



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"  
Campus de Marília



**CULTURA  
ACADÊMICA**  
*Editorka*

# Habermas e o Projeto de Uma Teoria Crítica da Sociedade

Gilvan Luiz Hansen

**Como citar:** HANSEN, G. L. Habermas e o Projeto de Uma Teoria Crítica da Sociedade. *In:* MARTINS, C. A.; POKER, J. G. **O pensamento de Habermas em questão**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2008. 77-96.  
DOI: <https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p77-96>



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

# Habermas e o Projeto de Uma Teoria Crítica da Sociedade

GILVAN LUIZ HANSEN

Universidade Federal Fluminense (UFF/RJ)  
Centro de Estudos Filosóficos de Londrina (CEFIL)

## A tematização sobre o cenário contemporâneo

Os séculos XX e XXI têm se caracterizado pela predominância de uma complexidade nas concepções, ações e relações, onde as esferas que compõem a sociedade adquiriram grande autonomia quanto ao seu funcionamento e assumem regras, linguagem e lógica específicas, distanciando-se do cotidiano e das experiências do mundo vivido.

Nessa perspectiva, algumas conseqüências têm se imposto:

- a) O estranhamento crescente entre os significados partilhados no âmbito do mundo da vida (*Lebenswelt*) e os jogos de linguagem específicos construídos e desenvolvidos pelos subsistemas. Os subsistemas se originaram do mundo da vida, tornando-se independentes deste e desenvolvendo significados próprios; contemporaneamente, eles tentam colonizar o mundo da vida. Reflexos disso podem ser observados no cotidiano, nas relações familiares, por exemplo, onde se encontram pessoas que agem com base numa lógica do subsistema mercado, convertendo seus vínculos afetivos aos parâmetros do custo-benefício financeiro, típico de empresas que estabelecem contratos com objetivos econômicos de lucro e liquidez de investimentos.
- b) A perda gradativa da força de modificação do contexto por parte dos atores sociais, em face de um processo de neutralização das possibilidades normativas das instituições nas quais eles estão inseridos. Isso gera uma sensação sempre mais presente de impotência na solução dos problemas sociais e pequenez diante das poderosas engrenagens que movem o desenvolvimento histórico. A apatia é o efeito mais nocivo que brota deste quadro.
- c) Dificuldade na configuração da identidade pessoal, num primeiro nível, com a conseqüente inviabilidade de uma identidade coletiva.

Tal situação se deve ao fato de as pessoas viverem sob uma intransparência com relação às perspectivas de vida em médio e em longo prazo, que está aliada à opacidade quanto à compreensão do papel que desempenham no presente, na sociedade.

- d) Fragmentação dos saberes, com o desenvolvimento de saberes cada vez mais específicos e especializados, os quais são gerados sob o prisma da exclusividade e promovem a depreciação dos demais saberes. Em decorrência, ampliam-se as posturas totalitárias e perde-se a dimensão dialógica, interdisciplinar e intercultural que é imprescindível para um saber que tenha a pretensão de validade universal. Ademais, perde-se potencial de resolução dos problemas humanos em nível planetário, problemas estes cuja amplitude exige soluções articuladas de vários saberes, sob pena de, em não acontecendo isso, se agravarem.

Em face das circunstâncias supramencionadas, torna-se mister uma reflexão sobre os problemas presentes no cenário teórico-prático contemporâneo capaz de vislumbrar explicações integradoras do mundo. Isso porque os problemas atuais (lixo, violência, miséria, segregação, sectarismos, exclusão social, destruição ambiental, etc.) adquiriram proporção planetária e exigem compreensão ampla e soluções globais. E é também por essa razão que a obra do pensador Jürgen Habermas nos parece ser tão produtiva no sentido de auxiliar a pensar os problemas contemporâneos num prisma filosófico.

Jürgen Habermas, apesar de não desenvolver um sistema filosófico nos moldes da tradição ou dos pensadores do Idealismo Alemão, é o pensador contemporâneo que mais se aproxima de uma visão de sistema acerca dos problemas contemporâneos. Essa característica da obra habermasiana faz dela um rico manancial para a discussão sistemática e articulada dos problemas contemporâneos, pois ela reúne e também integra, de forma consistente, as questões metodológicas, cognitivas e práticas, às quais as diferentes teorias tentam dar conta no presente.

Jürgen Habermas oferece elementos, com seus textos, para que se possam analisar aspectos pertinentes ao conhecimento, à ciência, à ética, à política, à economia e ao direito. Além disso, permite a interlocução com outras áreas do saber, como a psicologia, a sociologia, a ética aplicada, a gestão empresarial e outras. Precisamente por isso nosso filósofo está entre os pensadores mais destacados no cenário acadêmico-intelectual contemporâneo, com vários artigos e livros publicados sobre os temas.

Apesar do acima exposto, percebe-se no Brasil um trabalho investigativo de caráter tópicos sobre os temas discutidos por Habermas. Raras são as iniciativas de estudo da obra habermasiana em sua amplitude, contemplando desde os trabalhos da década de 1960 até os textos mais recentes, de 2005 e 2006.

