

HABERMAS E A TEORIA DO CONHECIMENTO¹

ARILENE MARIA SOARES DE MEDEIROS

MARIA AUXILIADORA DE RESENDE BRAGA MARQUES



contexto
educação

RESUMO

Este estudo tem o propósito de discutir algumas questões levantadas por Habermas em: Conhecimento e Interesse, O Discurso Filosófico da Modernidade e Teoria de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos. A escolha por essas três obras, de cunho mais epistemológico, baseia-se na sua representatividade para a compreensão e aprofundamento de questões que tratam da teoria do conhecimento, da superação paradigmática da filosofia da consciência pela filosofia da linguagem e da concretização de seu projeto de modernidade via a possibilidade da ampliação do conceito de racionalidade. É inegável a grande contribuição de Habermas para a teoria do conhecimento, para a compreensão das sociedades capitalistas avançadas e para a radicalização de uma razão que se faz fundamentalmente emancipatória.

Palavras-chave: teoria do conhecimento, racionalidade, modernidade e pós-modernidade.

HABERMAS Y LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO

Resumen: *El presente estudio tiene el propósito de discutir algunas de las cuestiones propuestas por Habermas en Conocimiento e Interés, El Discurso Filosófico de la Modernidad (¿?) y Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos. La elección de esas obras, cuyo carácter epistemológico es dominante, está fundamentada en la representatividad de ellas para la comprensión de cuestiones que tratan de la teoría del conocimiento, de la superación paradigmática de la filosofía de la conciencia por la filosofía del lenguaje y por la concretización del proyecto de la modernidad por medio de la ampliación del concepto de racionalidad. Es muy evidente la contribución de Habermas tanto para la teoría del conocimiento cuanto para la comprensión de las sociedades capitalistas así como para la radicalización de una razón que se hace fundamentalmente emancipatoria.*

Palabras-clave: *teoría del conocimiento, racionalidad, modernidad, pos-modernidad.*

INTRODUÇÃO

Trazer uma discussão de Habermas, mesmo que preliminar, nos parece ser algo indispensável por duas razões básicas. Primeiramente, é com este teórico que a racionalidade moderna ganha uma nova dimensão, cuja amplitude deve-se ao seu conceito de racionalidade comunicativa. Quanto a esse ponto, ele trava um debate acirrado e ousado com teóricos modernos e pós-modernos. Em segundo lugar, é com Habermas que a compreensão das sociedades capitalistas avançadas, tendo a ciência e a técnica transformadas em principais forças capitalistas, adquire uma interpretação cuja maior patologia detectada é a colonização do mundo vivido. Habermas não nega as crises do capitalismo, mas as entende como crises de racionalidade, de legitimidade e de motivação. Siebeneichler (1989) e Mühl (1999) admitem que Habermas desenvolve um conceito de crise polissignificativo. O mesmo se dá em Medeiros (2002, p.65), observável por esta citação:

A compreensão de crise a partir dos sintomas polissignificativos faz de Habermas, segundo nossa opinião, um dos teóricos mais inovadores e mais completos na interpretação das crises que afetam as sociedades atuais.

O presente texto está organizado com o propósito de situar o autor e algumas de suas obras, estudar os pontos controversos da filiação ou não de Habermas à Escola de Frankfurt, discutir algumas particularidades da sua teoria do conhecimento e levantar um breve debate entre modernidade e pós-modernidade, consecutivamente.

O AUTOR E ALGUMAS OBRAS

Quem é Jürgen Habermas? Para uma apresentação breve: alemão, nascido na cidade de Düsseldorf em 1929 e estudioso da Filosofia, da Economia, da História, da Política, da Psicologia, do Direito e da Psicanálise. É por possuir esse rastro teórico plural, havendo a confluência de campos científicos diversos, que Habermas tem buscado dialogar acerca do conhecimento, das ciências, da sociedade, do Estado e da racionalidade. Para tanto, apóia-se em grandes cientistas e filósofos da humanidade, dentre tantos: Kant, Hegel, Marx, Weber, Freud, Adorno, Horkheimer, Wittgenstein, Austin, Searle.

