luckács assimilam o teorema da superestrutura assume o sentido de uma “dependência concêntrica” de todos os fenômenos sociais em relação a estrutura econômica, nas palavras de Habermas, a estrutura econômica é concebida dialeticamente como a essência que alcança existência nos fenômenos observáveis. Em ambas formulações o teorema da superestrutura não é questionado, é somente interpretado de forma diversa. Assim, para o marxismo, escreve Habermas, “essa tese afirma que os sistemas parciais inferiores limitam e definem estruturalmente os sistemas parciais superiores” (HABERMAS,1993. P.124), ou seja,

em um sentido geral, o sistema econômico determina as possibilidades de desenvolvimento dos outros sistemas parciais.

Em contraponto a essas interpretações de Marx (especialmente as economicistas), Habermas considera que do contexto em que Marx coloca seu teorema resulta que a dependência da superestrutura com relação a base referia-se não a uma constituição ontológica de qualquer sociedade, mas ao papel de direção que a estrutura econômica assume na evolução social²⁹. Habermas argumenta que a relação segundo a qual “base” equipara-se necessariamente à estrutura econômica somente é válida somente na sociedade capitalista. Nas sociedades primitivas se faz pelo sistema de parentesco, nas sociedades das grandes civilizações pelos sistemas de poder, haja visto que as relações de produção só assumem forma de econômica quando, no capitalismo, o mercado passa a ter função de orientar as relações de classe. Habermas quer mostrar que as relações de produção – cujo conjunto representa a base – podem relacionar-se com diferentes instituições em diferentes tipos de sociedade. Por representar esse elemento crucial na estrutura social, o conceito de base tem papel importante para explicação do mecanismo de crise e de emergência de novas formas de interação social. Segundo Habermas, os problemas sistêmicos que surgem no âmbito da base de uma sociedade não podem ser resolvidos sem que novos elementos evolutivos sejam introduzidos.

d. Dialética entre forças produtivas e relações de produção

Desse modo, Habermas considera que para o marxismo a crise em um sistema social surge a partir de problemas no âmbito da base da sociedade. Para Habermas, “Marx introduz o conceito de base para determinar um âmbito de problemas que deve ser levado em conta por uma explicação de novos elementos evolutivos” (Ibidem. P.124). Segundo Habermas, Marx explica o mecanismo de crise da sociedade capitalista e o processo de superação da mesma da seguinte forma: Em um dado momento do desenvolvimento as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes – com as relações de propriedade no interior das quais tais forças haviam se desenvolvido. Isso representa um entrave no desenvolvimento das forças produtivas e emerge um momento de crise. Com a mudança da base econômica, toda estrutura é rapidamente abalada. Habermas afirma que a dialética entre forças produtivas e relações de produção foi entendido de forma

²⁹ Habermas apoia-se em considerações de Karl Kautsky em *A Concepção Materialista da História* para sustentar a referida interpretação do teorema da superestrutura.

tecnicista. Nessa leitura as técnicas de produção determinam não só as formas de organização da força de trabalho (as forças produtivas), mas, através da organização social do trabalho, definem também as relações de produção. Para Habermas, essa leitura apoia-se em modelos instrumentalistas de ação.

Para Habermas, o teorema não explica a realização de novas formas de interação social. A leitura que Habermas o teorema deve ser interpretado a partir da separação entre o terreno do agir comunicativo e o terreno do agir instrumental – imanente à cooperação social. Desse modo, se considera os seguintes aspectos:

a) Há um mecanismo endógeno de aprendizagem que assegura um crescimento espontâneo do saber técnico e organizativamente valorizável e sua reconversão em forças produtivas; b) um modo de produção só está em condições de equilíbrio quando subsistem correspondências estruturais entre o estágio de desenvolvimento das forças produtivas e as relações de produção; c) a explicitação das forças produtivas, que tem causas endógenas, gera incompatibilidades estruturais entre essas duas ordens; e d) essas incompatibilidades provocam desequilíbrios no modo de produção e devem levar a uma subversão das relações de produção existentes. (Ibidem. P.126)

Para Habermas, o mecanismo de desenvolvimento com ajuda do qual se pode explicar os novos elementos evolutivos é um saber de tipo prático-moral, e não um saber tecnicamente valorizável traduzido e implementado em regras de agir instrumental. As forças produtivas, para Habermas, propiciam a criação problemas sistêmicos que, por sua vez, abrem caminho para a subversão das relações de produção e a mudança do modo de produção. Porém, decerto não é a partir das forças produtivas que emergem novas relações de produção. Ou seja, Habermas concorda com o marxismo que considera que emerge um estado de revolução na medida em que se apresenta entraves na base da sociedade (no caso do capitalismo, na economia) mas, não considera que da mudança da estrutura econômica emergem novas formas de integração social. Essa mudança no modo de interação social não pode estar submetida as regras de agir instrumental, devem estar ligadas a um saber prático-moral. O marxismo dá uma resposta descritiva a pergunta sobre o que impulsiona a mudança social; ela se realizaria através de conflitos sociais (que numa sociedade classista, são analisados como luta de classes). Porém, para Habermas, as condições prático-morais capaz de sustentar os movimentos sociais que pressionam no sentido de uma transformação social não emergem fruto uma contradição material nas relações sociais. Assim, escreve Habermas, Marx diz no Manifesto Comunista que “O progresso da indústria coloca no

lugar do isolamento do operário, sua associação revolucionária”³⁰, para Habermas, por outro lado, o progresso da indústria produziria somente uma nova organização de trabalho e não necessariamente uma associação revolucionária.

2.3 O aprendizado como sentido para a evolução social – homologias ontofilogenéticas

Com uma teoria da evolução social Habermas quer deslocar o foco, para ele dado pelo marxismo, do saber técnico organizativo para uma ênfase no plano sócio-moral como preponderante para o desenvolvimento social. Tal mudança é consequência da separação promovida por Habermas entre ação instrumental e ação comunicativa. Como anteriormente exposto neste texto, em linhas bastante gerais, a crítica de Habermas ao marxismo concentra-se sobretudo no conceito de trabalho de Marx que compreenderia a práxis humana nos termos de ação instrumental. Essa assimilação da ação como ação instrumental teria aproximado o marxismo de um cientificismo e aberto as portas da filosofia para o positivismo. O marxismo ao desenvolver uma filosofia da história teria incorrido no mesmo erro, a saber, caracterizar a história como sucessão de modos de produção, ou seja, sob o viés da ação instrumental.

O trabalho social é um conceito base para compreensão do materialismo histórico. As relações de produção, de modificação do ambiente estão intimamente ligadas à organização e produção da vida em sociedade. Assim, uma determinada organização do trabalho implicaria numa determinada forma social, na medida em que a produção e as relações entre homens estão imbricadas umas nas outras. Desse modo diz-se que “um modo de produção ou um estágio industrial determinado liga-se sempre a um modo de cooperação ou a um estágio social determinado; e esse modo de cooperação é, também ele, uma ‘força produtiva’” (Ibidem. P.113). As forças produtivas consistem na organização social da força de trabalho bem como nas técnicas e equipamentos de produção. As relações de produção representam as instituições e mecanismos sociais que determinam o acesso aos meios de produção que vai do controle da força de trabalho até a distribuição da riqueza socialmente produzida. Dessa relação entre forças produtivas e estágio social resulta que a “história do gênero” deve sempre ser tratada indissociavelmente com a história das forças produtivas. Um modo

³⁰ Ibidem. P. 127

de produção, é definido a partir das relações sociais de produção que caracterizam um determinado estágio das forças produtivas. Por isso, para o materialismo histórico, a “história do gênero” pode ser pensada como a sucessão de modos de produção que originam diferentes formas de organização social, tendo o trabalho social a função de conceito condutor a partir do qual se faz possível compreender o devir da história.

Habermas quer deslocar a ênfase do trabalho como produtor da mudança de um sistema social, para a interação comunicativa. Através das relações intersubjetivas se produziria o crescimento do saber prático-moral responsável pela solução de problemas sistêmicos que levam à passagem de uma forma de integração social para outra. É nessa mudança de foco que se expressa mais claramente a influência da teoria do agir comunicativo sobre a reconstrução do materialismo histórico.

