

## HABERMAS OU A DIALÉTICA DA RAZÃO\*

Xavier Herrero

O grande problema que sempre esteve no centro das preocupações da Escola de Frankfurt é o da opressão crescente do homem no seio da sociedade. Este problema é tão antigo quanto o homem mesmo. Mas o que pos em movimento a primeira geração da Escola de Frankfurt foi a experiência trágica da recaída da razão na barbárie em pleno século xx. Num dos textos fundadores da Teoria Crítica, Adorno e Horkheimer tratam de investigar o que é que aconteceu com o Iluminismo (Aufklärung). Como é possível, por exemplo, um Auschwitz no século xx? Como é possível que o Iluminismo, sonhado como o reino da luz e da liberdade, tenha devorado o sonho do homem e a sua humanidade? Como é possível que o progresso, elevado a mito e utopia da razão iluminada, tenha submetido a quase dois terços da humanidade à fome e à opressão? Como é possível, numa palavra, que o sonho da razão tenha engendrado o monstro de uma barbárie ilustrada? É isso que Adorno e Horkheimer se perguntam nesse texto tão difícil, mas tão agudo, chamado *Dialética do Iluminismo* (1).

Era, de certo modo, natural que um profundo pessimismo se apoderasse deles, pessimismo que ficou também refletido na *Dialética Negativa* de Adorno(2), que recusa toda representação utópica do futuro como alternativa positiva à situação existente, e que rejeita toda certeza que possa ser apresentada como teoria verdadeira para orientar uma praxis transformadora da sociedade. A Teoria Crítica erige aí a crítica em instância última e a totalidade social é desmascarada como ideológica. Marcuse, por seu lado, propugnará "a grande recusa"(3).

Jürgen Habermas pertence à segunda geração da Escola de Frankfurt, não só em termos cronológicos, mas sobretudo pelas mudanças intro-

---

\* Apresentamos aqui o texto da palestra proferida pelo autor na UFMG em Belo Horizonte, na Semana de Estudos sobre a Escola de Frankfurt, organizada pela SEAF-MG e realizada no período de 11 a 15 de junho de 1984.

duzidas na concepção da Teoria Crítica da sociedade. O tema central de suas preocupações continuará a ser o problema da *dominação* do homem. Mas o modo de reformular o problema nas sociedades capitalistas atuais e as exigências da reflexão filosófica levarão Habermas a modificar a negatividade prática e teórica da primeira geração em *positividade*.

Assim, por exemplo, se ele constata que "a fome ainda domina sobre dois terços da população mundial"(4), quando já poderia ter sido eliminada, a lição a tirar dessa contradição não é mais a de uma fatalidade negativa, mas a necessidade de fazer uma autocrítica da ideologia mecanicista que nos levou a privilegiar o quantitativo às custas do fator humano. E sobretudo, na nova formulação da Teoria Crítica, a negatividade da história não será mais um todo ideológico perdido, mas ela se exprime na forma de uma *comunicação deformada*, e cuja terapia consistirá então em descobrir e remover os recalques e desbloquear a comunicação.

Nesta palestra vou tentar mostrar como a configuração atual da sociedade é interpretada por Habermas em termos de uma racionalidade recalcada, a qual, como toda realidade reprimida, pode ser resgatada e reconstruída a partir de um processo auto-reflexivo, orientado e dirigido pelo interesse libertador da razão ou, com outras palavras, como uma *dialética da razão*.

Para poder compreender melhor o desenvolvimento dessa dialética da razão, vamos começar lembrando os traços principais da Crítica de Marx à Economia Política, já que a Teoria Crítica de Habermas se reconhece herdeira de Marx.

## I – A CRÍTICA DE MARX

A Crítica da Economia Política de Marx(5) é, em primeiro lugar, uma crítica da *economia* capitalista e, ao mesmo tempo, uma crítica da *ideologia* capitalista. Marx pôde fazer essas duas coisas simultaneamente porque ele descobriu, a partir de uma crítica interna da Economia Política clássica, que a explicação *econômica* do funcionamento capitalista só pode ser feita a partir da divisão *social* numa classe capitalista exploradora e noutra classe assalariada explorada. Marx conseguiu mostrar isso com a sua *teoria da mais-valia*. Assim, ao mesmo tempo que explica o funcionamento do capitalismo, a teoria da mais-valia descobre a *ideologia* capitalista. A economia capitalista é ideológica porque encobre a realidade da exploração de uma classe

por outra sob a aparência ilusória de relações baseadas na reciprocidade, equidade e reconhecimento da liberdade individual. As duas expressões dessa ideologia são o contrato "livre" de trabalho entre o proprietário dos meios de produção e o assalariado, e o salário "justo" pago como preço "equivalente" pelo trabalho do proletário. Com efeito, a *aparente* liberdade de que o assalariado dispõe para assinar ou não um determinado contrato de trabalho encobre a *realidade* de sua dependência total da classe capitalista. E a *aparente* justiça na equivalência do salário recebido pelo seu trabalho realizado encobre a *realidade* da exploração desse trabalho pelo capital.

A Crítica de Marx é, em segundo lugar, uma crítica da economia capitalista na forma de uma *teoria das crises econômicas*. A teoria das crises econômicas pretende descobrir as leis dinâmicas, intrínsecas ao desenvolvimento capitalista, que o levarão à sua própria autodestruição. A crise irrompe pela contradição que necessariamente se instaura, num determinado momento, entre as forças produtivas e as relações capitalistas de produção (divisão de classes, propriedade privada dos meios de produção, orientação para a obtenção do benefício abstrato). Com efeito, a teoria *econômica* da mais-valia descobria a estrutura *social* que a economia capitalista reproduzia. Assim quanto maior for o crescimento das forças produtivas, possibilitado pela produção cada vez maior de mais-valia, tanto maior será a divisão social criada entre as classes. Esta contradição se irá agravando cada vez mais com o desenvolvimento das forças produtivas até que o sistema mesmo de produção entre na crise final e tenha lugar a nova forma histórica de produção sem divisão de classes. E por causa do desenvolvimento capitalista em forma de *crisis*, deriva-se daí, para Marx, que a classe assalariada está constituída objetivamente como o *sujeito revolucionário* que conseguirá dar o passo para a sociedade comunista, fundamentada sobre a liberdade e justiça reais. Assim o desenvolvimento histórico é visto necessariamente como *conflitivo*, pois ele é determinado pela *luta* entre as *classes* constituídas pela posição que cada uma delas ocupa no processo econômico de produção.