O presente texto tem como pretensão apontar elementos, em caráter introdutório, que permitem incluir Jürgen Habermas entre os pensadores da chamada Teoria Crítica, defendendo a tese de que o referido filósofo desenvolveu e ainda mantém até o momento, ainda que tenha incorporado diferentes contribuições a sua obra, o espírito e os motivos filosóficos que impulsionaram os trabalhos dos primeiros pensadores da Escola de Frankfurt. Em face do caráter desta publicação, tal abordagem concentrará seu foco nos escritos adstritos ao primeiro período da obra habermasiana, compreendido pela década de 1960. Atribuir-se-á especial atenção ao texto *Conhecimento e interesse*, de 1968, que nos parece encaminhar uma primeira formulação da teoria crítica habermasiana.<sup>1</sup>

### Habermas e o envolvimento com a Teoria Crítica

Em 1956, então com 27 anos, Jürgen Habermas tem diante de si a possibilidade de trabalhar como pesquisador no Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt. Ele atuará na condição de auxiliar do então subdiretor da entidade (e diretor a partir de 1958), Theodor Adorno.

Sob a coordenação de Max Horkheimer e de T. Adorno, o Instituto de Pesquisa Social retoma suas atividades na Alemanha, após o exílio dos seus membros decorrente do predomínio nazista ocorrido de meados da década de 30 a meados da década de 40 do século XX. Assume também, nessa época, a denominação de “Escola de Frankfurt”, muito mais como

---

<sup>1</sup> Este trabalho se encontra conectado a um projeto de pesquisa por mim desenvolvido junto à Universidade Federal Fluminense e que se insere no contexto de uma proposta de investigação maior, que tem a pretensão de abarcar com sistematicidade as principais concepções que configuram o pensamento habermasiano, acompanhando a transformação que ele sofreu e sofre em decorrência da maturação advinda do embate filosófico. Este texto atende ao foco da Linha de Pesquisa 1 (Com Habermas e para além de Habermas: a reconstrução filosófica das concepções habermasianas), do Grupo de Pesquisa “Jürgen Habermas: concepções, confluências e interlocuções”, que lidero junto ao CNPq. É nessa linha de pesquisa que será levado a efeito o estudo das obras de Jürgen Habermas, respeitando-se a cronologia dos trabalhos do referido pensador e percorrendo o seu itinerário teórico-argumentativo.

expressão no sentido de marcar uma intervenção política nas discussões públicas sobre os rumos da sociedade alemã pós-segunda guerra mundial do que propriamente para caracterizar uma corrente e tradição de pensamento.<sup>2</sup>

No período em que J. Habermas se vincula ao Instituto, este organismo procura se consolidar como a Instituição na qual se constrói e articula uma teoria crítica da sociedade, mediante a reflexão acerca dos principais problemas que assolam a espécie humana na época contemporânea:

[...] a primeira tarefa do teórico crítico é justamente a de produzir um *diagnóstico do tempo presente*, a partir do qual se torna possível discernir *tendências* do desenvolvimento histórico que permitam a formulação de *prognósticos* capazes de orientar tanto a própria teoria como também a prática transformadora. (NOBRE, 2004, p. 22)

Ora, os projetos de teoria crítica da sociedade do Instituto são balizados pelas concepções filosóficas de caráter hegeliano-marxista. Daí decorre que qualquer abordagem gerada no âmbito da pesquisa desenvolvida a partir do Instituto comunga do referencial teórico e, principalmente, enfoca temas similares aos pensadores do Idealismo Alemão.<sup>3</sup> Tal observação é pertinente por nos possibilitar entender melhor a ênfase do pensamento de Jürgen Habermas desde sua vinculação ao Instituto de Pesquisa Social até meados da década de 1970.

Todavia, apesar de seu vínculo com Adorno e seus companheiros do Instituto, ligados à perspectiva hegeliano-marxista, é interessante a opção teórica inicialmente assumida por Habermas: o primeiro escrito significativo do período em questão é *Mudança estrutural da esfera pública* (1961), escrito concludente do doutorado em Marburgo. Nesse texto, suas investigações se voltaram para temas como sociedade civil, opinião pública e esfera pública:

---

<sup>2</sup> Essa é, ao menos, a interpretação proposta por Marcos Nobre a respeito da Escola de Frankfurt (NOBRE, 2003, p. 7-11).

<sup>3</sup> Marcos Nobre defende que, apesar de um ponto de partida comum, ligado à obra de K. Marx, cada um dos pensadores identificados no horizonte da Teoria Crítica desenvolve interpretação própria. Daí porque Nobre utiliza o termo “modelos críticos” para designar a obra de pensadores como T. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, E. Fromm e, mais tarde, J. Habermas (NOBRE, 2003, p. 19).

A investigação limita-se à estrutura e função do modelo liberal da esfera pública burguesa, à sua origem e evolução; refere-se, portanto, aos traços de uma formação histórica que alcançou dominância, descurando da variante, também reprimida no processo histórico, de uma esfera pública plebéia. (HABERMAS, 1984, p. 10)

Partindo do referencial kantiano acerca da sociedade e de sua transformação, Habermas resgatará o conceito de opinião pública enquanto fundamental para a promoção do Esclarecimento (*Aufklärung*). No entanto, ainda que imerso num contexto histórico tão cioso pelo resgate da dimensão pública das palavras, ações e decisões, Habermas perceberá que a noção kantiana de opinião pública enfrenta uma dificuldade, qual seja, a gradativa depreciação da esfera pública no contexto contemporâneo. Tal depreciação possui várias razões, dentre as quais destacam-se a crescente manipulação da opinião pública graças à sofisticação dos mecanismos de massificação cultural, bem como o sempre maior individualismo oriundo da necessidade do auto-sustento material e do decorrente desinteresse pelas causas coletivas.