Habermas sinaliza na introdução de *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, que para fundamentar essa compreensão de história baseada no plano sócio-moral, é preciso investigar conceitos de desenvolvimento do Eu e da evolução das imagens do mundo, bem como das identidades do Eu e do grupo. Essa investigação se torna crucial porque, para Habermas, as estruturas de personalidade e de capacidade de linguagem e ação seriam constitutivas dos sistemas de sociedade pois, para o autor, “a reprodução da sociedade e a socialização de seus membros são dois aspectos do mesmo processo” (Ibidem. P. 15). É preciso delinear um conceito de identidade do eu que ofereça a possibilidade de relação com identidade de grupo e a formação das sociedades, ou seja, que possibilite uma homologia entre ontogênese e filogênese. Habermas define identidade do Eu da seguinte forma:

O conceito de identidade do Eu não tem evidentemente um sentido apenas descritivo. Ele indica uma organização simbólica do Eu, que, por um lado, reclama para si exemplaridade universal, sendo situada nas estruturas dos processos formativos em geral e tornando possíveis soluções ótimas para os problemas da ação, os quais reaparecem invariavelmente nas diversas culturas; e, por outro lado, uma organização autônoma do Eu não se instaura absolutamente de modo regular, quase como um resultado de processos naturais de amadurecimento, mas termina por ser, na maioria dos casos, um objetivo não alcançado. (Ibidem. P.50)

É importante notar que o tema da formação da identidade do Eu e sua relação com a formação das sociedades é um tema antigo para a teoria social. No texto *Desenvolvimento da Moral e Identidade do Eu*, Habermas escreve que seu interesse neste tem origem na sua relação com a teoria crítica e as pesquisas empreendidas pela

chamada Escola de Frankfurt³¹. Como escreve o autor, o conceito de identidade do Eu sempre esteve implícito nas pesquisas da Teoria Crítica como, por exemplo, nos trabalhos de Horkheimer sobre a autoridade e a família, na pesquisa de Adorno sobre os mecanismos de formação do preconceito na personalidade autoritária, e nos trabalhos de Marcuse sobre a estrutura das pulsões e a sociedade. Sob a influência do idealismo alemão e da psicanálise, esses autores tendiam a integrar conceitos psicológicos com conceitos socioeconômicos, supondo uma interdependência entre ambos. Para eles, a perspectiva de uma sociedade emancipada seria interdependente da de um eu emancipado. Mesmo quando enfraqueciam o conceito de eu autônomo a partir de uma crítica à psicanálise (como fizeram Adorno e Marcuse), esses autores não abandonaram essa relação; do enfraquecimento do eu autônomo decorria um pessimismo sobre a possibilidade de uma sociedade emancipada. Para Habermas, pesar dessa relação entre identidade do eu e identidade social estar sempre implícita na teoria crítica, esses autores não expõem diretamente os conteúdos normativos desses conceitos fundamentais, além de não explicitarem a natureza dessa interdependência. Habermas quer preencher essa lacuna observada na teoria crítica à luz da teoria sociológica da ação definida pelo interacionismo simbólico, da psicologia cognitiva do desenvolvimento e da psicologia analítica do Eu, tornar explícito o conteúdo do conceito de identidade do Eu, sua formação e sua relação com os processos sociais. Como sinaliza Habermas na seguinte passagem em que expõe a natureza do seu interesse na formulação de uma ideia de identidade do Eu:

Gostaria agora de tentar formular esse conceito dialético da identidade do Eu com os meios bem mais grosseiros da teoria sociológica da ação e sem temor de cair na falsa positividade: em suma, de modo a que o conteúdo normativo não mais dissimulado possa ser assumido em teorias empíricas, e de modo que a reconstrução proposta de tal conteúdo torne-se acessível à verificação indireta. (Ibidem. P.52)

Como dito na sessão anterior, a dimensão considerada por Habermas na formulação de uma teoria da evolução social – bem como de uma teoria social crítica – é o quadro institucional das sociedades. Esse quadro é o lócus das relações interpessoais e de núcleos institucionais como a família, o Estado e o direito. No entanto, na formulação de sua teoria da evolução social, Habermas não se deterá na análise direta

³¹ Segundo as palavras de Habermas, a demanda para a reflexão em torno do tema sobre o desenvolvimento moral e a identidade do Eu aparece para o autor a partir do desenvolvimento de pesquisas empíricas sobre os potenciais de conflito e de apatia dos jovens realizado pelo Instituto de Pesquisa Social.

desses núcleos institucionais. Apesar de serem partes componentes do escopo de pesquisa para sua teoria social, a investigação dessas instituições parece inviável para Habermas nessa época, resolve fundamentar sua teoria social em uma teoria da evolução direcionada à esfera do aprendizado social.

Para Habermas, a teoria social crítica deve fundamentar sua investigação a partir da compreensão de estruturas de racionalidade expressas em imagens de mundo, ideias morais e na formação da identidade. Essas estruturas estariam materializadas em instituições do direito e da moral e nos juízos morais e ações dos indivíduos. A observação das características normativas dessas estruturas oferecerá a teoria social um fundamento baseado na interação social com intuições gerais empiricamente verificáveis através da reconstrução. Apoiado nas pesquisas já existentes das psicologias cognitivas, Habermas quer se valer dos ganhos já alcançados nessas áreas do conhecimento para a teoria social.

Para compreender os processos da ontogênese Habermas utiliza a psicologia cognitiva – sobretudo Jean Piaget – e os estágios de desenvolvimento do eu. O desenvolvimento das estruturas do eu – expresso nas capacidades de consciência, linguagem e ação – se dá em analogia ao desenvolvimento de imagens do mundo. O Eu se desenvolve através da delimitação do Eu subjetivo a partir da distinção com relação à objetividade da natureza externa perceptível, à normatividade da sociedade e à intersubjetividade da linguagem. O progressivo desenvolvimento das estruturas do Eu ocorre através do progressivo descentramento das imagens de mundo.

Segundo a psicologia cognitiva, o desenvolvimento do Eu se dá a partir de quatro estágios principais, descritos aqui de maneira breve: a) o simbiótico b) o egocêntrico c) o sociocêntrico-objetivista e d) o universalista. O primeiro estágio – simbiótico – corresponde aos primeiros anos de vida da criança em que ela não consegue distinguir claramente entre sujeito e objeto. A criança não pode nem mesmo perceber seu corpo físico como limitado; há uma simbiose entre a criança e o ambiente de tal forma que não é possível falar em subjetividade. No segundo estágio – egocêntrico –, a criança já consegue fazer alguma distinção entre o Eu e ambiente. Essa distinção é ainda inicial, de modo que a criança, apesar de perceber um mundo objetivo, não o compreende como um mundo social. Por isso, a criança pensa e age com base em uma perspectiva ligada ao próprio corpo, não consegue perceber situações para além do

seu ponto de vista e apresenta manifestações de egocentrismo cognitivo e moral. É a fase sensorial pré-operativa de Piaget. No terceiro estágio – sociocêntrico-objetivista – a criança inicia a fase das operações concretas e torna-se mais claro um sistema de delimitação do Eu. Ela toma consciência do caráter perspectivista do seu ponto de vista e aprende a distinguir a sua subjetividade da natureza externa. Nas palavras de Habermas, “a criança agora diferencia entre coisas e eventos perceptíveis e manipuláveis, por um lado, e sujeitos compreensíveis de ação e suas expressões externas, por outro; e não confunde mais os sinais linguísticos com o referente e com o significado do símbolo” (Ibidem. P.17). Só no quarto estágio, já na juventude, é que é possível pensar de modo universalista. O indivíduo, libertando-se do dogmatismo anterior, formula hipóteses, questiona a tradição. O Eu torna-se um Eu reflexivo.

Para Habermas, dados esses níveis de formação do Eu, da psicologia cognitiva, o desenvolvimento do Eu se dá, de maneira geral, através de um processo de delimitação da natureza interna com relação a natureza exterior e, como parte desse movimento, possibilita a adoção de uma visão de mundo cada vez mais universal. Para Habermas, esse processo observado no desenvolvimento do Eu tem dinâmica similar ao processo de desenvolvimento da sociedade. Da mesma forma como para o sujeito, as sociedades desenvolveram-se na medida em que programaram em sua cultura valores cada vez mais universais. Assim, Habermas quer sustentar que existem homologias entre o desenvolvimento da identidade do Eu e da identidade do grupo. Essas homologias apresentam-se através de uma relação entre estruturas da intersubjetividade produzidas linguisticamente, que são constitutivas das ‘instituições e nas orientações especializadas na manutenção da intersubjetividade do acordo, ameaçada por conflitos de ação, ou seja, na moral e no direito” (Ibidem. P.14).