Por isso podemos dizer, finalmente, que o progresso na dimensão social ou política (relações de produção) depende fundamentalmente do progresso na dimensão científico-técnica e de sua aplicação econômica (forças produtivas). O desenvolvimento das forças produtivas tem assim um efeito *libertador* na medida em que é ele que força o passo para uma organização social mais livre e mais justa.

Vamos ver agora como reformula Habermas o problema da dominação do homem na sociedade atual, tendo como pano-de-fundo essas

duas idéias da crítica de Marx: a *ideologia* capitalista como exploração de uma classe por outra, e a *crise* definitiva de autodissolução em que a sociedade capitalista entrará por força de sua mesma dinâmica econômica.

## II – A RACIONALIDADE RECALCADA

Para Habermas trata-se de pensar o que é, “por que o que é, é a razão” (Hegel). Neste sentido, ele é também herdeiro de Hegel. Isso significa que o racional está também do lado do conteúdo. Mas então deve se distinguir entre o sentido verdadeiro do conteúdo e o sentido aparente que ele se dá. Por isso é que a filosofia contém um momento crítico. A crítica filosófica consistirá então em fazer refletir uma determinada formação racional sobre si mesma para redescobrir e reativar as regiões de sentido recalçadas, que possibilitaram a sua predominância. Este é que é o sentido da *dialética da razão*, o de reconstituir o reprimido a partir de seus vestígios por meio da auto-reflexão. A crítica tem pois um momento negativo: o da demolição da ilusão, e um momento positivo: o da construção da verdade.

Ora, para Habermas, a realidade efetiva atual se caracteriza pela predominância da *racionalidade científico-técnica*, mas de tal forma que a ciência e a técnica na sociedade atual passaram a ser *ideológicas*, i.é., assumiram a função encobridora e legitimadora da dominação social existente(6).

### a) A nova ideologia

Esta afirmação é grave, pois se ela for correta, modifica substancialmente a crítica ideológica de Marx. Com efeito, a revolução marxista, que já ficara sem sujeito revolucionário por causa da integração das classes assalariadas no sistema de produção e consumo, perde agora o seu aliado mais fiel e decisivo: as forças produtivas. Até agora elas tiveram um efeito libertador sobre as relações classistas de produção. Ao chegar porém à sociedade capitalista avançada, essas mesmas forças produtivas na forma de ciência e técnica acabam por tornar-se opressoras e legitimadoras do sistema de dominação. Vejamos então em que consiste a nova ideologia.

Duas tendências são significativas nas sociedades capitalistas avançadas: um incremento do intervencionismo estatal e uma crescente interdependência entre investigação e ciência que faz com que a ciência

e a técnica se tornem a primeira força produtiva. Nesta nova situação, a ideologia não consiste mais em ocultar e legitimar a exploração da classe assalariada, pois a exploração se tornou patente, é um fato que a ideologia não pode mais ocultar. É justamente por isso que o Estado intervém no sistema econômico para corrigir e estabilizar as suas próprias tendências autodestrutivas.

Um dos meios para conseguir esse objetivo é promover a estabilização *social* (que suaviza a luta de classes) através de uma política *social* que eleve progressivamente o nível de vida das massas assalariadas, de forma que, ao menos, setores importantes delas possam, aos poucos, ir se identificando com os interesses globais do sistema estabelecido.

Ora, na medida em que o Estado passa a regular diretamente o funcionamento econômico mediante uma *política social*, surge a necessidade de encontrar um novo tipo de *legitimação* tanto para o poder político como para o sistema social. É justamente essa função legitimadora que passam a exercer a técnica e a ciência nas sociedades capitalistas avançadas. A partir de agora tudo passa a ser uma questão *técnica*. O controle político do desenvolvimento econômico se efetua pela solução dos problemas técnicos, pois os objetivos da nova política são dominar as crises econômicas, manter um crescimento econômico aceitável e suavizar a diferença entre as classes, i.é, são problemas técnicos. Assim a legitimação do poder político se realiza pelo recurso à racionalidade técnica. Se este tipo de legitimação *técnica* do poder político exige a despolitização das massas, não importa. Trata-se então de fazer ver às massas, com o recurso à propaganda, que a satisfação de suas aspirações depende rigorosamente do contínuo desenvolvimento econômico. E por isso, para manter um crescimento contínuo, o capitalismo avançado institucionaliza a investigação científica de forma que a *ciência* seja orientada para a contínua renovação tecnológica. É assim que a *ciência* e a *técnica* se transformam em fonte de legitimação da organização sócio-econômica capitalista (irracional e injusta) e do poder político.

A partir daí, o específico da ideologia das sociedades capitalistas avançadas não está no encobrimento ilusório da exploração de uma classe social por outra, mas no encobrimento da *repressão* que o desenvolvimento do aparelho técnico-econômico exerce sobre a *dimensão mesma da moralidade humana*. A opressão técnica faz com que os homens acabem definindo o sentido de sua vida em termos economicistas: ganhar cada vez *mais* dinheiro, desfrutar cada vez de *maiores* comodidades, ter cada vez *mais* bens materiais, consumir cada vez *mais* e, assim, eles mesmos defendem os interesses que perpetuam o

sistema capitalista, uma vez que foram convertidos em entusiastas servidores desse desenvolvimento irracional e opressor científico-técnico voltado para a reprodução do capital. O progresso técnico aparece-lhes ilusoriamente como a fonte de uma libertação e ampliação de suas possibilidades reais de humanização. A nova ideologia consiste, pois, no encobrimento da desumanização e das servidões que o progresso técnico-econômico do capitalismo impõe aos membros da sociedade.