A conquista mais significativa de Habermas advinda de **Mudança estrutural da esfera pública**, se é que podemos simplificar desse modo, é a constatação de que houve uma reconfiguração da esfera pública burguesa desde o século XVIII e que ela tem dimensões políticas, econômicas, sociais, ideológicas e cognitivas, cabendo à filosofia a busca de compreensão desse processo.

É nessa perspectiva que, ao longo da década de 1960, Habermas escreverá sobre a racionalidade que toma conta da sociedade, ancorada no conhecimento científico e na eficiência técnica. A coletânea desses artigos será lançada como livro em 1968, com o sugestivo título de **Técnica e ciência como ideologia**:

O que difere a teoria crítica da tradicional é antes de tudo a consciência da relação entre interesse e conhecimento, entre práxis e teoria. A teoria tem de compreender o seu próprio contexto de surgimento, a constelação de interesses que a determinam previamente, para que não seja vítima desse mesmo contexto. (REPA, 2005, p. 11)

Ele avaliará também as teorias que tentam fazer a crítica da sociedade na modernidade, de Hobbes a Marx, reunindo suas impressões a respeito delas em **Teoria e Práxis** (1963). Habermas perceberá, neste

contexto, que a técnica foi concebida a partir de uma perspectiva de emancipação da espécie, dos primórdios da modernidade até o início do século XX, pois se acreditava que a ciência e a técnica poderiam dispensar os seres humanos das atividades mais penosas do seu trabalho diário, liberando-o para se dedicar à construção da interação e dos significados coletivos no âmbito da esfera pública.

Deste modo, a ciência e a técnica deveriam se constituir em instrumentos de promoção humana, contribuindo decisivamente para a erradicação das necessidades básicas da sociedade (alimentação, habitação, saúde, vestuário), garantindo o desenvolvimento da cultura através da educação e do lazer, tornando as pessoas dispostas e disponíveis para a construção do espaço público com qualidade de vida para todos:

No século XVIII o progresso das ciências deveria transformar-se em progresso moral através da ilustração de um público composto de pessoas civis particulares; no XIX, uma técnica em avanço devia fazer saltar as cadeias de um marco institucional já estreito e desembocar numa emancipação dos homens através da ação revolucionária do proletariado. O progresso da ciência se identificou com a reflexão, com a destruição dos prejuízos, e o progresso da técnica com a libertação da opressão, dos poderes repressivos da natureza e da sociedade. (HABERMAS, 1997, p. 314)

Ocorre que essas expectativas depositadas na ciência e na técnica não se confirmaram; ao contrário, ambas tornaram mais agudo o processo de dominação já existente na sociedade, aperfeiçoando os mecanismos de controle social e dos meios de produção. E esse controle tende a aumentar:

O futuro trará consigo um considerável aumento das técnicas de controle. A manipulação psicotécnica da conduta já pode prescindir hoje do antiquado rodeio através de normas interiorizadas, mas suscetíveis ainda de reflexão. A intervenção biotécnica no sistema de regulação endócrina e até na transmissão de informação genética poderiam, num tempo não distante, implantar os controles da conduta a um nível ainda mais profundo. As velhas zonas da consciência formadas mediante a comunicação lingüística cotidiana se veriam então reduzidas a uma completa ruína. Nesta etapa das técnicas aplicadas ao humano, em que poderia se falar no fim das manipulações psicológicas do mesmo modo

que hoje se fala do fim das ideologias políticas, se acabaria com a alienação espontaneamente desenvolvida, com o atraso incontrolado do marco institucional. Mas a auto-objetivação do homem se consumaria na forma de uma alienação planificada: os homens fariam sua história com vontade, mas sem consciência. (HABERMAS, 1997, p. 333)

E Habermas verá na racionalidade técnica um caráter instrumental que se mostra insuficiente para garantir o desenvolvimento da espécie humana em sua dimensão social, em nível da interação, ainda que possa ser eficiente em termos de produção material.

Não basta que um sistema social cumpra com as condições de uma racionalidade técnica. Ainda que se pudesse realizar o sonho cibernético de uma auto-estabilização quase instintiva, o sistema de valores se reduziria entretanto a regras de maximização do poder e o bem estar ao equivalente ao valor biológico básico da sobrevivência a qualquer preço: a estabilidade radical. Com as conseqüências sócio-culturais não previstas do progresso técnico a espécie humana recebeu não só o desafio de conjurar seu destino social, senão de aprender a dominá-lo. Esse desafio posto pela técnica não pode ser enfrentado, por sua vez, unicamente com a técnica. É mister pôr em marcha uma discussão politicamente eficaz, que ponha em relação, de modo racionalmente vinculante, o potencial de saber e poder técnicos com nosso saber e querer práticos. (HABERMAS, 1997, p. 333-334)

É com base nessa percepção dos problemas inerentes ao processo de desenvolvimento técnico-científico na modernidade que Habermas vai abordar criticamente o processo de constituição e consolidação da racionalidade moderna, partindo da gênese e desenvolvimento do positivismo, tomado enquanto discurso de fundamentação que dá suporte à racionalidade tecnicista e cientificista dominante. Encontramos essa reflexão expressa em *Conhecimento e Interesse* (1968), com Posfácio escrito em 1973.