A psicologia cognitiva do desenvolvimento documentou, no caso da ontogênese, modelos ou esquemas pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de soluções de problemas. Os mesmos modelos se repetem na evolução social das ideias morais e jurídicas. Os modelos ontogenéticos foram certamente melhor analisados e verificados do que os seus correspondentes social-evolutivos. Todavia, não pode surpreender o fato de que, na história do gênero, encontrem-se estruturas homólogas de consciência, se considerarmos que a intersubjetividade (linguisticamente produzida) do acordo assinala que, em tal história, verificou-se a inovação que tornou inicialmente possível o plano da aprendizagem sócio-cultural. Nesse plano, a reprodução da sociedade e a socialização dos seus membros são dois aspectos do mesmo processo, ambos dependentes das mesmas estruturas. (Ibidem. P. 15)

Porém, é preciso notar que ao relacionar o desenvolvimento das sociedades com o desenvolvimento do Eu, Habermas não quer sustentar uma ideia de evolução pautada no desenvolvimento ascendente de um sujeito genérico na história – como para a teoria da história marxista. Nas palavras do autor;

O materialismo histórico não precisa assumir como pressuposto um sujeito genérico em relação ao qual a evolução se realize. Portadores da evolução são, ao contrário, a sociedade e os sujeitos de ação a ela integrados. E é possível detectar a presença da evolução nas estruturas que são substituídas – conforme um modelo racionalmente reconstruível – por estruturas cada vez mais abrangentes. (Ibidem. P.120)

Habermas não pretende assimilar o desenvolvimento das sociedades ao desenvolvimento de uma subjetividade abstrata. Quando evoca o desenvolvimento do Eu, não interessa ao autor localizar os estágios de desenvolvimento de uma subjetividade que isoladamente passa por estágios de evolução. Habermas pretende ir além dos expedientes de um Eu epistêmico – requerido nas psicologias cognitivas, como na de Piaget – apontando para um Eu prático sempre em processo de interação. A partir do desenvolvimento das estruturas do Eu se constrói a identidade pessoal através do agir comunicativo na medida em que o sujeito identifica a si mesmo dentro de uma comunidade de sujeitos que reconhecem tal identificação mutuamente.

Na identidade do Eu se expressa a relação paradoxal pela qual o Eu, como pessoa em geral, é igual a todas as outras pessoas, ao passo que – enquanto indivíduo – é diverso de todos os demais indivíduos. Por isso, a identidade do Eu se configura na capacidade que tem o adulto de construir, em situações conflituosas, novas identidades, harmonizando-as com identidades anteriores agora superadas, com a finalidade de organizar – numa biografia peculiar – a si mesmo e às próprias interações, sob a direção de princípios e modos de procedimentos universais. (Ibidem. P.70)

Esse processo de identificação entre a formação de um Eu individual e interação social explica a relação entre identidade pessoal e coletiva. Na mesma medida que a identidade pessoal se forma em relação intersubjetiva, os grupos sociais oferecem referências essenciais para a identidade de seus membros que vão além de suas perspectivas bibliográficas e não dependem de escolha pessoal. Tanto sociedade como personalidade se constituem intersubjetivamente e são o próprio tecido da ação comunicativa.

Da mesma forma, não interessa a Habermas desenvolver uma teoria evolutiva com caráter científico que ofereça uma linha progressiva de evolução ascendente segundo níveis assinalados. Habermas quer justamente fugir da objetividade dos modelos evolucionistas do marxismo que conceberia a história como uma sucessão

necessária de modos de produção ordenados numa lógica ascendente de desenvolvimento como das teorias da evolução da Segunda Internacional como, por exemplo, em Kautsky e no *Diamat* (materialismo dialético soviético). Esse objetivismo histórico é fruto do cientificismo decorrente da ênfase do marxismo na categoria do trabalho como norteadora da evolução social.

Acerca desse modelo de teoria da evolução social, Habermas concentra-se muito mais em apresentar considerações gerais sobre sua estrutura do que expor exemplificações factuais que a comprovem. Para Bannwart, torna-se problemático afirmar uma homologia entre ontogênese e filogênese pelo que ele chama de um déficit empírico no plano institucional na teoria de Habermas. Para o autor, torna-se um problema para Habermas identificar os princípios universalistas – propostos como parte do desenvolvimento do Eu – nas instituições. Se a identidade pessoal se forma em consonância com a identidade da sociedade, seria necessária a existência de uma sociedade concreta que seguisse os parâmetros normativos pós-convencionais. A dificuldade em apontar uma sociedade com características pós-convencionais em escala universal conduz a um paradoxo. Além disso, nas sociedades modernas a identidade não integra de forma simultânea a relação entre indivíduo e sociedade. Nessas sociedades a identidade coletiva não se apresenta na forma de tradições fortes sustentadas pela unidade de imagens de mundo. A psicologia cognitiva deveria oferecer a chave para Habermas compreender a ontogênese, mas, o autor deixa lacunas ao tentar estabelecer homologias entre a ontogênese a partir da psicologia cognitiva e a filogênese.

Da mesma forma, para Outhwaite, a teoria genética proposta por Habermas, apesar de se pretender fundamentada numa dimensão prática, parece esvaziada de um paralelo com a realidade prática. A esquematização da história proposta por Habermas fundada em estruturas formais de consciência, pensa a dinâmica de mudanças sociais da história considerando que problemas sistêmicos em sociedades dão origem a novos processos de aprendizado que possibilitam o surgimento de diferentes organizações sociais. A lógica da história estaria numa reconstrução retrospectiva da lógica desses processos de aprendizado. Porém, para Outhwaite, os processos concretos de aprendizado social dos movimentos sociais e de outros atores sociais que são os portadores empíricos do desenvolvimento moral não respondem à

problemas sistêmicos, mas à experiência empírica, como a injustiça social, por exemplo. Nas palavras de Outhwaite;

Embora Habermas tenha direcionado seus esforços teóricos de modo que sua teoria da evolução se ligue com a historiografia convencional, e ocasionalmente ofereça exemplos de possíveis conexões substantivas, não há muita história em sua reconstrução. Mais preocupantemente, essa abordagem parece implicar uma atitude oportunista do passado histórico e da experiência e a percepção dos atores históricos, coletando esse material de modo a isolar as estruturas formais da consciência e ação para que estejam de acordo com um modelo sequencial. Habermas equivoca-se em estabelecer um modelo de sistema evolutivo de aprendizagem social em relação entre um modelo de evolucionário sequencial de aprendizado social e o problemas concretos sobre os quais movimentos sociais e outros atores sociais são "os portadores empíricos dos avanços no entendimento moral e prático", que respondem não a problemas sistêmicos, mas à experiência, nomeadamente as de injustiça. Habermas corre perigo de negligenciar os processos reais de aprendizagem da história em um salto no estilo hegeliano para o nível de abstração que explica muito menos do que se pretende.³² (OUTHWAITE, 1994. P.63)

Habermas acabará promovendo uma abstração das condições empíricas da história, descrevendo-a em termos de um sistema baseado na interação comunicativa, que parece distante dos sujeitos concretos e da história empírica. Posteriormente Habermas deixa de lado esse projeto ambicioso de construir uma teoria da evolução social a partir das psicologias cognitivas. Desse proj O projeto fica o legado importante, passa a filosofia posterior de Habermas, de uma ideia de aprendizado social que servirá de base para a composição de sua teoria do agir comunicativo.