Na obra *Conhecimento e interesse* Habermas critica a estrutura das ciências objetivistas que negam a auto-reflexão como um elemento fundante da construção do conhecimento, tendo em vista que todo conhecimento se constitui numa objetividade a partir de interesses. A partir de então, a questão é desvendar quais as conexões que estabelecem tais interesses no processo da construção do conhecimento. Inicialmente ele problematiza a crítica do conhecimento retomando as discussões de Kant, Hegel e Marx no círculo da crescente evolução do conhecimento, em que Hegel critica Kant e Marx critica Hegel. Esse é o jogo, o raciocínio lógico que Habermas faz quando trata de evidenciar a crítica do conhecimento, enfatizando que Hegel não atinge os benefícios de sua crítica a Kant, porque lhe falta o substrato materialista, o qual Marx recupera. Por outro lado, Habermas acredita que Marx, ao reduzir a reflexão ao trabalho, acaba por desenvolver uma análise instrumentalista da reflexão e, exatamente neste ponto, aprofunda sua crítica a Marx.

O autor focado neste artigo discute a teoria do conhecimento a partir de três vertentes teóricas: *positivismo*, *pragmatismo* e *historicismo*. Habermas encaminha sua discussão desde o positivismo de Comte até ao de Mach, admitindo que o positivismo desreferencializa o sujeito pensante em nome de uma ciência matematizada e exata. Com o positivismo se instaura uma teoria das ciências, ou seja, por excluir a teoria do conhecimento, o papel da reflexão no processo de construção do conhecimento desenvolve uma espécie de dogmatismo em que a fé das ciências existe nelas mesmas. Baseado nas certezas sensíveis e metódicas, o positivismo articula princípios do empirismo e do racionalismo e, uma vez que não se trata de uma teoria do conhecimento, mas de procedimentos metodológicos apurados, o conhecimento é igual ao conhecimento científico objetivado e comprovado. O pragmatismo de Pierce afasta-se do positivismo, pois se coloca diante de uma certa familiaridade com a Filosofia, posição esta que o positivismo em nome da teoria das ciências refutou. O distanciamento de Pierce do positivismo de Comte e de Mach está no combate do pensamento dos empiristas e racionalistas e “*Pierce entende ciência a partir do horizonte da pesquisa metódica, e por pesquisa ele compreende um processo-de-vida*” (Habermas, 1982, p. 113).

Com esse conceito de ciência e de pesquisa engendra-se uma nova perspectiva de se conceber a realidade, sendo esta, então, nada mais do que aquilo que verdadeiramente afirmamos sobre ela. Mesmo reconhecendo que o pragmatismo se distancia dos princípios empiristas e racionalistas, Habermas o admite como uma das frações do positivismo, pois “*Pierce acreditou não precisar distinguir explicitamente o plano da atividade instrumental do plano das interações mediatizadas simbolicamente...*” (p. 155). Dilthey acredita que os processos de pesquisa representam o mundo da vida. A significação para ele é uma derivação da biografia do indivíduo, do Eu-identidade e é inegável a sua preocupação com a hermenêutica da expressão humana. Dilthey fala de uma linguagem como meio, por meio do qual significações são compartilhadas não apenas no sentido cognitivo, mas também nos afetivos e normativos. Este autor demonstra que Pierce e Dilthey permanecem presos às amarras do positivismo, pois ambos caem no objetivismo. Habermas mostra também que a teoria do conhecimento, sucumbida pela teoria das ciências (positivismo), precisa ser inserida a partir da *unidade entre conhecimento e interesse*, sendo o interesse um *a priori* do conhecimento. Não existindo conhecimento desinteressado, o interesse prevalece como fenômeno controlador e orientador do conhecimento numa perspectiva do paradigma da consciência.

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade* Habermas admite que o paradigma da filosofia da consciência está impossibilitado de cumprir sua função na modernidade e polemiza com Hegel, Marx, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Foucault e tantos outros. Para Habermas, Hegel diagnostica a fragilização teórica da modernidade, mas não consegue superá-la, porque não transpõe o paradigma da consciência, pois para ele a modernidade já nasce em sua fase crítica. Continuando em tom polêmico, Habermas assegura que Marx, mesmo criticando Hegel a partir das condições materiais de existência, não se desvincula do paradigma da consciência e mais ainda, para Habermas, Marx embaralha trabalho e interação. Nietzsche, por sua vez, é considerado o ponto de viragem na Filosofia e é com ele que surge a descrença na razão. Diante de tal descrença “*Nietzsche só tem uma alternativa: ou submete mais uma vez a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente – ou abandona o programa na sua globalidade*” (Habermas, 2000, p. 91). Está claro que Nietzsche faz uma opção pela segunda via, para além da razão, apoiando-se no

mito. Com ele, a razão moderna ganha pela primeira vez a renúncia total de seu conteúdo emancipatório. O homem moderno é um homem vazio de mitos. “Com Nietzsche, o iluminismo atingiu um novo patamar de reflexividade: voltou-se contra si mesmo e passou a denunciar a própria razão” (Rouanet, 1987, p. 334). Depois de Nietzsche, Horkheimer, Adorno e também Foucault seguem na trilha de descrença na razão. Foucault vê na razão moderna o espelho da constituição da loucura. Para ele a loucura é uma experiência-limite provocada pelas ações e pelas relações de poder, instituídas e consolidadas no mundo ocidental, em meio a uma razão regulamentadora.