### Habermas e sua primeira formulação da Teoria Crítica

Habermas inicia *Conhecimento e interesse* e já na primeira linha do prefácio deixa claro seu objetivo: efetivar uma análise sistemática da relação entre conhecimento e interesse partindo da reconstrução da pré-história

do moderno positivismo. Essa reconstrução, porém, não é fortuita, pois apresenta uma motivação que orienta a abordagem habermasiana no decorrer de toda a obra. O autor está convencido de que uma crítica do conhecimento somente é possível enquanto uma teoria da sociedade. E ainda mais, ele acredita que o gradativo desenvolvimento do positivismo e a conseqüente substituição de uma teoria do conhecimento por uma teoria da ciência implicaram na proporcional denegação da experiência reflexiva. Ora, sem reflexão não há crítica possível e, por conseguinte, uma teoria crítica da sociedade se inviabiliza, donde a afirmação: “Recusar a reflexão, isto é o positivismo” (cf. HABERMAS, 1987, p. 23).

Se Habermas se propõe a percorrer a pré-história do positivismo é no intuito de *recuperar a esquecida experiência da reflexão* (HABERMAS, 1987, p. 23). Vamos percorrer com Habermas, pois, este itinerário. Sua análise parte da pré-história do positivismo moderno em face da premissa básica de que o positivismo se desenvolve e ganha importância na Modernidade graças ao espaço deixado pelos equívocos e incompreensões da própria filosofia. Torna-se mister, portanto, ocupar-se da discussão acerca dos equívocos filosóficos que prepararam o terreno fértil para o surgimento do positivismo.

Segundo Habermas, a filosofia moderna conseguiu elaborar, até (e principalmente com) Kant, uma teoria do conhecimento capaz de estabelecer ao conhecimento científico um *status* enquanto um modo possível de conhecimento sem com isso reduzir todo o conhecimento à metodologia da ciência. Estava preservado na razão kantiana o espaço para a reflexão e para a constatação dos próprios limites da razão, além de garantida a íntima relação entre as dimensões teórica e prática da mesma (HABERMAS, 1987, p. 26).

Hegel, contudo, ao direcionar sua crítica para Kant, não apenas substituiu a teoria do conhecimento pela auto-reflexão fenomenológica do espírito, como também compreendeu a ciência de modo distinto. Na **Fenomenologia do espírito**, ele interpretará a ciência como o conhecimento verdadeiro, sinônimo da Filosofia, elevando-a à condição de saber absoluto. A ciência será entendida por Hegel, todavia, como o conhecimento do universal e não mais do particular, do empírico; a preocupação com o empírico, com o particular, será vista por Hegel como uma tarefa menor, insignificante sob o ponto de vista do desenvolvimento do espírito rumo ao saber absoluto. Com isso, a Filosofia abandona e relega ao desprezo a ciência moderna alicerçada na noção de experiência,

isso em nome de um saber absoluto. Surge a necessidade, então, em função do desprezo da Filosofia com relação à discussão sobre os fundamentos e o lugar da ciência no horizonte do conhecimento, que a ciência encontre um outro discurso capaz de fundamentá-la.

Nessa perspectiva o positivismo moderno pode ser compreendido enquanto discurso de autocompreensão da ciência. O positivismo, incorporando elementos do empirismo e do racionalismo, agiu de modo sutil e eficaz no cumprimento de seus propósitos. Operou, entretantes, no âmbito da Modernidade, um reducionismo da compreensão de conhecimento, convertendo a ciência no único modo válido de conhecimento e elegendo a metodologia “domesticadora de dados empíricos” (HABERMAS, 1987, p. 24),<sup>4</sup> como base legitimadora do conhecimento:

‘Cientismo’ 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 este deve identificar-se com aquela. (HABERMAS, 1987, p. 27)

Marx poderia ter contribuído no sentido de evitar a consolidação cientificista na interpretação do conhecimento. Isso porque ele, segundo Habermas, dispunha de um aparato conceitual kantiano e não compartilhava da noção hegeliana de identidade, a qual se apoiava no conceito pressuposto e não admitido de absoluto que perpassa a história. Entretanto Marx incorre, na interpretação de Habermas, numa redução da autoconstituição da espécie no nível do agir instrumental presente na esfera do trabalho, depreciando a força da reflexão e da dissolução crítica das ideologias em comparação com o poder atribuído às relações de produção. (HABERMAS, 1987, p. 45-59). Ao entender “a reflexão seguindo o modelo da produção” (HABERMAS, 1987, p. 61), Marx já não distingue claramente o status lógico das ciências da natureza e da crítica ao conhecimento. Chega mesmo a ponto de valer-se de uma postura acentuadamente positivista ao dizer que “[m]ais tarde a ciência do homem estará subsumida sob a ciência da natureza, da mesma forma como esta estará englobada naquela: tratar-se-á de uma única ciência” (MARX apud HABERMAS, 1987, p. 62).

---

<sup>4</sup> Ver também páginas 27 e 28.

Diante dos equívocos cometidos por Marx com relação à crítica do conhecimento, Habermas irá concluir:

Hegel pôde mostrar, contra Kant, que a auto-reflexão fenomenológica do conhecimento é uma radicalização indeclinável da crítica do conhecimento; em meu entender, porém, ele não executou essa crítica de maneira conseqüente, mas a vazou previamente nos moldes da identidade filosófica. Marx, cujo materialismo histórico incentivou particularmente a cadência da auto-reflexão hegeliana, compreendeu mal seu próprio plano de trabalho e completou, por isso, o dismantelamento da teoria do conhecimento. O positivismo pôde, assim, esquecer o entrelaçamento da metodologia das ciências com o processo objetivo de formação da espécie humana erigindo o absolutismo da metodologia pura sobre os escombros do esquecido e do reprimido. (HABERMAS, 1987, p. 27).