³² Although, he (Habermas) has addressed in theoretical terms the way in which his evolutionary theory links up with conventional historiography, and occasionally provided examples of possible substantive connections, there is not so far much history in the reconstruction. More worryingly, such an approach seems to entail an opportunistic attitude to the historical past and to the experiences and perceptions of historical actors, gutting this material in order to isolate the formal structures of consciousness and action to be assigned to a sequential model. Habermas equivocates between an evolutionary system model of societal learning in relation to system problems and more concrete account in which social movements, and other social actors are 'the empirical bearers of advances in moral and practical understanding', responding not to system problems but to experiences, notably of injustice. Habermas is in danger of neglecting the real learning processes in history in a Hegelian jump to the level of abstraction which explain less rather than more. (OUTHWAITE, 1994. P.63)

CAPÍTULO 3: PRAGMATISMO E TEORIA CRÍTICA

A crítica ao marxismo desenvolvida por Habermas em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* é resultado da crítica ao positivismo feita pelo autor em seu livro anterior *Conhecimento e Interesse*. As críticas ao marxismo delineadas pelo autor em textos anteriores (como *Entre ciência e filosofia: o marxismo como crítica*, entre outros) resultam na necessidade de reformular pressupostos fundamentais da teoria crítica para que não repitam as dificuldades por ele encontradas no marxismo. O problema crucial é o risco do positivismo implícito no materialismo do marxismo. Em *Conhecimento e Interesse* Habermas delinea as origens desse positivismo na teoria do conhecimento ao mesmo tempo que expõe sua ideia de conhecimento que está sempre ligado a interesses. Nesse livro Habermas apresenta uma leitura do pragmatismo de Peirce que, para o autor, apresenta elementos importantes que possibilitam à filosofia libertar-se do positivismo. Assim, Habermas quer eliminar a pretensão cientificista de um positivismo e manter um nexos entre teoria e prática. O elemento crucial é livrar a teoria do conhecimento da ideia de que a o conhecimento descreve a realidade e pôr a linguagem como mediadora do conhecimento do mundo objetivo. Em entrevista a Aboulafia³³ Habermas afirma que os pontos fortes do pragmatismo são a combinação de falibilismo com anti-ceticismo, e uma abordagem naturalista sobre a mente humana e a cultura, que impossibilita a emergência de qualquer cientificismo³⁴. Com Peirce, Habermas vê na comunicação e na linguagem a chave para escapar de uma teoria do conhecimento correspondentista.

Em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* Habermas Habermas põe essa intuição – sobre a comunicação e a linguagem como saída para uma teoria do conhecimento positivista – em relação a teoria da história endossada pelo marxismo, a saber, a concepção materialista da história. Para Habermas, uma teoria crítica precisa estar fundada numa teoria da evolução social para, dessa forma, ser capaz de oferecer diagnósticos e prognósticos da sociedade devidamente fundamentados. Até então a teoria crítica assumia como pressuposto uma ideia hegel-marxista de história que carregava todas as dificuldades elencadas pelo autor no marxismo. Em *Para*

³³ Mitchell Aboulafia é organizador do livro *Habermas and Pragmatism* (2002) que reúne textos de comentadores sobre o pragmatismo de Habermas. Nesse livro foi publicada uma entrevista com Habermas sobre a sua relação com o pragmatismo.

³⁴ “The combination of fallibilidm with anti-skepticism and a naturalista approach to the human mind and its culture thats refuses to yield to any kind of scientism” (HABERMAS,. P. 228).

Reconstrução do Materialismo Histórico, Habermas se propõe apresentar uma nova teoria da evolução social como fundamento da teoria crítica. Habermas posteriormente abandona esse projeto mas, as intuições sobre o marxismo e a reformulação das bases conceituais da teoria crítica através de um tipo de pragmatismo continuam como parte crucial de sua filosofia.

Após apresentar as críticas ao marxismo apresentadas por Habermas em *Para Reconstrução do Materialismo Histórico*, retorna-se a Conhecimento e Interesse para delinear a leitura de Habermas do pragmatismo de Peirce e de que forma a filosofia do autor possibilita uma saída do positivismo, bem como as críticas de Habermas e os limites da filosofia de Peirce para o autor.

3.1 O positivismo e a crise da crítica do conhecimento

O positivismo, para Habermas, teria posto fim a teoria do conhecimento e, em seu lugar, instalado uma teoria das ciências. A questão sobre as condições do conhecimento possível, desenvolvida pela filosofia de Kant, é deixada de lado. O conhecimento define-se pelas realizações da ciência (cuja eficiência as põe no patamar de fato inquestionável) e o questionamento sobre as condições de um conhecimento possível perde o sentido. Assim, a teoria das ciências, com o positivismo, se resume somente a definição da metodologia do procedimento investigatório das ciências.

Essa substituição (da teoria do conhecimento pela teoria das ciências) se expressa no abandono do sujeito cognoscente como referência para compreensão do conhecimento, transferindo a atenção para a análise direta das ciências disponíveis e seus resultados empíricos. Segundo Habermas, o sujeito do conhecimento em Kant, Hegel e Marx, era entendido como consciência, Eu, espírito. Com o positivismo, os feitos dos sujeitos do conhecimento científico ficam legados à psicologia; à teoria da ciência cabe aclarar a metodologia da pesquisa científica, suas regras e procedimentos. Desse ponto de vista, os sujeitos que põem essa metodologia em prática não são objeto de interesse de uma teoria da ciência desse tipo. Habermas considera que essa concepção de ciência parte da premissa ingênua de que o conhecimento descreve a realidade. A ciência é considerada exata e a metodologia de pesquisa está assentada sobre as bases da lógica formal e da matemática. Elas são pressupostos das ciências empíricas, de modo que seus fundamentos não são postos em questão, mas serão somente utilizadas no método científico. Assim, a ciência encontra-se imersa em uma

ilusão de objetividade, “Em lugar do questionamento transcendental acerca do conhecimento surge a questão positiva acerca do sentido dos “fatos”; sua conexão é descrita por meio de enunciados teóricos” (HABERMAS, 1987. P.91). Para Habermas, essa tendência da teoria do conhecimento reduzir-se a teoria das ciências iniciada por Marx e concretizada pelo positivismo de Mach e Comte vai se reverter somente com o pragmatismo de Peirce. Como escreve Habermas no trecho a seguir, Peirce retoma uma autorreflexão das ciências num sentido kantiano porém o faz sem abrir mão da objetividade do conhecimento, tão valiosa para o positivismo, em nome de uma reflexão transcendental.

O objetivismo que dá à ciência a ilusão de um em-si de fatos estruturados por leis, encobrendo assim o precedente ato-de-constituição destes fatos, não mais pode ser eficientemente superado de fora, a partir da posição de uma teoria do conhecimento reabilitada mas, única e exclusivamente, por uma metodologia que transcenda seus próprios limites. Raciocínios preliminares para uma tal auto-reflexão das ciências encontram-se em Ch. S. Peirce. (Ibidem. P. 91/92)

A filosofia de Peirce ofereceu a Habermas as bases teóricas para a formulação de uma teoria do conhecimento que retorna a filosofia de Kant — reformulada em novos termos. Ao mesmo tempo, a filosofia de Peirce tem um viés naturalista através do tratamento evolucionista – sob influência de Darwin. Esse evolucionismo de Peirce possibilitou a Habermas conectar a sua teoria crítica da sociedade com um modelo evolucionista que, posteriormente, aliado a psicologia do desenvolvimento de Jean Piaget, tomará forma de uma teoria da evolução social.

Em entrevista a Aboulafia, Habermas – apresentando algumas considerações autobiográficas – afirma que entrou em contato pela primeira vez com o pragmatismo através da filosofia de Peirce. Para ele, a abordagem naturalista do autor, assim como a concepção evolucionista de cultura e da mente, lhe pareceram encaixar muito bem com o materialismo histórico de Marx e Engels³⁵. No início dos anos 60 em *Conhecimento e Interesse* Habermas dedica dois capítulos a filosofia de Peirce e ao pragmatismo, esse texto é escrito antes da formulação da teoria do agir comunicativo – quando o autor assume mais claramente a influência pragmatista. Em *Conhecimento e Interesse*, Habermas compõe uma discussão sobre as origens do positivismo na filosofia e a possível saída para uma filosofia crítica livrar-se dessa tendência. Nesse quadro, o

³⁵ “This naturalista approach to an evolutionary conception of mind and culture appeared to fit with the Historical Materialismo f Marx and Engels, whose small paperbacks I read at about the same time.” (Habermas, Postscript P.225)

pragmatismo aparece como alternativa ao marxismo – fundamento crucial da teoria crítica desde suas origens –, que é tratado no livro por Habermas como aquele que inicia o movimento rumo ao positivismo na filosofia.

3.2 O pragmatismo de Peirce: entre positivismo e idealismo

Para Habermas, já ao definir o objetivo da pesquisa da metodologia, Peirce se diferencia do positivismo. Para Peirce, a metodologia científica deve esclarecer “a lógica do método com ajuda do qual nos apossamos das teorias científicas” (HABERMAS, 110) e não, como supunha o positivismo, aclarar a construção lógica das teorias científicas. É preciso notar que Peirce retoma a ênfase no sujeito cognoscente como referencial teórico para teoria do conhecimento – transferida pelo positivismo para a ciência, seus métodos e resultados. Desse modo, Peirce retoma uma dimensão autorreflexiva para a filosofia da ciência.