Ora, a repressão desta dimensão moral, constitutivo essencial da humanidade, pela ideologia tecnocrática da vida, só pode provocar frustrações, pois é justamente nela que se decidem os verdadeiros ideais de verdade, liberdade e justiça que definem a qualidade humana de vida. É por isso que o recalque desta dimensão essencial ao ser humano só pode levar a conflitos. É isto que vamos ver agora.

#### b) O conflito ideológico entre dois tipos de racionalidade

A outra finalidade que se propõe o intervencionismo estatal é promover uma política *econômica* que seja capaz de suavizar e controlar as *crises* econômicas, de forma que não aconteça a autodestruição do capitalismo pelo agravamento crítico de suas contradições *econômicas* internas.

Ora, na medida em que o Estado passa a regular diretamente o sistema econômico através de uma *política* econômica, a crise econômica é deslocada para o âmbito político. Mas como, por sua vez, o poder político precisava de um novo tipo de legitimação, por causa de sua política social, a crise que ameaça o sistema capitalista nas sociedades industrializadas passa a ser fundamentalmente um conflito entre a ideologização da racionalidade técnica por parte do sistema e a racionalidade prática dos membros da sociedade ou um conflito entre a crise sistêmica e a crise de identidade. Vejamos então os diversos aspectos deste conflito(7).

A crise reveste um tríplice aspecto: econômico, político e social, conforme provenha respectivamente do sistema econômico, do sistema político-administrativo ou do sistema sócio-cultural.

Temos, em primeiro lugar, uma *crise de racionalidade* que provém da incapacidade do sistema político de superar satisfatoriamente duas contradições surgidas por sua intervenção no sistema econômico.

a) O Estado *intervém* na economia para planejá-la, mas ao mesmo tempo tem que respeitar a livre iniciativa própria da economia de

mercado capitalista.

b) O Estado tem que defender os interesses *gerais* do capital total social, mas ao mesmo tempo tem que respeitar os interesses *particulares* dos capitais individuais.

Assim a contradição inerente ao capitalismo, que nas crises econômicas se manifestava na interrupção violenta do processo de produção, desloca-se agora para a esfera política e obedece à lógica contraditória do *planejamento* administrativo de elementos incontroláveis ou de uma *conciliação* administrativa de interesses irreconciliáveis. Ora, como o objetivo que o Estado se propõe com a sua intervenção, é evitar a crise econômica, sem dúvida ele poderá obter um compromisso entre os imperativos contraditórios. Não será pois a crise de racionalidade administrativa que levará o capitalismo à sua autodissolução.

Porém, ao intervir o poder político na economia, ele se vê forçado a obter uma legitimação de sua gestão junto ao sistema sócio-cultural. Ora, quando o sistema político não consegue essa legitimação, temos uma segunda crise. Uma *crise de legitimação* surge quando o Estado precisa, por um lado, reforçar sua legitimação, mas por outro lado, não é capaz de oferecer aos membros da sociedade aqueles ganhos e vantagens materiais que justamente possibilitariam sua legitimação, e isso por causa da capacidade limitada do sistema econômico. Esta crise ainda supõe que os membros da sociedade ou, ao menos, uma boa parte, definem ideologicamente o sentido da vida em termos tecnicistas. O déficit de legitimação, embora se origine no sistema político, está em estreita dependência do sistema econômico. O Estado não consegue mais oferecer "gratificações conforme ao sistema"(8) pela falta de crescimento econômico. Se se chegasse ao ponto de uma ruptura grave no ritmo de expansão econômica, o Estado se veria privado de todo recurso para obter a legitimação necessária. Assim a crise de racionalidade provoca uma crise de legitimação.

O Estado ainda tem uma boa margem de manipulação. Ele pode criar e cria de fato uma opinião pública com a função de atrair a atenção para determinados temas e problemas e desviá-la de outros, evitando assim a formação da opinião crítica a respeito deles. O sistema político assume então o que Luhmann chamou de tarefas de planejamento ideológico. Mas há um limite sistemático nesta tentativa de compensar o déficit de legitimação de um modo ideológico: "não existe uma produção administrativa de sentido"(9). A lógica da ação administrativa é estruturalmente diferente daquela das tradições culturais. Mas isso significa que, no fundo desta crise, existe uma crise de motivação.

Com efeito, uma *crise de motivação* surge quando as gratificações que o sistema político oferece, conforme à forma capitalista de produção e à sua definição tecnicista da vida, para conseguir a sua legitimação, já *não motivam* a adesão ou lealdade de uma massa que, conscientizada ou em vias de conscientização, passa a interpretar o sentido da vida de uma forma nova. As suas aspirações já não se encerram mais nos estreitos limites de um horizonte tecnicista (ter um novo modelo de carro, etc.), mas fazem irromper um novo horizonte de sentido, oprimido e recalçado até agora pela ação ideológica da ciência e da técnica, que surge da *comunicação* intersubjetiva e pública, e que é o de uma *racionalidade moral universal ou prática* com seus valores de verdade, liberdade e justiça, a qual exige a participação de todos e só legitima o que é de interesse geral. E justamente à luz deste novo sentido universal de liberdade e justiça é que a sociedade capitalista aparece como irracional e injusta, e a sua legitimação como ideológica.

Com efeito, a tecnocratização da vida *oprime e reprime* a ação política e a ação moral do homem, pois ela exige a despolíticação das massas ao reduzir a ação política a uma questão técnica, e exclui justamente a participação democrática dos cidadãos na discussão moral e pública sobre se é *boa* essa forma de organização sócio-econômica baseada na revalorização privada do capital abstrato, e se é *justo* esse sistema que nos leva a enfrentar-nos com os problemas de um desenvolvimento técnico incessante, de um crescimento econômico constante, da necessidade de consumir cada dia mais, etc. É pois a partir desse novo sentido da vida que surge a exigência prática da transformação radical do sistema capitalista.

Na medida em que a crise de motivação, embora se origine no sistema sócio-cultural, provoca uma crise de legitimação no sistema político, todo o sistema capitalista é seriamente ameaçado. É pois esta crise de *legitimação-motivação* que pode ameaçar de morte o capitalismo das sociedades industrializadas, pois nesta crise está em jogo o direito inalienável do homem de decidir, pela discussão moral e pública, que gênero de sociedade é o conveniente e digno do homem.