A conversão da teoria do conhecimento em teoria da ciência pode ser notada, segundo Habermas, pela substituição do sistema de referência que era o sujeito cognoscente por um conjunto de regras e procedimentos de funcionamento totalmente desprendidos de contexto, fator que gera uma aparente exatidão do conhecimento e uma efetiva perda quanto ao “ato-de-se-constituir dos objetos de uma experiência possível” (HABERMAS, 1987, p. 91).

E ainda que Pierce e Dilthey tenham buscado e parcialmente conseguido, a partir do horizonte de um cientificismo triunfante, fazer uma crítica ao positivismo, segundo Habermas “nenhum dos dois leva em consideração se a metodologia não reconstrói, como teoria do conhecimento, experiências mais radicais da história da espécie e não conduz, assim, a um novo estágio da auto-reflexão no processo formativo da espécie humana.” (HABERMAS, 1987, p. 233).

Tendo em vista o acima exposto, o conhecimento passa a ser visto no âmbito da teoria da ciência de tal modo que se torna um mero instrumento de adaptação de um organismo a um circum-ambiente em alteração (HABERMAS, 1987, p. 218). E na esteira dessa redução acerca da compreensão de conhecimento em um nível meramente instrumental, também a concepção de interesse padecerá dessa restrição.

No horizonte de uma Modernidade orientada por uma visão cientificista, o interesse será compreendido de maneira exclusivamente estratégica e reduzido a uma base natural, de sorte que os interesses

motivadores do conhecimento voltar-se-ão ou para a produção de conhecimentos aplicáveis tecnicamente, no caso das ciências empírico-analíticas, ou para conhecimentos praticamente eficazes no mundo vital, no caso das ciências de base hermenêutica (HABERMAS, 1987, p. 217).

Assim, mediante a redução das concepções de conhecimento e de interesse a bases meramente naturalistas, qualquer teoria crítica da sociedade incorrerá sempre numa tematização inócua, superficial e parcial, porque estará orientada no ambiente restrito de uma racionalidade instrumental, sem tocar nos elementos constitutivos da própria sociedade a partir do ato-de-constituição de objetos que caracteriza a espécie humana. Uma tal crítica pode ser comparada, nesse sentido, à passagem bíblica dos fariseus que, de modo hipócrita, apontam o cisco do olho do outro sem se dar conta da trave que ofusca a visão de seus próprios olhos.

Destarte, a tarefa que se apresenta para Habermas no desenrolar argumentativo de *Conhecimento e interesse* vai gradativamente se complexificando: de início, ele pretendia analisar o processo de formação histórica do positivismo moderno a partir do espaço propiciado pela filosofia; agora, o problema que se lhe impõe é expor como é possível uma crítica da sociedade em bases não científicas e, fugindo ao reducionismo positivista, garantir a unidade e o resgate dos conceitos de conhecimento e interesse.

*A unidade de conhecimento e interesse: base de uma crítica da sociedade*

Habermas, ao introduzir a discussão acerca da unidade entre conhecimento e interesse, move-se primeiramente no sentido de criticar a pretensão da ciência moderna de construir um discurso exato, isento de referências subjetivas, tecnicamente neutro. Isso porque no bojo de tal pretensão está implícita uma depreciação dos interesses no que tange à construção do conhecimento, mediante a submissão destes a um caráter secundário, notadamente instrumental da ação. Daí nosso filósofo reiterar que a pretensão de construção de uma “linguagem pura” não passa de abstração operada a partir do material caótico da experiência cotidiana e que um emprego lingüístico desta natureza integra o mesmo universo monológico do agir instrumental (HABERMAS, 1987, p. 213).

Em contraposição a esta pretensão científica, Habermas reafirma a mútua imbricação de conhecimento e interesse, apresentando um

conceito de interesse que foi obliterado pelo positivismo e que vai servir de base para as reflexões seguintes.

Valendo-se do conceito kantiano de interesse da razão e da complementação de Fichte a esse conceito, Habermas defenderá que existem interesses que extrapolam o nível empírico e cuja origem não reporta a uma necessidade advinda dos sentidos. Esses interesses têm como fundamento princípios racionais e se voltam para a construção da razão (HABERMAS, 1987, p. 220), orientando não somente a ação como também servindo de base motivadora do conhecimento.

Chamo de interesses as orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: trabalho e interação. É por isso que cada uma destas orientações não visam a satisfação de necessidades empíricas e imediatas, mas à solução de problemas sistêmicos propriamente ditos. (HABERMAS, 1987, p. 217)

E acrescenta Habermas:

O interesse está ligado a ações que, se bem que em uma constelação diferente, fixam as condições de todo conhecimento possível, assim como estes, por sua vez, dependem de processos cognitivos. Esclarecemos tal interdependência entre conhecimento e interesse ao examinarmos aquela categoria de 'ações' que coincidem com a 'atividade' da reflexão, a saber, as ações emancipatórias. Um ato da auto-reflexão que 'altera a vida' é um movimento da emancipação. (HABERMAS, 1987, p. 232)

Ao afirmar a complementaridade de conhecimento e interesse a partir do resgate do conceito de interesse da razão, Habermas se defrontou com a necessidade de explicitar outro conceito importante, qual seja, o conceito de reflexão. Isso porque interesses orientados pela razão e não pelos sentidos estão alicerçados na capacidade reflexiva da razão. Por esse motivo, apresentam uma dimensão fundamental para a existência humana, posto que orientam a vida no sentido de uma emancipação racional das auto-ilusões, das ideologias e fanatismos, das falsas consciências ou identidades, das comunicações sistematicamente distorcidas.