Peirce investigará de que modo se estrutura o raciocínio considerado científico, expondo de que modo se estrutura o método para se obter tal conhecimento. Assim, como escreve Habermas, para Peirce, “dizemos que as informações tão-somente têm caráter científico – e apenas nesse caso – quando é possível conseguir um consenso duradouro e isento de coação acerca de sua validade; esse consenso não é, na verdade, definitivo mas tem em vista uma concordância definitiva” (HABERMAS, p.110). A forma como Peirce apreende o sentido da experiência do progresso científico, para Habermas, parece inovador e tem importância crucial. Daí Habermas extrai um conceito fundamental: a ideia de consenso alcançada através de um acordo – contingente e não coagido – de uma comunidade de investigadores. Essa ideia apropriada por Habermas é resultado dos desdobramentos dos conceitos de "realidade" e "verdade" para Peirce.

A Realidade para Peirce é constituída pelos fatos dos quais o conhecimento pode adquirir uma concepção conclusiva, ou seja, aquilo que através do conhecimento científico se dispõe como verdade. Proposições verdadeiras, para Peirce, são aquelas que através do método científico é possível conseguir um consenso duradouro em uma comunidade irrestrita de investigadores. Esse consenso não precisa ser definitivo, mas têm como finalidade (como um telos) a formação de um acordo definitivo. A realidade é constituída por esse conhecimento cumulativo estabelecido através do progresso científico. Assim, o real, por um lado, não é definido por uma

realidade objetiva e independe que o conhecimento somente descreve. Por outro lado, o real é independente da vontade do sujeito na medida em que não se volta para as realizações de uma consciência transcendental, mas através de um processo investigatório de uma comunidade dos pesquisadores ilimitada e do consenso sobre seus resultados alcançado através da comunicação. Habermas quer salientar que o conceito de realidade de Peirce não recai em um idealismo que considera o conhecimento como fruto da cognição de um sujeito pensante genérico, e, por outro lado, também não desemboca em um materialismo segundo o qual a realidade é objetiva e pode ser completamente acessada pelo conhecimento científico. Nas palavras do autor;

Realidade é um conceito transcendental; porém a constituição dos objetos de uma experiência possível não está fixada pela compleição categorial de uma consciência transcendental, mas por um mecanismo próprio ao processo investigatório no sentido de um processo cumulativo e auto-regulado de aprendizagem. (Ibidem. P. 114)

No pragmatismo de Peirce a noção de realidade (intimamente ligada à noção de verdade) não depende de uma correspondência direta do pensamento com um objeto externo. Essa correspondência fica mediada pela linguagem, pensada sob a forma de um discurso público exercido em um debate sem coação numa comunidade ideal. O pragmatismo de Peirce refuta a premissa ingênua de que o conhecimento descreve a realidade. Essa correspondência estaria baseada numa ilusão objetivista que é a base de toda teoria do conhecimento representacionista, segundo Habermas. Peirce vai além, para o autor o conhecimento é um processo-de-vida. A análise lógica (que supõe a pesquisa) não é definida de forma transcendental, mas pelo de um sujeito que sustenta o processo investigatório numa comunidade de investigadores que se comunicam entre si. O conhecimento é processo prático. Para Outhwaite, o conceito de vida tem papel crucial na virada proporcionada pelo pragmatismo de Peirce na teoria do conhecimento tradicional. Segundo o autor, “para Peirce, o incrível sucesso das ciências modernas está fundamentado na vida concreta dos homens que estão trabalhando para encontrar a verdade” (OUTHWAIT, 2009. P. 29)³⁶.

Peirce tem por suposto a ideia de um progresso indefinido do conhecimento. Esse progresso é próprio das ciências que, através de um método ordenado, tendem a um progresso cumulativo. O método científico nos dá a certeza de

³⁶ “For Peirce, the wonderful sucesso of the modern Science is grounded in the concrete life ofr the men who are working to find out the truth”

que qualquer questão posta, desde que investigada de forma exaustiva, tende a encontrar uma solução definitiva. Segundo Peirce, a longo prazo a opinião humana tende a verdade, que é sua forma definitiva. Para o autor, basta dar a um homem informações suficientes acerca de uma questão e, ao ocupar-se exaustivamente dela, chegará a determinada conclusão que será a mesma que todos os outros chegarão em condições suficientemente favoráveis. É o método científico que garante essa progressão sistemática do conhecimento. A progressão do conhecimento significa uma “dilatação” da realidade, como escreve Habermas: “Por estarmos convencidos do fato de haver progresso científico o que se passa deve processar-se da seguinte maneira: âmbito dos domínios da realidade, sobre os quais adquirimos informações verdadeiras, dilatou-se em proporção direta com o progresso da pesquisa” (HABERMAS, 1987. P. 111).

Segundo Habermas, na tentativa de aclarar a lógica do progresso científico, Peirce não leva em consideração o progresso cognitivo em si, ele vai além e, de forma mais abrangente, a autor compreende o processo de aprendizagem da espécie humana, coletivo e dirigido na forma de pesquisa organizada. Fica assim exposto um caráter ‘evolucionista’ na filosofia de Peirce. O progresso evolutivo das espécies antevisto por Darwin é apreendido por Peirce na ideia de uma inteligência humana em contínua evolução. O processo científico, realidade e verdade são conceitos temporais; a cognição deve ser vista sob um ponto de vista histórico. O progresso da ciência aponta para um progresso histórico da humanidade. Além de uma tendência ao historicismo, Peirce supõe também um certo naturalismo ao considerar o desenvolvimento cognitivo da espécie é um processo ilimitado de contínua evolução e adaptação.

Essa tendência para o historicismo – aliada a um naturalismo – de Peirce é aproveitada por Habermas que propõe uma teoria da evolução social como elemento crucial para uma teoria crítica. Habermas, assim como Peirce, têm por suposto um desenvolvimento indefinido da espécie que não poderia deixar de “aprender” a cada nova situação empírica posta. E ainda mais, os dois autores veem no progresso do conhecimento e no desenvolvimento da racionalidade humana um genuíno processo evolutivo e histórico de aprendizado da espécie.

Habermas assimila da tradição hegel-marxista a preocupação em compreender o homem como um ser histórico, Habermas, na reconstrução do materialismo histórico, quer produzir uma noção de historicismo que vá além da epistemologia – a que se restringiu Peirce – e ganhe um caráter sociológico e histórico,

na figura de uma teoria da evolução social. Porém Habermas pretende atualizar o materialismo marxista que, para ele, desemboca no positivismo, através do evolucionismo e naturalismo não cientificista do pragmatismo de Peirce. Habermas quer considerar que Peirce, ao propor uma ideia de evolução da espécie, não recai nos mesmos erros do materialismo marxista. Peirce não reduz a práxis ao seu sentido instrumental (como o marxismo), o autor se volta para dimensão semântica da construção do conhecimento, propondo um entrelaçamento entre mente e mundo.

Peirce's style of analysis was more up to date and hence more appropriate for a defense of the internal relations between forms of knowledge and types of action, as opposed to the limited view of the logical empiricists and their focus on the semantic dimension. For Peirce, reason and understanding were from the start embodied in the research activities of a community of investigators. We perceived Peirce's pragmatism approach as a promise to save Kantian insights in a detranscendentalized yet analytical vein. That promise also pertained, for me more than for Apel, to reconciliation between Kant and Darwin, between a transcendental and an evolutionary perspective. My studies of Schelling's philosophy of nature, and the reception of Marx, made me open towards a "soft", non-scientific naturalism. (HABERMAS IN: ABOULAFIA, 2002. P.227)

Segundo Habermas, Peirce, ao oferecer seu conceito lógico-semântico de realidade, combate igualmente o fundamento do pensamento empirista e racionalista, ao mesmo tempo em que guarda elementos das duas correntes. Peirce considera que não dispomos de uma faculdade intuitiva que nos permita um acesso imediato tanto a intuições racionais como a dados da percepção sensível. Assim, o autor chega à conclusão de que não pode haver nenhum conhecimento que não seja mediatizado por um conhecimento precedente. Como escrever Habermas, “o conceito de realidade que Peirce deduz de seu conceito metodológico de verdade proíbe qualquer pensamento de algo que seja, por força da evidência, uma realidade última não mediatizada” (HABERMAS, 1987. P.117). Ou seja, o conhecimento é discursivo em todos os seus níveis. É ilusória a pretensão (tanto do empirismo como do racionalismo) considerar um acesso imediato à realidade via percepção sensível ou verdades superiores. Para Peirce, formamos conhecimento a partir de cadeias de raciocínios. O início e o fim dessa cadeia não podem ser percebidos claramente. Cada proposição está fundamentada em outras proposições, não havendo uma proposição fundamental que faça o papel de princípio, nem elementos últimos imunes de novas interpretações. Trata-se de uma cadeia de proposições em renovação constante; antigas crenças são postas em causa e substituídas por novas crenças, num processo constante de renovação.