### III — A RECONSTRUÇÃO DO REPRIMIDO

Porém não basta constatar que a racionalidade prática foi recalçada pela ideologização da ciência. É necessário perguntar ainda *por que* a ciência assumiu esse papel até o ponto de tornar-se a primeira força

produtiva capaz de determinar a política, a moral, a história, enfim, a realidade toda, e de exercer essa função ideológica de legitimação que antes cabia às grandes tradições simbólicas do passado (mitos metafísicos, éticos e religiosos)?

Para Habermas, isso só foi possível pelo *Cientificismo*(10), ideologia que acompanha o progresso da ciência como sua sombra. Com efeito, o Cientificismo, que reduz a razão ao reino da ciência analítica e positivista, desliga a ciência de toda referência ao contexto em que nasce, com a sua pretensão de objetividade, e a proclama como a única atividade humana dotada de sentido. Fazendo isso, o discurso cientificista legitima ingenuamente a dominação exercida pela racionalidade científica e técnica na sociedade atual.

Frente a isso, a Teoria Crítica da sociedade trata de recuperar a visão crítica da *atividade científica*, resituando-a no seu contexto social e perguntando pela configuração histórica que atualmente assume, assim como pelos fatores determinantes desta configuração. Uma vez que se descobre a ilusão objetivista e os interesses que determinam a constituição da ciência, fica desmascarada a pretensão da ciência e da técnica de apresentar-se, na sociedade atual, como o máximo expoente de racionalidade. E assim está aberto o caminho para recuperar o *lugar da ciência* que nasceu ao serviço da emancipação natural e social dos homens e que estava pervertindo esta função. A ciência aparecerá então como a tentativa de potencialização racional dos interesses constitutivos da espécie humana: domínio sobre os processos naturais para colocá-los a serviço de uma comunicação intersubjetiva livre de toda opressão. Só na medida em que a ciência reconstrói seu arraigamento constitutivo nestes interesses é que poderá servir ao processo de emancipação do homem.

Habermas realizará esta tarefa de recuperação do que o Cientificismo mascara ou recalca, servindo-se do modelo da crítica hegeliana da auto-reflexão ou segundo o modelo da psicanálise, pois ele interpreta este a partir do esquema de Hegel. Vejamos então esta tarefa de reconstrução do reprimido.

O uso do modelo hegeliano de crítica apresenta porém uma aporia inicial. Com efeito, a tarefa de desmascarar e de recuperar o reprimido pelo Cientificismo deve ser realizada pela auto-reflexão. Ora, é justamente a auto-reflexão que o positivismo rejeita como carente de todo valor científico porque não admite a sua objetivação. Assim sem a superação desta aporia, teríamos simplesmente o confronto de dois dogmatismos. A solução que Habermas encontra, seguindo também

Hegel, é descobrir, no interior mesmo do positivismo, a presença do termo que ele exclui: a auto-reflexão.

A problemática implicada nos "enunciados de base"(11) de uma teoria nos levará à meta. É sabido que esses enunciados, enquanto protocolos da experiência, não podem ser rigorosamente verificados. Entre o evento protocolado e a proposição protocolante há um fosso intransponível. O mesmo Popper admite que esses enunciados contêm um excesso hipotético que só tem valor por uma *decisão* consensual da comunidade de cientistas. Ora, só isto já mostra que a objetividade da experiência científica, assim como todo processo racional, se encontra referido a um horizonte prévio de compreensão e de interpretação intersubjetivo no seio da linguagem comum. Esta constatação mostra também que mesmo as ciências empírico-analíticas estão arraigadas numa "comunidade em comunicação de pesquisadores implicados na reflexão"(12) e, portanto, se constituem sobre a base de um momento de autoreflexão. Toda a empresa do Cientificismo consiste em ocultar este momento de intersubjetividade auto-reflexivo, encobrindo o papel da comunidade de pesquisadores como sujeito da reflexão e da argumentação.

Desfeita assim a ilusão objetivista, a auto-reflexão poderá recuperar o reprimido pelo Cientificismo.

#### a) Auto-reflexão das ciências empírico-analíticas

Habermas submete agora o positivismo das ciências a um processo de auto-reflexão que reconstitui o caminho que o levou até a sua configuração atual. A liquidação da teoria kantiana do conhecimento feita pela crítica de Hegel e pela metacrítica de Marx possibilitou o triunfo do positivismo que não fez outra coisa senão substituir a teoria do conhecimento por uma teoria da ciência. O positivismo significou assim o fim da teoria do conhecimento porque apareceu como seu legítimo herceiro.

Com efeito, a teoria do conhecimento tratou de fundamentar o conhecimento humano numa reflexão sobre o sujeito cognoscente. A teoria da ciência do positivismo passa agora a fundamentá-lo a partir de uma análise metodológica dos processos de investigação científica, pois a pergunta pelas condições transcendentais de possibilidade de todo conhecimento se torna supérflua, uma vez que o conhecimento está definido implicitamente pelas grandes conquistas da ciência. Assim o *método* é absolutizado pela consciência positivista e as ciências se autointerpretam erradamente como ciências *objetivas* que chegam

a captar a *verdadeira realidade*. A realidade é definida pelo método: entende-se por fato unicamente o que é susceptível de ser objeto de investigação científica, e as ciências se definem pelas regras metodológicas que regem a pesquisa científica. A consagração da *metodologia* das ciências empírico-analíticas como a única forma possível de conhecimento científico tem como consequência a exclusão da possibilidade de tratar cientificamente os problemas morais (as decisões éticas e políticas). Estes deixam de ser susceptíveis de fundamentação *racional* e são deixados a um puro decisionismo. Assim o Positivismo se impede de refletir sobre o papel que ele joga no contexto social: o de legitimar os interesses sociais que estão na base das decisões. E ainda, ao colocar a ciência como a única atividade dotada de sentido e o ideal da pesquisa científica como única ética racional, o Cientificismo emite um juízo de valor e, com isso, ele serve de legitimação da dominação tenocrática, pois declara como sem sentido toda forma de ação ou decisão que não seja técnica.