Habermas retomará então o conceito de reflexão no interior do Idealismo Alemão, mais especificamente em Kant e Hegel, para verificar

as implicações, a produtividade e os limites presentes em tal conceito. Isso ele o fará em 1973, quando escreve o Posfácio e reconhece que não deu a devida atenção a respeito, no que tange à precisão conceitual que lhe era exigida sobre o termo reflexão. É exatamente nesse Posfácio que ele identificará em Kant um conceito de reflexão voltado para uma perspectiva de fundamentação transcendental, no sentido de fixar as condições de possibilidade (e os limites) de competência do sujeito que conhece, fala e age (HABERMAS, 1987, p. 353). E Habermas parece não encontrar no conceito de reflexão kantiano a força suficiente para efetuar uma teoria crítica da sociedade.

Em face disso, a atenção habermasiana se reporta ao conceito hegeliano de reflexão. Nele, Habermas constata que a reflexão é tomada, nos ditames da **Fenomenologia do espírito**, enquanto remoção crítica do “pseudocaráter-de-objeto”, na forma de uma “libertação analítica da aparência objetiva” (HABERMAS, 1987, p. 353). Contudo, se há em Hegel um potencial de crítica efetiva às falsas identidades formadas no decorrer da história, à medida que a consciência supera estágios mais ingênuos e assume postura mais “madura” com relação a si e ao mundo, ele ainda não se mostra suficiente para Habermas. Isso porque, na concepção de Hegel vista sob a ótica habermasiana, a consciência supera a fragilidade do conceito que ela inicialmente havia elaborado, mas que, por distorções de caráter externo a ela, por desatenção ou por precipitação, não foi percebido na parcialidade que possuía e, com isso, foi guindado à condição de verdade, quando efetivamente não apresentava tal atributo. Entretanto essa consciência não é capaz de fazer a autocrítica no sentido de perceber os processos inconscientes e internos a ela que são geradores de falsas identidades e conhecimentos “distorcidos”.

Esse problema ocorre também, em grande parte, com o conceito marxista de reflexão, que partilha da mesma “fonte” lógica hegeliana, embora se volte para a crítica das ideologias. É comum encontrarmos críticas formuladas às ideologias a partir de elementos “externos” (divisão das riquezas, direito de propriedade, divisão social do trabalho, luta de classes, privatização ou estatização, nacionalismo ou globalização, ...), sem que tais críticas se voltem para os elementos internos, os quais são capazes de gerar resistências, distorções interpretativas, auto-ilusões, falsas identidades alicerçadas em bases complexas e de difícil remoção.

Diante da insuficiência do conceito de reflexão presente nos filósofos do Idealismo Alemão e da necessidade de formular uma crítica

capaz de abarcar também a estrutura interna sobre a qual se assentam os auto-enganos da pessoa e da espécie humana, Habermas voltará sua investigação para a concepção de reflexão em Freud.

*A Psicanálise como alicerce de uma teoria da sociedade*

Partindo da noção de que a linguagem cotidiana organiza e integra o conjunto simbólico presente na linguagem, na ação e na expressividade, de maneira que tais categorias se complementam em situação normal, Habermas constatará que tal imbricação pode se desintegrar nas situações limítrofes (HABERMAS, 1987, p. 236-237) e que, apesar de outras pessoas até poderem perceber tal desintegração, o agente não consegue tal compreensão e acaba por se auto-iludir quanto a si mesmo. É nesse prisma que esse filósofo visualiza a importância da psicanálise; denominando-a também pela sugestiva alcunha de “hermenêutica das profundezas” (HABERMAS, 1987, p. 237), ele acredita que ela poderá resgatar para o âmbito da pessoa aquilo que Freud chama de “território estrangeiro interior” (HABERMAS, 1987, p. 237), ou seja, aquele conjunto de necessidades, desejos e fragmentos textuais reprimidos e recalcados, os quais foram transformados na matéria por excelência do inconsciente, posto que se converteram em complexos simbólicos obliterados da comunicação pública (HABERMAS, 1987, p. 240; 242; 245; 255). Eles constituem o conteúdo da neurose. “A interpretação psicanalítica ocupa-se com tais complexos simbólicos nos quais um sujeito se ilude a si mesmo” (HABERMAS, 1987, p. 237).

Os complexos simbólicos inconscientes, “carentes de linguagem” por terem sido subtraídos à comunicação pública, vêm à tona através de atos falhos e principalmente através dos sonhos. Sua manifestação nos sonhos, porém, gera um conflito interno na pessoa, via resistência interpretativa que se traduz, dentre outros sintomas, na forma de carência associativa e de esquecimento de fragmentos textuais (HABERMAS, 1987, p. 240).<sup>5</sup>

Além disso, no entendimento de Habermas, Freud não negligencia a importância objetiva das regras e expectativas sociais que se voltam sobre o indivíduo e que, também elas, atuam no sentido de introjetar papéis e normas coletivas, alojando-se em área limítrofe ao inconsciente.

<sup>5</sup> Ver também páginas 238 a 242.