Esse processo de inferência que compõe a lógica da pesquisa científica, para Peirce, é composta por três formas de inferência. As formas de inferência vão além do processo dedutivo de extrair sentenças de outras sentenças, estas supõem a criação de conteúdo qualitativamente novo e com validade factual; expõem em por meio de representação simbólica conteúdos da experiência. Ou seja, seguem regras da síntese. São três as formas de inferência, a saber, a dedução, indução e abdução. Com a dedução se elabora consequências a partir de hipóteses. Essas hipóteses são aplicadas a casos individuais e assim deduz-se prognósticos acerca de acontecimentos que devem necessariamente ocorrer. Pela indução se confere se as previsões podem ser corroboradas e em que grau de probabilidade. A indução é a forma lógica do processo de pesquisa propriamente dito pois se dedica a verificar a verdade factual das hipóteses. A abdução é o processo de formação de uma hipótese explicativa. Para Peirce, esse é o único processo lógico que introduz novas hipóteses; a indução somente determina um valor e a dedução desenvolve consequências de uma hipótese pura. Somente a indução e a abdução são relevantes para a pesquisa científica pois é por meio delas que informações da experiência tornam-se conhecimento novo.

Assim, o conhecimento se faz por meio de inferências que possibilitam o surgimento de novos conhecimentos. Esse conhecimento se faz por meio da linguagem e não existem fatos não interpretados. Cada base experimental está mediatizada por interpretações que já indicam conclusões que, por mais simples que sejam, estão ligadas a uma cadeia de proposições. Esse processo de inferência supõe uma abstração próprio do processo de inferência ligada aos signos, assim, um elemento transcendental é requerido pelo pragmatismo de Peirce.

Para Habermas, ao afirmar que o conhecimento é discursivo em todos os níveis, Peirce não quer abandonar a diferença entre pensamento e realidade e assim recair em um idealismo. Para Peirce, apesar de nossas apreensões sobre a realidade se fazerem através do discurso, a base da experiência não pode ser totalmente mediatizada pelo pensamento. O conhecimento supõe a abstração do processo de inferência, pois está sempre no nível do semântico, mas, nossas inferências têm por base uma realidade que oferece resistência à interpretação determinando limites. Como escreve Habermas, “o processo de metamorfose de antigas concepções problemáticas em interpretações novas e sancionadas só é sustentado por estímulos originários independentes; esses testificam a resistência da realidade frente às falsas interpretações, transformando tal

resistência em estímulos suscetíveis de engendrar novos processos cognitivos” (Ibidem. P.116). Ou seja, o conhecimento é mediado pela linguagem ao mesmo tempo em que diz respeito a uma realidade objetiva. Nesse sentido, Peirce alia o seu direcionamento aos processos semânticos com um viés naturalista. Peirce pensa numa experiência naturalizada (sob influência de Darwin) segundo a qual o antigo dualismo sujeito/objeto parece obsoleto. Ao fugir do dualismo próprio da filosofia moderna, Peirce propõe em sua teoria um holismo fruto do entrelaçamento entre mente e mundo.

Dessa reflexão de Peirce decorre uma conclusão de fundamental importância para Habermas, a saber, a ideia de que a verdade é sempre pública. Com Peirce é a intersubjetividade o critério da significação.

Nenhuma determinação que valha apenas particularmente para cada esfera de sujeitos singulares pode ser relacionada com o real. Tão-somente as convicções que têm validade por sobre as idiosincrasias pessoais, corroborando sua validade intersubjetiva face a dúvida que se reiteram indefinidamente, representam verdadeiros estados reais de coisas. (Ibidem. P.118)

Com Peirce surge na teoria do conhecimento a categoria do "interpretante". Para a filosofia da consciência o conhecimento baseava-se numa relação direta entre sujeito e objeto numa relação cujo conhecimento seria mera "cópia" da realidade, a teoria é o espelho da natureza. Por outro lado, o pragmatismo de Peirce fundamenta-se numa relação triádica entre sujeito, objeto e interpretante. O conhecimento determina-se através da prática pública de justificação e apreciação de razões de uma comunidade de investigadores, que ocupa a posição de interpretante. A validade é mostrada como sendo uma validade que é justificada para um público. O lugar que a subjetividade subjetividade passa a ser ocupado pelo intersubjetividade. Assim, o conhecimento passa a ser determinado pela comunicação e a validade determinada pela capacidade de determinado argumentos de conseguir o assentimento dos participantes do debate. O autor foge de um correspondentismo e muda o foco da verdade que passa de espelho da realidade para o consenso discursivo. Essa questão é crucial para o desenvolvimento do argumento de Habermas em *Conhecimento e Interesse* e também para os desdobramentos posteriores de sua filosofia, A concepção de conhecimento de Habermas, constituída por meio da ligação entre conhecimento e interesse, se fundamenta nessa rejeição da ideia do conhecimento como um espelho da realidade, endossada pelo pragmatismo de Peirce.

Para Habermas, apesar de Peirce oferecer premissas fundamentais para a concepção de conhecimento com sua teoria pragmatista do significado, de acordo com Habermas, Peirce não vai longe o suficiente para superar de fato a teoria da verdade como correspondência completamente. O autor acaba recaindo na ilusão objetivista, própria do positivismo. Segundo Habermas, a ideia de consenso discursivo de Peirce é pensada sob a base de uma ideia monológica de racionalidade. A atividade racional de pesquisa não é uma atividade comunicativa, segundo Habermas, é a atividade racional de um sujeito cognoscente isolado que compõe argumentos lógicos e não está inserido em um processo de comunicação. Nas palavras de Habermas;

Na sequência de suas análises Peirce teria que se haver dado conta de que a base da intersubjetividade, sobre a qual os pesquisadores sempre já estão situados ao tentar estabelecer um consenso acerca das questões metateóricas, não é a base da atividade racional-finalista, a qual, em princípio, não passa de uma atividade solitária. (Ibidem. P.153)

Os sujeitos da pesquisa peirciana são sujeitos de uma atividade instrumental. Segundo Habermas, esses sujeitos valem-se de signos tão somente para expressar relações entre acontecimento e sedimentar regras técnicas no âmbito do discurso científico; eles estão sob “o ponto de vista transcendental da manipulação técnica possível” (Ibidem. P.153). No pragmatismo de Peirce, a inferência simbólica serve unicamente para transformar e criar enunciados dentro do próprio processo de pesquisa. O uso simbólico não transcende as relações lógicas entre proposições na estrutura interna da argumentação. Segundo Habermas, a dedução, indução e abdução (categorias centrais da ideia de conhecimento de Peirce) podem somente ser compreendidas como figuras do silogismo, mas não como parte de uma relação dialógica. No fundo, não passam de um monólogo que se resume a relacionar internamente proposições. Assim, não passam de uma ação instrumental como respeito a fins. Ao reduzir a comunicação intersubjetiva à ação instrumental, Peirce acaba reafirmando a ideia de verdade como correspondência.

No ponto de vista de Habermas, Peirce dá um passo importante ao assimilar o conhecimento (tido como práxis e forma de vida) com um exercício simbólico submetido ao critério de verdade da intersubjetividade. Isso significa um avanço em relação a um marxismo, que objetiva a práxis e a restringe à manipulação do sujeito sobre a natureza. Porém, tanto Peirce quanto Marx definem o conhecimento humano através de uma ideia instrumental de racionalidade e de práxis. Ambos falam da perspectiva de um sujeito isolado que forma inferências, no caso de Peirce, ou que

manipula a natureza exterior, no caso de Marx. O avanço crucial que falta as duas correntes é, para Habermas, a constituição de uma ideia de racionalidade e de prática que suponha de fato a intersubjetividade. O exercício semântico deve se desenvolver “a partir de interações mediatizadas através de símbolos entre sujeitos socializados, os quais se conhecem e se reconhecem reciprocamente como indivíduos distintos e inconfundíveis. Tal atividade comunicativa é um sistema de referências que não pode ser reduzido ao quadro da atividade instrumental” (Ibidem. P.153).