A superação do Cientificismo só será possível forçando a sua metodologia a refletir sobre si mesma, transcender seus próprios limites e chegar a redescobrir o contexto de nascimento das ciências e de sua aplicação. Ch. Peirce iniciou, com seu Pragmatismo, esta reflexão sobre o contexto de nascimento e de aplicação das *ciências da natureza*. O resultado é que os enunciados destas ciências só têm sentido no medium acumulativo da atividade instrumental, i.é., do trabalho e, portanto, em relação com um interesse técnico(13). Assim Habermas refere o progresso das ciências da natureza (ou empírico-analíticas) à estrutura da atividade racional conforme a um fim à estrutura do trabalho, que exprime um *interesse técnico*(14) constitutivo da espécie humana enquanto tal. Com outras palavras, o progresso da relação do homem com tudo o que condiciona materialmente sua vida consiste na acumulação nas ciências naturais e nas ciências técnicas de todo o saber e de todo o poder que os homens foram adquirindo na sua atividade de submeter a natureza externa a seu domínio. Assim o sentido do conhecimento não pode estar fundamentado na pura metodologia que conduz a progressos espetaculares, mas numa *orientação básica* do gênero humano para a manipulação da natureza. É esta orientação básica que Habermas chama *interesse técnico* do conhecimento(15). Portanto o conhecimento humano conseguido pelas ciências da natureza não pode ser explicado independentemente do interesse técnico, que é constitutivo do processo histórico do gênero humano (contexto de nascimento). E por sua vez, os resultados conseguidos teoricamente, guiados pelo interesse técnico, só podem ser aplicados, na ação real, dentro da esfera da ação técnica ou instrumental (con-

texto de aplicação). Por isso, eles se exprimem numa linguagem fiscalista.

#### b) Auto-reflexão das ciências histórico-hermenêuticas

O processo de auto-reflexão sobre a metodologia das ciências conseguiu descobrir que as ciências da natureza estão arraigadas numa atividade vital pré-científica, a atividade instrumental, que constitui a sua condição de possibilidade. Habermas continua agora esse processo de auto-reflexão sobre a metodologia das ciências até recuperar, num segundo passo, a legitimidade do método hermenêutico. Ele levará a cabo esta tarefa completando as insuficiências da reflexão de Peirce e de Dilthey.

Com efeito, Peirce conduziu a auto-reflexão das ciências da natureza ate seu último contexto de constituição, o sujeito da atividade instrumental, a saber, a comunidade de pesquisadores. Pela lógica desta reflexão poderíamos esperar que ele nos mostrasse que a atividade instrumental, condição de possibilidade das ciências da natureza, fosse, por sua vez, condicionada por uma atividade comunicativa, a saber, a intersubjetividade dos pesquisadores tentando estabelecer, por consenso, enunciados metateóricos. Mas em lugar disso, Peirce interpreta a noção de intersubjetividade e a de espírito num sentido tão positivista que até "o fundamento mesmo do Pragmatismo é destruído" (16). Assim ele não pode levar a reflexão para além do interesse técnico que determina as ciências da natureza, até a atividade comunicativa como condição última de sua constituição. Ora, se se leva a reflexão até esse ponto, como faz Habermas, vê-se que as ciências da natureza, longe de excluir o método hermenêutico, estão também constituídas sobre a base de operações de *compreensão*, que é o específico da Hermenêutica.

Refletindo agora sobre as ciências histórico-hermenêuticas que tematizam a compreensão, Habermas chegará a descobrir o seu contexto de nascimento e de aplicação. Aqui é Dilthey que iniciou esta autoreflexão. Nas ciências históricas o que permite apreender os fatos é a compreensão (não a explicação), pois o objeto já tem por si mesmo um sentido e se trata de reencontrá-lo a partir de sua expressão objetivada. Ora, isto só é possível através do chamado "círculo hermenêutico": a apreensão de um sentido particular por meio de sinais objetivos se efetua interpretando os elementos significativos a partir de um sentido global antecipado, e este é constituído a partir da articulação desses elementos. Como superar esta aporia? A aporia fica superada pela prática da linguagem ordinária, cuja reflexividade (17) permite

justamente a operação da compreensão. Com efeito, a linguagem ordinária é para si mesma sua própria metalinguagem, i.é., ela é ao mesmo tempo uma prática e seu sistema simbólico. Dilthey leva assim a reflexão até o ponto em que mostra o arraigamento das ciências históricas na experiência pré-científica da *interação comunicativa* na "conexão de vida, de expressão e de compreensão"(18).

Mas também Dilthey, depois de ter arraigado as ciências hermenêuticas na experiência da vida, da comunicação pela linguagem ordinária, recai na ilusão positivista de uma compreensão pura e desinteressada, elaborada por um pesquisador ideal desligado de seu contexto cultural, o que leva a dissimular o interesse prático que condiciona a constituição destas ciências. Com efeito, o intérprete não tem sobre seu objeto o ponto de vista do absoluto, mas ele apreende o teor real do que é legado pela tradição na medida em que aplica esta tradição a si mesmo e à sua situação. Ora, o intérprete também não está com relação a si mesmo e à sua cultura numa situação de transparência integral. Por isso, unicamente "*o modelo da participação num modo de comunicação adquirido nas interações* permite explicar a realização específica da hermenêutica"(19). É pois "guiado por um interesse pela conservação e ampliação de um entendimento intersubjetivo, susceptível de orientar a ação que a investigação hermenêutica explora a realidade. A compreensão do sentido orienta-se segundo a sua estrutura para um possível consenso entre sujeitos agindo no marco de uma compreensão de si que lhes vem da tradição"(20). É esta orientação básica do homem (na sua relação com os outros) para a consecução de um entendimento intersubjetivo que Habermas chama *interesse prático* do conhecimento. Portanto, o conhecimento humano não pode ser explicado independentemente deste interesse prático que é constitutivo do gênero humano (contexto de nascimento). E por sua vez, as novas concepções sobre as relações interumanas, conseguidas sob a orientação deste interesse prático, só podem ser aplicadas, na ação real, dentro da esfera da ação comunicativa ou social. Por isso elas se exprimem numa linguagem intencional (categorias de responsabilidade moral, liberdade, justiça, etc.).