O pano de fundo de *O Discurso Filosófico da Modernidade* é a possibilidade de um paradigma fundamentado na linguagem. É somente assim que Habermas consegue se libertar da Filosofia centrada no sujeito. Ele se expressa: “O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim, os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão” (2000, p. 276). É nesta obra que ele propõe abertamente a superação do paradigma da consciência como forma de não perder de vista a emancipação humana via uso da razão. A modernidade, entretanto, é, ainda, um projeto inacabado do qual Habermas se coloca como um crítico.

Em *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Habermas aprofunda os pressupostos da teoria da ação comunicativa e para tal enfatiza o consenso, a verdade, a situação ideal de fala, a intersubjetividade e a contra-argumentação. A teoria da ação comunicativa tem como finalidade proporcionar aos homens uma razão que lhes possibilite ser livres e emancipados e nessa perspectiva a teoria da ação comunicativa engendra o conceito de razão comunicativa. A racionalidade é compreendida em sua dimensão processual na medida em que falantes e ouvintes buscam entender-se sobre o mundo objetivo, social e subjetivo. Se a racionalidade depende do entendimento entre sujeitos capazes de fala e de ação,

serão racionais não as proposições que correspondam à verdade objetiva, mas aquelas que atendam, ou possam vir atender, os requisitos racionais da argumentação e da contra-argumentação, da prova e da contraprova, visando um entendimento mútuo entre os participantes” (Rouanet, 1987, p. 339).

É possível usar a metáfora de que a razão comunicativa encontra como solo para sua existência o mundo vivido, mundo este regido pelas relações comunicativas entre os sujeitos capazes de fala e de ação e articulado em três componentes: a personalidade, a sociedade e a cultura. A intersubjetividade é a mola da teoria da ação comunicativa proposta por Habermas, uma vez que a linguagem constitui a categoria fundante para o restabelecimento da razão no interior do pensamento e do conhecimento modernos.

Nesta obra Habermas desenvolve uma fundamentação para uma Sociologia calcada na linguagem. O *sentido*² aparece como um conceito fundamental para a constituição de uma teoria sociológica e Habermas o admite paradigmaticamente como o significado expresso em palavras ou orações. Além do sentido, a *verdade* é discutida nesta obra e é entendida como um processo consensual. Assim, a “*verdad es una pretension de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos*” (Habermas, 1997, p. 114). Quando uma pretensão de validez torna-se questionada, prevalece como força à “*mejor argumentación*”. A verdade para Habermas é construção processual e contextual, porque está sempre sujeita a críticas e a novas explicações. Não há verdade fora dos contextos de fala, de argumentação, de consenso alcançado intersubjetivamente. É fundamental lembrarmos que quando Habermas trata da teoria consensual da verdade está relacionando as pretensões de validez do mundo objetivo (da natureza, dos fatos e das experiências concretas)³. Na procura de se atingir um consenso da verdade está a linguagem, em intrínseca relação com a realidade. Sobre isso, o próprio Habermas (1997, p. 118) é quem nos esclarece:

Si los enunciados “reflejan” hechos y no se limitan simplemente a fingirlos o a inventarlos, entonces tales “hechos” tienen que estar dados de alguna manera; y precisamente esta es la propiedad que poseen los objetos “reales”, es decir, los objetos de la experiencia, los cuales “son algo en el mundo”. Los enunciados han de ajustarse a los hechos y no hechos a los enunciados.

É no contexto da guinada teórico-comunicativa que Habermas articula um debate com as idéias de Wittgenstein, Chomsky, Searle e Austin. Ele percebe a linguagem não exclusivamente como uma dimensão gramatical, mas a compreende fundamentalmente como um meio de alcançar o entendimento recíproco acerca de algo.