Há indícios de que uma espécie de sacralização, afetando certas proposições, impõe-se pela interligação com motivos acionais libidinosos e recalçados. Deste modo os símbolos, os quais exprimem as preceituações do superego, não se tornam, como tais, inacessíveis à comunicação pública mas, enquanto enunciados fundamentais prenes de libido, são imunizados contra quaisquer objeções críticas. Este fato explica, igualmente, a fraqueza do Eu, responsável pelo teste-de-realidade, frente à autoridade impositiva do superego ao qual, mesmo assim, ele continua preso na base de uma linguagem comum não mutilada. (HABERMAS, 1987, p. 261)<sup>6</sup>

Todavia, mesmo reprimido e com resistências internas à interpretação dos complexos simbólicos denunciados pelos sintomas da neurose, o neurótico zela pela intersubjetividade da compreensão cotidiana e se comporta de acordo com as expectativas sancionadas socialmente. Para não romper com tais expectativas, ele paga o preço da frustração pelo desnorteio da comunicação nele mesmo (HABERMAS, 1987, p. 246).

A dor e o sofrimento advindos deste desnorteio da comunicação do sujeito para consigo mesmo são, via de regra, os elementos responsáveis pela procura por terapia que o indivíduo faz. O terapeuta, nesse caso, atuará como um auxiliar da pessoa para que esta inicie um processo de autocompreensão mediante a interpretação da sua própria linguagem; daí deverá surgir a auto-reflexão. A iniciação nesse processo de auto-reflexão exigirá do terapeuta o cuidado a fim de que o mesmo não ofereça, mediante respostas precipitadas, projeção de seus próprios motivos inconscientes ou pressa na obtenção de resultados, soluções paliativas e superficiais para seu paciente, de sorte que o mesmo alivie parcialmente sua dor e, com esse alívio momentâneo, abandone a terapia (HABERMAS, 1987, p. 246; 251-252; 254).

O saber analítico, portanto, é um processo de auto-reflexão voltado para a remoção de atitudes dogmáticas e para a superação das resistências, que envolve uma dimensão cognitiva, mas igualmente pressupõe o engajamento afetivo-motivador. Não basta ao paciente livrar-se do sofrimento para que a terapia tenha êxito; torna-se imprescindível que ele se apaixone pelo autoconhecimento e pela crítica. Nisso pode-se perceber uma proximidade do argumento de Freud com a noção kantiana

---

<sup>6</sup> Ver também página 260.

de interesse da razão e com a concepção socrática de conhecimento. A partir do momento em que o paciente assume uma responsabilidade ética para com o conteúdo de sua doença, então a experiência da auto-reflexão atinge sua efetividade (HABERMAS, 1987, p. 251-253):

Essa idéia de interesse da razão reconstruída por Habermas do idealismo alemão guarda uma semelhança notável com a idéia socrática de libertação pelo autoconhecimento. O ‘conhece-te a ti mesmo’ de Sócrates intui, pela primeira vez, essa idéia de que desejamos o autoconhecimento e com ele nos tornamos livres da prisão da ignorância, ao mesmo tempo, podemos conhecer porque desejamos o autoconhecimento. (DURÃO, 1996, p. 146)

Atitude semelhante é exigida do terapeuta, razão pela qual é necessário que também ele se submeta a análise. Somente assim ele estará em condições de assumir, em face da transferência que o paciente faz, o papel que lhe cabe como participante do jogo, engajando de maneira controlada sua subjetividade no processo, a fim de não pôr em risco o sucesso da terapia (HABERMAS, 1987, p. 254).

A reflexão para Freud, como configuramos até aqui, apresenta-se como “o esforço emancipatório característico da crítica, o qual transforma o estado patológico da compulsão e da auto-ilusão em um estado onde o conflito está supresso e a linguagem excomungada reconciliada” (HABERMAS, 1987, p. 262). E Freud vai mais longe, ao estabelecer uma ponte, consoante o dizer de Habermas, entre os elementos motivadores patológicos no indivíduo e o surgimento das instituições na sociedade: “As mesmas constelações, as quais levam o indivíduo à neurose, motivam a sociedade a erigir suas instituições” (HABERMAS, 1987, p. 290). Ora, mas se Freud apresentava todo esse aparato conceitual, por que sua metapsicologia não derivou para uma teoria societária?

Habermas acredita que o teor do equívoco freudiano, que o impediu de derivar para uma teoria crítica da sociedade a partir da psicanálise, reside em dois pontos:

- 1º) Na confusão entre uma “ciência do homem” e uma “ciência da natureza” (HABERMAS, 1987, p. 262). Freud acreditou ter fundado uma ciência da natureza, a ponto de dizer que sua técnica psicanalítica poderia ser gradativamente substituída pela psicofarmacologia. No entanto, no entender de Habermas, Freud criou uma meta-hermenêutica (HABERMAS, 1987, p. 269);

2º) No abandono da experiência analítica como fundamento das categorias, quando ele desenvolveu o modelo estrutural de psicologia. Isso levou Freud a não perceber que sua metapsicologia era “uma interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação da espécie” (HABERMAS, 1987, p. 269).

Entretanto, mesmo que a teoria proposta por Freud não tenha derivado para uma crítica da sociedade em função de equívocos do referido pensador, encontramos nela elementos suficientes, na visão de Habermas, para proceder a uma tal crítica.

É imbuído desse espírito que Habermas procura ressaltar a produtividade da teoria freudiana naquilo que ela traz de elementos importantes para uma teoria crítica da sociedade. E faz isso através de um contraste entre Freud e Marx. Na comparação entre ambos, Habermas observa que eles apresentam pontos de contato. Um primeiro ponto é a proximidade dos conceitos de cultura (Freud) e sociedade (Marx), os quais se caracterizam, por um lado, como o elemento pelo qual a espécie humana se diferencia do animal; por outro lado, como instância de autoconservação que permite a afirmação do homem contra a natureza e a organização das relações dos homens entre si. Outro ponto de convergência é a distinção que ambos fazem entre forças produtiva e relações de produção. Finalmente, um último ponto de comunhão é a admissão presente em ambos quanto à possibilidade da dimensão utópica; em Marx ela está presente na ideologia, enquanto em Freud faz parte das “ilusões”, as quais não são sempre e necessariamente falsas ilusões (HABERMAS, 1987, p. 290-291; 293-294).