### c) Auto-reflexão e antinomia da razão

O que foi recuperado com essa auto-reflexão? Em primeiro lugar, foi recuperado o *lugar próprio da ciência*. Uma vez desmascarada a ilusão positivista da pura objetividade, a auto-reflexão mostrou o arraigamento das ciências na história da configuração do gênero humano através dos interesses técnico e prático. A ciência não é pois um instrumento neutro a serviço dos interesses estabelecidos, mas a tentati-

va de potenciação racional dos interesses constitutivos da espécie humana: o domínio da natureza e o entendimento intersubjetivo. Isto significa: estes dois interesses são condições de possibilidade, não do conhecimento em geral, mas do conhecimento próprio do ser que se reproduz historicamente pelo trabalho e pela interação. Portanto, descobrindo os interesses que determinam a constituição das ciências da natureza e das ciências histórico-hermenêuticas, podemos compreender as dimensões específicas nas quais se opera a evolução social: por um lado, o sistema social assegura sua funcionalidade na integração ou apropriação da natureza externa. Este imperativo de integração é atendido, do lado do sistema político-administrativo, por uma função de planejamento e de regulação, que supõe a efetivação de uma *racionalidade técnica* (à procura dos melhores *meios* para obter um fim proposto); por outro lado, o indivíduo reivindica significações e estruturas normativas (direito, moral) sem as quais ele se encontra em situação de anomia e de crise de identidade. Este imperativo de individuação que exige a abertura de um espaço político-jurídico sobre a base de uma ética da comunicação, supõe a efetivação de uma *racionalidade prática* (ação comum à procura dos melhores *fins* através do diálogo).

A partir dos *dois* interesses que orientam a atividade científica, a auto-reflexão nos mostra, em segundo lugar, que tanto as ciências da natureza quanto as ciências hermenêuticas possuem sua *especificidade própria*, pois os dois interesses que as possibilitam exprimem duas condições fundamentais e irredutíveis do ser humano. O homem é trabalho, mas é também de forma definitiva linguagem. E na linguagem está sempre latente a irreprimível força da razão. Isso significa não só que a pretensão da metodologia das ciências da natureza de atribuir-se o título de único critério de cientificidade cae por terra, mas sobretudo a denúncia e a crítica de toda tentativa de reduzir o desenvolvimento histórico a uma forma de progresso unilinear, pois isso seria recair mais uma vez no positivismo. É aqui que Habermas vê a insuficiência do marxismo.

Com efeito, embora Marx estabeleça a distinção entre forças produtivas e relações de produção, as suas formulações teóricas tendem a reunir todos os momentos da autocriação da espécie humana a partir do único conceito de trabalho(21). Por isso o marxismo deriva as relações de interação do estado das forças produtivas, e daí a ilusão de que basta desenvolver cientificamente estas últimas para que seja igualmente suprimida a repressão da comunicação pelas instituições. Porém, "*a libertação da fome e da miséria* não coincide necessariamente com a *libertação da servidão e da humilhação*, pois não existe

uma conexão automática no desenvolvimento entre trabalho e interação”(22), diz Habermas. E ainda mais, a predominância da categoria do trabalho não permite a Marx apreender o estatuto lógico de seu próprio processo crítico. Pois, se o único tipo de cientificidade é o fundado pelo interesse técnico, a práxis revolucionária e a emancipação são inevitavelmente reduzidas a uma técnica. Assim, ainda que Marx desenvolva um saber crítico, este é pensado segundo o modelo instrumental das ciências da natureza. Embora tenha o conteúdo e o método de uma teoria crítica, o marxismo reduz a interação e a auto-reflexão à produção(23) e reencontra assim, nesta redução da racionalidade, o positivismo.

Mas se os dois grupos de ciências possuem sua especificidade porque os dois interesses que as constituem exprimem duas condições fundamentais e irredutíveis do ser humano, a saber, trabalho e interação, que se desenvolvem respectivamente na natureza e na linguagem, falta ainda descobrir o sentido desse dualismo de interesses que constituem duas formas *antinômicas* de racionalidade, a racionalidade técnica e a racionalidade prática. A razão aparece aqui envolvida neste conflito de interesses. É possível ainda, neste movimento de recuperação do recalcado pelo Cientificismo, redescobrir o *sentido* do dualismo de interesses que constituem as ciências e, portanto, o *sentido* da autoconstituição do gênero humano que se processa através do trabalho e da interação comunicativa? Se o sentido de cada grupo de ciências era determinado por seu respectivo interesse, é possível encontrar um *interesse supremo* capaz de dar sentido a todo conhecimento? E, em consequência, se a evolução social se processa pelo duplo caminho do trabalho e da interação, é possível descobrir o “telos” visado pelo gênero humano?

#### IV – A RAZÃO LIBERTADORA

Tentar encontrar uma resposta para estas perguntas parece levar-nos ao extremo oposto do Cientificismo. Pois a possibilidade de encontrar um interesse supremo do conhecimento e um “telos” para a evolução social só seria possível na mesma atividade da auto-reflexão, realidade que é negada na sua validade e na sua estrutura tanto pelo positivismo como pelo marxismo ortodoxo. Mas a auto-reflexão, implicada já nas ciências hermenêuticas, nos descobria, como motor da atividade prática, uma exigência de autocompreensão e de compreensão do outro, à qual a realidade efetiva atual (caracterizada pela predominância da racionalidade científico-técnica) tenta fazer justiça. Trata-se da *Psicanálise* fundada por Freud. E a Psicanálise é “o único

exemplo palpável de uma ciência que reivindica metodicamente a auto-reflexão”(24) e, ao mesmo tempo, um método rigorosamente científico. É pois na reflexão sobre a Psicanálise que Habermas vai descobrir o interesse emancipatório.