Habermas, em sua obra *Pensamento pós-metafísico*, estabelece a distinção entre atividade orientada para um fim e ação de entendimento. O conceito de ação comunicativa sugere a compreensão da ação encaminhada para o entendimento recíproco, porque ela é concretizada como uma ação intermediada pela comunicação entre os sujeitos que procuram entender-se entre si acerca do mundo objetivo, social e subjetivo. É uma ação lingüística, em que falantes e ouvintes reconhecem que os atos de fala implicam a realização de algo. Pensando nesta distinção, Habermas (1990, p. 70) argumenta:

... a racionalidade orientada para um fim e a racionalidade orientada para o entendimento não são intercambiáveis. Sob essa premissa, eu considero a atividade que visa fins e o agir orientado para o entendimento como tipos elementares de ação, irreduzíveis um ao outro.

Para isso, para que a ação comunicativa venha de fato a acontecer, Habermas (1997, p. 300) pressupõe as seguintes pretensões de validade:

- la de estar-se expresando inteligiblemente;
- la de estar dando a entender algo;
- la de estar dándose a entender – y la de entenderse con los demás” (grifos do autor).

Dessa feita, o *telos* da linguagem é o entendimento. “*Entre a fala e o entendimento não há relação de meio-fim, mas de interpretação recíproca*” (Aragão, 1992, p. 29). Sendo assim, no entender do autor, não se trata de negar a própria modernidade na sua totalidade, mas sim identificar os desvios de seu projeto, sustentado por um outro paradigma – o da ação comunicativa – o qual possui orientações mais emancipatórias da razão.

HABERMAS E A ESCOLA DE FRANKFURT pontos controversos

Historicamente a Escola de Frankfurt, inaugurada nos anos 20 do século passado, tinha como maior propósito a institucionalização de um grupo de trabalho que pudesse teorizar acerca dos

acontecimentos da época, como: movimento operário, Estado e suas formas de legitimação e a crítica às ciências objetivistas, à ideologia dominante e à razão iluminista. Horkheimer e Adorno tornaram-se os principais representantes da Escola de Frankfurt, sendo o primeiro o seu fundador. Em 1933, a instituição é fechada pelo governo nazista e suas atividades são transferidas para Genebra, com o apoio de Horkheimer. Posteriormente, em 1934, a Escola se transfere para Nova York com o apoio de Nikolas Murray, da Universidade de Colúmbia, permanecendo lá até 1950. Em 1947 é publicada a coletânea de ensaios escritos por Horkheimer e Adorno “*A Dialética do Esclarecimento*”, que aborda a evolução da cultura de massa nas sociedades modernas, configurando-se uma ruptura desses autores com os trabalhos anteriores e uma radicalização teórica que levaria Adorno a sua concepção da dialética negativa.

Após um período razoável de permanência, suficiente para o amadurecimento ideológico dos seus membros sobre a promessa de emancipação do homem e dos paradigmas do materialismo histórico, a Escola passa por uma nova fase e volta para Frankfurt e Horkheimer continua como diretor, até a final da década de 60, quando assume Adorno, com o tema da cultura e sua teoria estética.

A referida Escola passou então por pelo menos quatro períodos críticos de reformas e definições de uma postura política e ideológica, marcada por duas correntes de pensamento: uma que pretendia organizar e preservar o pensamento de Benjamin, Horkheimer e Adorno, e outra cujo objetivo era superar os paradigmas propostos anteriormente por seus mestres que vem a ser representada posteriormente por Habermas, Wellmer e outros.

Habermas, ao tentar superar o impasse vivido por Horkheimer e Adorno, em *A Dialética do Esclarecimento*, no que se refere à razão, encaminha seu projeto de teorização crítica para além da razão instrumental, a qual culmina na racionalidade comunicativa. Ele discute a sociedade a partir de duas razões básicas: a instrumental e a comunicativa.

É na superação dos impasses que existem controvérsias quanto à filiação ou não de Habermas à Escola de Frankfurt. Para Rouanet (1987), embora exista em Habermas temas que se aproximam da teoria crítica, é ilusão entender que ele é herdeiro do pensamento crítico da Escola de Frankfurt.

Com a *Teoria da Ação Comunicativa* e o *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas consoma o processo psicanalítico de assassinato do pai: a partir desse momento, a base de sua identidade passa pela ruptura com Adorno (p. 331, grifos no original).

A ruptura de Habermas e Adorno, se dá basicamente no conceito de razão. Tanto para Horkheimer quanto para Adorno a razão constitui uma fonte de dominação, principalmente dos homens entre si. A razão, para eles, é sinônimo de reificação, de exercício de poder e de barbárie. Segundo eles, a idéia de que a razão é uma possibilidade libertadora e emancipatória não passa de uma mera ilusão iluminista. Adorno e Horkheimer percebem a razão de forma unilateralizada, ou seja, como vetor da liberdade e da emancipação. Ao contrário da razão, Adorno vê como uma saída a arte e Horkheimer a religião.