Distinguir esses dois quadros – da atividade comunicativa e da atividade instrumental – assim como postular seus sistemas de referência tornou-se, após Conhecimento e Interesse, um objetivo crucial para a filosofia de Habermas. Habermas adota o pragmatismo como fundamento de sua teoria crítica e desenvolve uma teoria do agir comunicativo. Baseado nos fundamentos do pragmatismo de Peirce e na teoria dos atos de fala de Austin e Searle, Habermas pretende superar a ideia de ação monológica e, com isso, por fim superar o idealismo na filosofia criando uma ideia de ação e racionalidade comunicativa. É desse posicionamento epistemológico sobre a racionalidade e ação que decorre a teoria social do autor, é o fundamento de sua teoria crítica. Habermas abandona a herança marxista da teoria crítica da primeira geração, reformulando-a em suas bases mais fundamentais. Como resume bem McCarthy no seguinte trecho, o objetivo da filosofia de Habermas da crítica ao positivismo até a reconstrução do materialismo histórico consiste em desenvolver uma ideia de comunicação que seja normativa ao mesmo tempo ligada à prática e que vá além de um cientificismo.

In short, Habermas's entire Project, from the critique of contemporary scientism to the reconstruction of historical materialism, rest on the possibility of providing an account of communication that is both theoretical and normative, that goes beyond a pure hermeneutics without being reducible to a strictly empirical-analytic science (McCARTHY, 1978. P. 272)

O projeto de crítica ao cientificismo e de reconstrução do materialismo é também um projeto de crítica e reconstrução do marxismo. Essa reconstrução significa, para Habermas, superar o idealismo na filosofia e propor uma ideia de racionalidade que concilie teoria e prática. Esse passo na teoria do conhecimento, para Habermas, tem consequências importantes na política e na ética. É com a crítica ao marxismo e assimilação de elementos pragmatistas em sua filosofia que o tema da democracia torna-se parte da teoria crítica.

Para Habermas, o posicionamento epistemológico oferecido pelo pragmatismo possibilita uma defesa da democracia. Para o pragmatismo de Peirce, o conhecimento é público e o critério de verdade é o assentimento de uma comunidade de investigadores. Isso, para Habermas, tem um caráter democrático, na medida em que vai de encontro a uma ideia de uma razão centrada no sujeito. A razão centrada no sujeito, presa na dualidade de um sujeito que apreende objetos no mundo, é sempre autorreferente. Esta precisa objetivar o mundo, e até a própria subjetividade, para conhecê-la, assim, torna as relações entre o sujeito e o objeto, e até mesmo a compreensão da própria subjetividade, como relações entre coisas, reificando a si mesma e ao mundo. Esta razão hipostasia o sujeito e o enaltece – na medida em que tem no sujeito toda referência para o conhecimento do mundo e da própria racionalidade – promovendo uma grande autoilusão acerca do potencial da razão. A razão centrada no sujeito esconde em sua inclinação ao Esclarecimento, um instrumento de dominação. Para Habermas, ela tem caráter despótico. Para Habermas, o marxismo é solidário a essa forma de racionalidade e a teoria crítica da primeira geração, que tinha o marxismo como fundamento, corre o risco de incorrer nessa mesma dificuldade.

Com o pragmatismo de Peirce o sujeito deixa de ser o centro da teoria do conhecimento e em seu lugar é posta a comunidade de discussão e a comunicação pública não coagida. A ideia de debate público não coagido oferecida pelo pragmatismo de Peirce tornam-se na filosofia de Habermas o fundamento de sua ideia de democracia deliberativa. A deliberação democrática se faz através de um consenso público não coagido numa esfera pública de discussão. Além disso, o conhecimento com o pragmatismo se torna um conhecimento ligado a um processo de vida, sem que haja um abismo entre teoria e prática, como na filosofia idealista. Promover uma relação estreita entre teoria e prática significa, para Habermas, conceber a racionalidade de forma desinflada e num sentido mais democrático. Para Apel³⁷, a mediação entre teoria e práxis oferecida pelo marxismo pode somente funcionar enquanto os indivíduos considerem sua vida privada sob a perspectiva da solidariedade e da ação a partir do coletivo. Apel considera um tipo de distribuição geográfica do pensamento – que tem diretamente haver com a cultura, pensamento e história dos povos em questão – e atribui o ponto de vista que ele chama de “marxismo-leninismo ortodoxo” como presente na Eurásia. O pragmatismo, por sua vez, seria dominante nos países Anglo-

³⁷ Em seu livro sobre Peirce : *Charles S. Peirce – From pragmatismo to pragmaticism*.

saxônicos. No pragmatismo os interesses públicos e privados não coincidem necessariamente. Nas palavras de Apel “ aqui podemos falar de aqui podemos falar de uma mediação entre teoria e práxis unificada apenas na medida em que os interesses públicos podem ser indistinguíveis de interesses privados, como na pesquisa científica”³⁸ (APEL, 1981. P.2), ou seja, o pragmatismo supõe um espaço de liberdade individual próprio da constituição democrática.

Da sua assimilação crítica do pragmatismo, Habermas constitui um tipo de pragmática universal fundamentada no uso comunicativo da linguagem. Usar linguagem, para Habermas, significa avançar pretensões de validade que podem ser justificadas discursivamente. Isso representou a ruptura com um modelo de filosofia da história marxista como fundamento da teoria crítica e a adoção de uma teoria da comunicação. Segundo Pinzani, essa ruptura se dá no nível da teoria do conhecimento mas não no que ele chama de “programa emancipatório de Habermas” – referindo-se a teoria da sociedade do autor – que, para ele, permanece ligado ao marxismo³⁹. Essa ênfase na emancipação, para Pinzani, é o indicio mais claro da influência do marxismo. Porém, a emancipação para teoria crítica de Habermas não se faz no sentido marxiano, de uma revolução fundada no surgimento de uma consciência de classe operária. A emancipação é entendida pela “liberação do potencial emancipatório que vem à tona em processos comunicativos que visam o entendimento” (PINZANI, 2009. P.78). Habermas deixa para trás a primeira geração da teoria crítica – de Adorno, Horkheimer e Marcuse – quando abandona o marxismo como fundamento epistemológico da teoria crítica. A filosofia da primeira geração da teoria crítica está fundamentada na ideia de história hegel-marxista. Esta ideia é alvo da crítica de Habermas e é reformulada a partir de fundamentos de uma racionalidade e prática comunicativa, que Habermas assimila o pragmatismo, sobretudo de Peirce. Ao realizar esse movimento, Habermas reconstrói o marxismo da teoria crítica nos termos de uma pragmática universal.

³⁸ “Here we can speak of a unified mediation of theory and praxis only to the extent that public interests happen to be indistinguishable from private interest, as in strict scientific research”

³⁹ PINZANI, 2009. P.83

CONCLUSÃO:

A filosofia de Habermas em sua primeira fase (nos escritos anteriores à Teoria do Agir Comunicativo) encontra-se em relação direta com a primeira geração da teoria crítica – sobretudo Adorno, Horkheimer e Marcuse – e com o marxismo, referência crucial da teoria crítica e seus desenvolvimentos. Queremos destacar que essa fase da filosofia de Habermas consiste no desenvolvimento de um projeto de reconstrução do marxismo. Nesse momento, o pensamento de Habermas está direcionado a construção de uma teoria crítica da sociedade e, para isso, o autor oferece uma crítica do marxismo e uma revisão dos fundamentos teoria crítica da primeira geração. Para Habermas, o marxismo é um paradigma envelhecido em vários aspectos. O marxismo traz uma proximidade perigosa com o positivismo, sendo, por isso, problemático adotá-lo como fundamento teórico. Além disso, o marxismo parece obsoleto para oferecer um diagnóstico do capitalismo tardio, muito diferente do capitalismo da época de Marx. A apropriação de Habermas do marxismo é uma apropriação crítica. Ao longo de sua obra o marxismo é referência sempre presente, porém tratada de maneira diversa. Na primeira fase nota-se um esforço crítico negativo da obra de Marx. No texto *Entre Ciência e Filosofia: Marxismo como crítica* (de 1963), Habermas considera o marxismo uma teoria obsoleta para compreender a sociedade hodierna. Em *Conhecimento e Interesse* (de 1968) Habermas aponta o viés positivista do marxismo. Em *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, Habermas assinala a tendência instrumental da ideia de práxis marxista considerando que a esfera da eticidade da filosofia de Hegel é abandonada no materialismo de Marx. *Para Reconstrução do Materialismo Histórico* (de 1978) representa o resultado do esforço negativo de crítica que implica em um esforço positivo de delinear uma nova teoria da evolução social como base de sua teoria crítica. Assim, Habermas abre mão da razão histórica marxista-hegeliana que serviu de base para a teoria crítica da primeira geração e propõe novos fundamentos.