#### a) Psicanálise e interesse emancipatório

Habermas compreende a Psicanálise como uma análise da linguagem. A Psicanálise apresenta-se como um tipo especial de interpretação que oferece pontos de vista teóricos e regras técnicas para uma interpretação de conjuntos simbólicos(25). O que distingue a interpretação psicanalítica de toda outra hermenêutica é uma característica peculiar dos conjuntos simbólicos. Ela trata de encontrar “o sentido de um conjunto biográfico que se tornou inacessível para o mesmo sujeito”(26) ou a respeito do qual “o sujeito se engana a si mesmo”(27). E o que impede chegar a esse sentido são fatores internos. Trata-se de textos sistematicamente mutilados, de forma inconsciente, por seu mesmo autor, de modo que só se pode chegar a decifrar seu significado, se se esclarecer o sentido da corrupção mesma. Dito em termos de linguagem: os textos do doente neurótico estão cifrados numa linguagem privada desconhecida até para seu autor. Essa linguagem só poderá ser traduzida para a linguagem comum social, quando se chegar às causas que originaram a produção desse texto, e que estão escondidas num episódio da vida passada no doente, esquecido por ele. O diálogo entre analista e paciente visa justamente essa tradução. O analista, orientando-se pela narração dos sonhos do paciente, *reconstroi* o esquecimento (reprimido) por este. O paciente, estimulado por essas reconstruções do analista, pode *recordar* o que tinha reprimido e libertá-lo do poder tirânico do inconsciente(28). O que possibilita ao paciente chegar a descobrir o conflito que provocou sua neurose, é a compulsão que sente para a repetição do conflito original com o analista. É pois o fenômeno da *transferência*. No termo da análise temos a situação de um sujeito que, pela mediação do analista e da transferência, conduziu a auto-reflexão até reencontrar o sentido daquele conjunto biográfico que lhe era inacessível ou daquele texto mutilado inconscientemente por ele. A Psicanálise é pois um *movimento de auto-reflexão* que se processa sobre o plano de uma comunicação intersubjetiva entre médico e paciente(29).

O que é que acontece neste movimento de auto-reflexão? O paciente chega à sua cura no momento em que consegue reviver conscientemente aquela situação que na sua vida passada não conseguiu dominar, e cae na conta de que aquele poder opressor é apenas um fantasma criado por ele mesmo. Isto significa: no movimento de auto-refle-

xão, teoria e terapia(30), autoconhecimento e autolibertação coincidem. Na reflexão psicanalítica *conhecimento e interesse coincidem*, pois o doente só chega a conhecer-se na medida em que se sente estimulado pelo interesse de sua libertação. Na situação analítica de transferência o conhecimento do complexo biográfico de sua vida passada, reprimido e causante da neurose, coincide com o uso interessado desse conhecimento.

Com efeito, o conhecimento não é um reflexo de uma realidade "objetiva" independente do sujeito, mas um *conhecimento interessado* na sua libertação, que prefigura o objeto. O objeto do conhecimento psicanalítico é o mesmo sujeito cognoscente enquanto doente neurótico, interessado na sua cura. Este interesse não é a ocasião, mas a condição de possibilidade do processo analítico e de seu êxito. Portanto, a reflexão sobre as condições de possibilidade da situação analítica nos mostra um terceiro interesse, o *emancipatório*, que surge no meio da dominação, causa da comunicação deformada. O conhecimento psicanalítico nos mostra assim uma tensão entre a situação atual do doente (situação de dominação) e a exigência de emancipação, presente mas de modo oculto, na realidade do paciente. A Psicanálise é pois uma hermenêutica diferente, ela é uma *ciência crítica*, pois não só visa compreender a dominação (a neurose), mas a sua superação. A Psicanálise como ciência crítica visa por essência (e não só por aplicação) a transformação da situação (e não só sua interpretação). Ela é, pois, ao mesmo tempo, teórica e prática.

Mas Freud, de modo semelhante a Peirce e Dilthey, mal interpretou a sua própria descoberta. Convicto de que a Psicanálise era uma ciência como as ciências da natureza, Freud menosprezou as categorias que mostravam a Psicanálise como um processo de esclarecimento (*Aufklärung*)(31) e deu preferência ao modelo *energético*. "Freud supôs implicitamente que sua Metapsicologia oferecia uma formulação estritamente científica, no sentido das ciências da natureza, que desliga o modelo estrutural do fundamento da comunicação entre médico e paciente e, em lugar disso, o liga definitivamente ao modelo energético"(32).

Uma vez descoberta, num exemplo de ciência crítica, a unidade de conhecimento e interesse, podemos finalmente chegar a descobrir o sentido libertador de todo conhecimento.

#### b) O interesse libertador da razão

Falar de um interesse libertador da razão poderia sugerir que Habermas voltasse à tradição hegeliana de uma Razão absoluta que se me-

diatiza através da dominação, e que se mostraria na realidade da pura auto-reflexão. Mas não é o caso. Precisamos, por isso, estabelecer a existência de um tal interesse. Habermas nos diz: "se concebemos a capacidade cognitiva e a força da razão a partir da autoconstituição do gênero humano em condições naturais contingentes, resulta então que a *razão é inerente ao interesse*"(33). Vejamos então que significa isso.

Para não deduzir um interesse emancipatório ou uma exigência de universalidade e de liberdade de um fundamento absoluto, Habermas deve descobri-lo atuando já em toda experiência quotidiana. Dizfamos antes que o homem não é só trabalho, mas de forma definitiva linguagem. Trabalho e interação comunicativa (linguagem) são as duas condições naturais através das quais se reproduz e se autoconstitui o gênero humano. Pois é justamente na constituição da intersubjetividade pela comunicação que Habermas vai descobrir o interesse emancipatório. Na medida em que a linguagem é feita para ser compreendida, ela visa uma universalidade de direito e tem por horizonte o ideal de uma comunicação livre de toda coação. No primeiro escrito programático de 1968, Habermas diz: "com a primeira frase pronunciada é expressa sem equívocos a intenção de um consenso universal e sem coação"(34). E na sua última obra de 1981: "Entendimento é inerente à linguagem humana como 'telos.'"(35). Seja como for a interpretação que se faça dessa diferença de formulação, uma coisa é clara. A exigência de universalidade e de libertação está implicada na prática quotidiana, no seio mesmo da linguagem. É nesta que se constitui o mundo da intersubjetividade. E o gênero humano não é outra coisa senão "uma intersubjetividade alargada"(36). Portanto a linguagem veicula, além ou junto com o sentido, a *exigência de uma comunicação sem coação e sem distorção*(37). Na experiência mesma da intersubjetividade descobre-se que a comunicação empírica se faz sempre no horizonte de uma comunicação ideal. O interesse emancipatório é demonstrado pela prática mesma da linguagem que tende a reduzir as distorções da comunicação e, portanto, a suprimir a dominação que é sua causa. A auto-reflexão é pois emancipatória.