Rouanet (1987) explicita que Habermas tende a superar as aporias presentes no pensamento de Adorno. A primeira aporia é que Adorno utiliza-se da razão, mesmo após ter perdido a sua existência. Adorno aniquila a razão quando a põe a serviço exclusivo da dominação. É nesse sentido que ele percebe o iluminismo como uma razão calculada e manipulada. A segunda aporia consiste na autocrítica da razão. As teorias são concebidas como ideologias, contaminadas e imbuídas de relações de poder. É uma crítica radical e, porque não dizer, total da razão. “*A crítica total da razão equivale à anulação total da crítica*” (p. 334). A terceira aporia refere-se ao não-conceptual por meio do conceito. O erro maior do irracionalismo é a pretensão de prescindir do conceito. A razão não emancipa, apenas a arte é capaz de emancipar. Assim, a humanidade percebe pela arte, aquilo que a razão esqueceu. A arte é a oposição ao conceito e à dominação, é sinônimo de liberdade e de emancipação.

Habermas transcende a perspectiva unilateralizada presente no pensamento de Adorno e de Horkheimer, cujo pessimismo racional tem sua ligação com o pensamento weberiano. Weber confundiu a razão burocratizada como a única razão social da modernidade. Habermas engendra diferentemente uma concepção de razão capaz de fazer revigorar a razão do pensamento moderno. É uma razão que não se manifesta somente na sua condição instrumental. A razão

comunicativa move-se no terreno da linguagem, em que as relações intersubjetivas (a relação sujeito-sujeito) reconstituem a possibilidade de transformar a razão percebida unilateralmente em uma condição humana indispensável à construção do conhecimento.

Se para Rouanet Habermas assassina o pai, para Freitag (1986) e Guess (1988), este autor constitui o integrante mais produtivo e ousado da Escola de Frankfurt. Freitag defende que Habermas pertence à segunda geração da Escola e é com ele que se acrescenta uma nova versão ao pensamento frankfurtiano. Habermas surge, no interior da Escola, como meio rompendo o visceral pessimismo dos seus fundadores. O projeto habermasiano consiste em resgatar o potencial da razão destruído por Adorno e Horkheimer.

É importante registrar que não existia entre o pensamento dos integrantes da Escola uma homogeneidade, sendo a heterogeneidade sua marca maior. Eles diferiam tanto no plano epistemológico quanto nas estratégias e saídas políticas. Sendo a *heterogeneidade* a característica marcante da Escola de Frankfurt, por que se pensar que Habermas, pelo fato de não seguir à risca o pensamento de Adorno e Horkheimer, é um membro à deriva da Escola?

A razão kantiana vista como libertação passou a ser encarada por Adorno e Horkheimer como um mecanismo de instrumentalização e dominação. Já para Habermas, ao mesmo tempo em que a razão pode libertar, pode também massificar, dominar. É no circuito vivo entre a liberdade e a dominação que reside a grande contribuição de Habermas para a compreensão do momento atual da ciência, da crítica da razão, abrindo caminhos e possibilidades. Entre a razão instrumental e a razão comunicativa está o desdobramento teórico de Habermas. Essas razões, embora diferentes, constituem a tessitura social, e a sociedade, para Habermas, consiste em mundo sistêmico (mercado e Estado) e mundo vivido. Rouanet (1987, p. 347) argumenta:

Se a trilha aberta por Habermas não fosse viável, talvez só nos restasse escolher entre a vertigem de um racionalismo aporético, a superficialidade de um positivismo míope, ou a aventura de um irracionalismo suicida.

Guess (1988), da mesma forma que Freitag, admite que Habermas se filia ao pensamento frankfurtiano, principalmente na crítica que faz da ideologia burguesa, da sociedade, da razão objetificante,

da ciência e da técnica como as principais forças produtivas. Para este autor, a obra de Habermas “*é a tentativa melhor fundamentada de um membro da Escola de Frankfurt para esclarecer os pressupostos epistemológicos subjacentes da teoria crítica...*” (p. 10). O autor parte da diferença que os frankfurtianos fazem entre teorias científicas e teorias críticas. As teorias científicas baseiam-se na objetivação e as críticas são reflexivas e propõem-se “*à emancipação e ao esclarecimento, ao tornar os agentes cientes das coerções ocultas, libertando-se assim dessas coerções e deixando-os em condições de determinar onde se encontram seus verdadeiros interesses*” (p. 91). Se a teoria crítica objetiva o esclarecimento, a desocultação da realidade, é inegável a íntima ligação de Habermas aos preceitos da teoria crítica, haja vista que as suas preocupações sempre convergiram para os interesses emancipatórios do homem. Habermas pensa num homem livre, nos mais variados espaços da sua vida.