Queremos defender que crítica ao marxismo resulta numa concomitante aproximação com o pragmatismo, sobretudo de Peirce. Em *Conhecimento e Interesse*, Habermas oferece uma leitura do pragmatismo de Peirce, percebendo neste a possibilidade de – ao criticar o idealismo – não recair em um positivismo, e ao mesmo

tempo, retomar um viés kantiano para a filosofia, sem com isso adotar uma filosofia transcendental e uma razão centrada no sujeito. A ideia de verdade como um consenso duradouro em uma comunidade irrestrita de investigadores, assim como a ideia de realidade como constituída por um conhecimento cumulativo estabelecido através do progresso científico, são elementos importantes da filosofia de Peirce que tiveram papel decisivo na filosofia de Habermas. O conhecimento, com o pragmatismo, é uma forma-de-vida, ou seja, é prático. O holísmo da filosofia de Peirce, assim como seu naturalismo e crítica a concepção correspondentista de verdade, ofereceram a possibilidade de Habermas abrir mão do marxismo sem abandonar a ideia de uma filosofia ligada a prática. Porém, é preciso notar, que Peirce, para Habermas, apesar de oferecer elementos importantes para a filosofia abandonar o positivismo, o próprio autor não conseguiu completar o movimento requerido por sua filosofia. Peirce cairia também em positivismo. Segundo Habermas, Peirce não compreende o uso da linguagem como um uso comunicativo e, com isso, o exercício do conhecimento e da discussão pública estaria baseada numa ideia instrumental de ação. Constituir uma ideia de ação e racionalidade comunicativa – completando o movimento que a filosofia de Peirce não consegue executar – será o objetivo da filosofia de Habermas desde então.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABOULAFIA, Mitchell. BOOKMAN, Myra. KEMP, Catherine. Habermas and Pragmatism. Nova York: Routledge.

ADORNO, THEODOR. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na Sociologia Alemã. In: Coleção Os Pensadores. P. 109 – 189. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ADORNO, THEODOR. HORKHEIMER, MAX. Dialética do Esclarecimento – Fragmentos filosóficos. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2006.

APEL, Karl-Otto. Charles S Pierce - From pragmatism to pragmaticism. Tradução: John Michael Krois. Nova York: Humanity Books, 1981.

AGAZZI, EMILIO, “Jurgen Habermas: ‘critico’ o ‘ricostruttore’ del materialism storico?”, in Marx e i suoi critici. Cazzaniga G. M., Losurdo D. e Sichirollo L., Urbino. QuattroVenti, 1987.

APEL, Karl-Otto. Charles S Pierce - From pragmatism to pragmaticism. Tradução: John Michael Krois. Nova York: Humanity Books, 1981.

BAYNES, KENNETH. The Normative Grounds of Social Criticism. New York: State University New York Press. 1991

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. Estruturas normativas da teoria da evolução social de Habermas. São Paulo: Universidade estadual de Campinas: Tese de Doutorado, 2008. (inmimeo)

BOLZAN, José. Habermas: razão e racionalização. Rio Grande do Sul: UNIJUÍ, 2005.

BANNWART JÚNIOR, Clodomiro José. A dimensão Prático-moral sob a perspectiva da Evolução social em Habermas. In: MÜLLER, M. Cristina; CENCI, Elve M. (org). Ética, Política e Linguagem: confluências. Londrina: Cefil, 2004.

EDGAR, Andrew. Habermas Key Concepts. New York: Routledge, 2006.

FREITAG, BARBARA. A Teoria Crítica Ontem e Hoje. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. Habermas e a teoria da modernidade. Cad. CRH., Salvador, n.22. p.138-163, jan/jun.1995

_____. “A questão da modernidade: da razão prática em Kant à ética discursiva de Habermas”. In: Tempo Social, Revista de sociologia da USP 1989.

_____. A Reconstrução da Categoria da Esfera Pública na Teoria do Agir Comunicativo de Jürgen Habermas. *Ideação*, Feira de Santana, nº 14, p. 19-36, julho/dezembro 2005.

HABERMAS, JÜRGEN. A crise de legitimação no capitalismo tardio. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. Agir comunicativo e razão destranscendentalizada. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. Consciência Moral e Agir Comunicativo. São Paulo: Editora Tempo Brasileiro, 2003.

_____. Conhecimento e Interesse. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

_____. Crise de legitimação do Capitalismo Tardio. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2002.

_____. Communication and the Evolution of Society. Tradutor: Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1976.

_____. Entre Ciência y Filosofía: El Marxismo como Crítica. In: Teoría Y praxis: estudios de filosofía social. Tradução de Salvador Má Torres e Carlos Moya. Espanha/Madrid: Tecnos, 1990. Cap. 6, p. 216-266.

_____. O Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

_____. Para a Reconstrução do Materialismo Histórico. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

_____. Técnica e ciência como “Ideologia”. Lisboa: Edições 70, 2011.

HELER, MARIO. Jürgen Habermas y el Proyecto Moderno: Cuestiones de la perspectiva universalista. Buenos Aires: Editora Biblos, 2007.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Os pensadores vol.16. São Paulo: Nova cultural, 1991.

HONNETH, AXEL; Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. Jürgen Habermas: 70 anos, Rio de Janeiro, nº 138, p. 9-32, julho/setembro 1999.

HOWARD, Dick. From Marx to Kant. Nova York: State University of New York Press, 1985

HYPPOLITE, Jean. Gênese e Estrutura. Trad. Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

LUBENOW, JORGE. A. A categoria de esfera pública em Jürgen Habermas. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas, Tese de doutorado.

MAAR, Wolfgang Leo. O “primeiro” Habermas: trabalho e interação na evolução emancipatória da humanidade. Trans/Form/Ação, São Paulo, 23: 69-95, 2000.

MAAR, Wolfgang Leo. Habermas e a questão do trabalho social. São Paulo, Lua Nova, 48: 33-99.

MARX, Karl. O Capital – crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. Manuscritos econômico-filosóficos. São Paulo: Editora Boitempo, 2004.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Editora Boitempo, 2007.

MC CARTHY, Thomas. Translator’s Introduction. In: HABERMAS, Jürgen. Communication and the Evolution of Society. Boston: Beacon Press, 1979.

_____. The Critical Theory of Jürgen Habermas. Massachusetts: The MIT Press, 1981.

MENESES, Paulo. Para ler a Fenomenologia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

NOBRE, Marcos. Curso livre de teoria crítica. Campinas: Papyrus Editora, 2008.

NOBRE, Marcos. REPA, Luiz (orgs). Habermas e a reconstrução. Campinas: Papyrus Editora, 2012.

OUTHWAITE, WILLIAM. Habermas: A Critical Introduction. California: Stanford University Press, 1994.

PINZANI, ALESSANDRO. Introdução Habermas. São Paulo: Artmed, 2009.

POPPER, Karl. A lógica das ciências sociais. In: Lógica das Ciências Sociais. P. 13- 34. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2004.

ROCKMORE, TOM. Habermas on Historical Materialism. Blomington: Indiana University Press, 1989.

REESE-SCHÄFER, WALTER. Compreender Habermas. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

REPA, Luiz. A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Universidade de São Paulo: Tese de Doutorado, 2004. (inmimeo)

SITTON, JOHN. Habermas y la Sociedad Contemporánea. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

SOUZA, José Crisóstomo. Filosofia, Racionalidade, Democracia: Os Debates Rorty & Habermas. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SOUZA, José Crisóstomo. Para uma Crítica ao (Não-)Pragmatismo de Marx. In: Cognitio, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 115-144, jan./jun. 2012

SOUZA, Jessé (1997). Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber. São Paulo: Annablume.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. Filosofia da Práxis. São Paulo: Expressão Popular, 2011.