Assim o interesse emancipatório não representa uma nova dimensão, mas dirige o processo mesmo de autoconstituição histórica do gênero humano. Este processo pode ser lido agora como o processo de *emancipação* do homem da opressão causada por uma natureza não dominada e por uma natureza própria deficientemente socializada. Este interesse é pois subjacente às dimensões técnica e social, nas quais ele se especifica. O interesse emancipatório do gênero humano produziu um terceiro tipo de ciências críticas: Psicanálise e Crítica ideológica.

Mas a crítica não é um novo tipo de ciências junto às ciências da natureza e ciências humanas, mas ela surge como uma *auto-reflexão* metódica do mesmo gênero humano, que podemos exprimir assim: no início da história, os homens se relacionam, numa forma precientífica, com a natureza e entre si, segundo as respectivas orientações básicas de domínio e de entendimento mútuo; depois, o desenvolvimento faz com que o saber adquirido se acumule e progrida na forma sistemática e institucionalizada da pesquisa científica das ciências da natureza e das ciências humanas; e finalmente, o ulterior desenvolvimento exige uma auto-reflexão das ciências que torne conscientes os interesses técnico e prático que as possibilitam com a finalidade de orientar seu desenvolvimento no sentido de uma *emancipação* crescente do homem dos dois tipos de poderes opressores. O conhecimento encontra assim seu sentido quando é referido ao processo emancipatório do gênero humano.

Resta-nos ver como Habermas, a partir da linguagem, com sua exigência de uma comunicação sem coação, concebe a integração libertadora das diferentes dimensões do processo de autoconstituição do gênero humano.

### c) O processo auto-reflexivo-libertador do gênero humano

O fato de ser a linguagem o que define o homem, permite-nos descobrir em que consiste propriamente a *natureza da dominação*. Esta está essencialmente ligada à *repressão da comunicação*. Habermas nos diz(38) que Marx não conseguiu penetrar na natureza da dominação e da ideologia como comunicação distorcida porque ele partiu da hipótese de que os homens passaram a distinguir-se dos animais no dia em que começaram a produzir seus meios de subsistência. Por isso o trabalho se configura como a dimensão essencial do gênero humano. Mas com isso o seu modelo crítico, baseado na atividade produtiva, não se prestava para a reconstrução da dominação e da ideologia. Freud, pelo contrário, conseguiu enquadrar as relações dos homens entre si, reguladas institucionalmente, no marco de uma *comunicação deformada*, o qual lhe permitiu "compreender a origem das instituições e a função que exercem as ilusões, i.é, a dominação e a ideologia"(39).

Assim, se se aplica à sociedade a concepção auto-reflexiva e crítica da Psicanálise, como faz Habermas, pode-se compreender a história da humanidade como um processo de libertação dos poderes opressores da natureza e das instituições sociais opressoras. É evidente que a libertação dos poderes opressores institucionalizados não pode reali-

zar-se por um processo manipulado tecnicisticamente. Fica assim superado o reducionismo de Marx. Mas, por outro lado, se o processo de libertação se realiza pela crítica auto-reflexiva, parece que agora é a dimensão técnica que fica de fora. Não se manipula a natureza mediante a auto-reflexão ou a crítica. Como se faz então a integração das duas dimensões, técnica e social, a partir da linguagem?

O gênero humano, na sua relação com a natureza, não busca satisfazer diretamente as necessidades empíricas concretas, pois estas não podem ser definidas independentemente das condições culturais: trabalho, linguagem e dominação. Isso significa que as necessidades são sempre *interpretadas* pelo homem e só enquanto tais são necessidades humanas. Por isso o interesse técnico supõe uma orientação básica para a solução de problemas de tipo instrumental enquanto condição de reprodução da vida do gênero humano. Mas é o mesmo gênero humano que deve *interpretar*, em cada momento histórico, segundo a lógica da dimensão comunicativa, que significa esta vida. E essas interpretações se orientam pela idéia do "*bem viver*"(40): verdade, liberdade e justiça(41), que articulam o interesse emancipatório. Ora, o "*bem viver*" é determinado pela estrutura normativa de uma *comunicação ideal sem coação e sem distorção*, dada com a mesma linguagem.

Assim, a linguagem, como inovação central (que delimita a humanidade da animalidade), permite uma interrelação racional humana (cultural) das dimensões do trabalho e da socialidade. A história humana aparece então como o processo libertador ascendente para uma história, na qual as necessidades humanas tenham perdido seu caráter naturalista e cego e sejam plenamente socializadas, ou seja, quando os homens tenham unicamente aquelas necessidades que eles mesmos interpretam racionalmente e que queiram ter. Nesse momento os homens começariam a criar propriamente a sua história com *consciência e vontade livre*(42).

A razão não é pois transparente a si mesma, nem se desenvolve necessariamente numa caminhada triunfal pela história. A razão, com seu interesse emancipatório, é inerente ao processo histórico do gênero humano, que pode ser concebido como uma dialética aberta de dominação repressiva — libertação.



kamp, Ffm., 1981.

(36) EI, Posfácio, 416 (356).

(37) J. Habermas/N. Luhmann. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. 136, Suhrkamp, Ffm., 1971 (Sigla ThG). Toda a preocupação de Habermas na sua última obra: *Theorie des kommunikativen Handelns*, é desenvolver as estruturas normativas da ação comunicativa, que é a base de sua teoria crítica da sociedade.

(38) Cf. EI, 342 (295).

(39) EI, 341 (295).

(40) EI, 350 (301s).

(41) ThG, 139.

(42) cf. TWI, 97 (67); LP, 125 (115).