A distinção crucial entre Freud e Marx encontra-se, contudo, no fundamento da hominização. Marx vincula tal fundamento ao trabalho social, caracterizando o homem como um animal que fabrica instrumentos; mantém-se, portanto, na esfera do agir instrumental. Isso conduz Marx a uma crítica da sociedade como crítica revolucionária de ideologias em conflito, numa luta de classes que perpassa a história humana e que está ligada ao avanço das forças produtivas e domínio dos meios de produção. Por isso é que Marx, conforme Habermas, não se deu conta de que dominação e ideologia são conteúdos de uma comunicação sistematicamente distorcida e que devem ser eliminados (HABERMAS, 1987, p. 295).<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Ver também páginas 296 e 297.

Freud, por sua vez, liga primordialmente o fundamento da hominização ao aspecto institucional, pois é pela criação de instituições no intuito de resolver o conflito entre o excedente pulsional e a coerção da realidade que o homem se diferenciou dos animais. Prioriza, desta maneira, a esfera da interação. Ainda que valorize a autoprodução humana pelo trabalho, Freud não deposita todas as suas expectativas no valor emancipatório do desenvolvimento das forças produtivas; não nega que estas possam contribuir para emancipação, à medida que atenuem a violência do quadro institucional e abram, com isso, espaço para a substituição de uma base afetiva por uma base racional do processo civilizatório. Esses traços presentes na teoria freudiana a tornam mais produtiva para Habermas do que a teoria marxiana, pois evitam a certeza totalitária e a confiança irrestrita no futuro da humanidade e apregoam a fundamentação racional das prescrições culturais, objetivando portanto “[...] uma organização das relações sociais de acordo com o princípio de que, a validade de toda e qualquer norma, com conseqüências de ordem política, venha a depender de um consenso, obtido por meio de uma comunicação isenta de dominação” (HABERMAS, 1987, p. 297).<sup>8</sup>

Após tecer considerações comparativas entre Freud e Marx, nas quais dá nítidos sinais de maior afinidade com a abordagem do primeiro pensador, Habermas dirige uma crítica contundente a ambos. Nesta crítica, Freud e Marx são acusados de recair numa postura reducionista ao vincular o sentido da espécie humana à autoconservação biológica. Habermas então concentra seu esforço argumentativo na direção de desfazer o “mal-entendido naturalista” (HABERMAS, 1987, p. 302),<sup>9</sup> buscando fundamentar o interesse pela autoconservação em bases racionais, subordinando tal interesse ao interesse emancipatório da razão (HABERMAS, 1987, p. 301-303).

Conforme a interpretação habermasiana, a espécie procura a autoconservação através da reprodução da vida. Todavia, antes da reprodução da vida, a espécie humana define o que merece ser vivido contextualmente enquanto espécie. É isso que confere primazia do interesse da razão sobre o interesse de autoconservação:

[...] Enquanto houver homens que necessitem conservar sua vida por meio de trabalho e de interação sujeita à renúncia pulsional - portanto,

<sup>8</sup> Ver também páginas 296 a 298.

<sup>9</sup> Ver também página 299.

sob a coerção patológica de uma comunicação distorcida - o interesse pela autoconservação assumirá necessariamente a forma do interesse da razão, o qual tão-somente se desenvolve na crítica e se confirma pelas conseqüências práticas de tal exercício crítico. (HABERMAS, 1987, p. 302)

E isso porque “o que chamamos de interpretações genérico-universais não autorizam, em conseqüência, explicações isentas de um contexto” (HABERMAS, 1987, p. 287).

Em decorrência do que foi exposto até o momento, pode-se constatar que o movimento argumentativo desenvolvido por Habermas, após um longo percurso, conseguiu reunir elementos suficientes para permitir a formulação de uma teoria crítica da sociedade. São esses elementos que servirão de sustentáculo para o propósito habermasiano de fazer uma filosofia transcendental transformada, a qual desembocará, conforme ele já previra no Posfácio de *Conhecimento e interesse* (HABERMAS, 1987, p. 325), em 1973, numa Teoria da Ação Comunicativa, a partir da década de 1980, com desdobramentos numa Ética do Discurso e numa teoria da democracia que aponta para a política deliberativa e que tem no direito o seu elemento principal de viabilização.

## Referências

DURÃO, A. *A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUPF; Londrina: EDUEL, 1996.

HABERMAS, J. *Teoría y praxis*. 3. ed. Trad. Salvador Mas Torres; Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos, 1997.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. Introd. e trad. José Lino Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

\_\_\_\_\_. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Flávio Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, 76 – Série Estudos Alemães).

NOBRE, M. Apresentação. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 7-11.

\_\_\_\_\_. A idéia de teoria crítica. In: CENCI, E. M.; MÜLLER, M. C. (Orgs.). *Ética, política e linguagem: confluências*. Londrina: Edições CEFIL, 2004. p. 13-25.

REPA, L. A filosofia como ciência reconstrutiva e as exigências da teoria crítica. In: DUTRA, D.; PINZANI, A. (Orgs.). *Habermas em discussão: anais do colóquio Habermas*. Florianópolis: NEFIPO, 2005. p. 11-19.