HABERMAS E A TEORIA DO CONHECIMENTO

Como vimos, Habermas fundamenta sua crítica sobre as ciências que objetivaram o conhecimento além do aspecto puramente instrumental, porém avança na elucidação dos aspectos filosóficos e epistemológicos que contribuem para o processo da construção do conhecimento. A ausência da auto-reflexão na construção do conhecimento é uma realidade latente nos contornos metodológicos do positivismo, impedindo que as ciências desenvolvam o seu caráter emancipador. Na perspectiva objetivista discutida por Habermas em *Conhecimento e interesse* o sujeito perde a sua referência cognoscente, em virtude de um conhecimento fundamentado na matematização e exatidão. Para o positivismo o conhecimento deverá pressupor duas certezas: *a sensível e a metódica*. É diante das certezas que o conhecimento mantém-se estreitamente vinculado à esfera da dominação, da instrumentalização, desprestigiando as possibilidades do conhecimento crítico mediante a auto-reflexão.

Para se contrapor ao objetivismo das ciências, Habermas acredita que a Psicanálise se situa como uma ciência que rompe com o objetivismo na medida em que resgata para o seu interior a auto-reflexão (*biografia*). Assim, ele argumenta:

A psicanálise é, para nós, relevante como único exemplo disponível de uma ciência que reivindica metodicamente o exercício auto-reflexivo. Com o surgimento da psicanálise abre-se, através do caminho peculiar à lógica da pesquisa, a perspectiva de um acesso metodológico a esta dimensão disfarçada pelo positivismo (p. 233-234).

Essa compreensão de Habermas pode ser assim reformulada: a Psicanálise traz a racionalidade para o seu interior, tornando-se uma ciência que diverge epistemológica e metodologicamente das ciências objetivistas. Na Psicanálise o que está em jogo não são as verdades probabilísticas, mas o desvelar de um conhecimento que se projeta subjetivamente e que lida com as emoções, frustrações e aspirações de um sujeito concreto. A Psicanálise se desenvolve enquanto ciência subjetiva, em sua dupla face (consciente e inconsciente). Habermas deixa claro, na referida obra, que o seu investimento e esforço teórico consiste em enxergar na Psicanálise uma grandeza epistemológica, principalmente quando admite a auto-reflexão como um caminho metodológico capaz de fazer fluir o projeto emancipatório do saber, cujas conseqüências mais relevantes voltam-se para a liberdade e a emancipação do próprio homem.

Na perspectiva freudiana o sujeito reconstrói a sua vida interna a ponto de o analista contribuir com a recuperação das neuroses e frustrações advindas das repressões impostas social e culturalmente. É no diálogo analítico que o sujeito (paciente) se confronta com a sua auto-reflexão. Podemos dizer que a Psicanálise recupera a subjetividade do sujeito, a qual o positivismo nega radicalmente. Com o diálogo analítico, o que se enfatiza não é a matematização das verdades, mas o exercício auto-reflexivo. O diálogo analítico provoca um rompimento da visão cindida entre o sujeito e o objeto do conhecimento – característica nuclear das ciências positivistas.

Habermas desenvolve uma teoria do conhecimento capaz de resgatar o interesse que subjaz a qualquer processo de conhecimento. Para ele, interesses são “*as orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: trabalho e interação*” (1982, p. 217, grifos no original). Dessa feita, os interesses funcionam com guia diretiva do conhecimento e não o seu contrário. Eles são os *a priori* do conhecimento. Todo interesse está ligado às ações. Se os interes-

ses se relacionam às ações, podemos dizer que todo conhecimento que traz subjacente um interesse é, em si, consequência de uma ação interessada.

Em 1997, Habermas nos esclarece a existência de duas ações sociais básicas: a *estratégica* e a *comunicativa*. As diferenças básicas entre essas duas ações consistem basicamente na forma de manipulação e de influência sobre os outros e na forma de uma fala orientada ao entendimento mútuo. Subjacente à ação estratégica encontra-se a orientação racional de adequação de meios e fins. Já na ação comunicativa a sua orientação é de outra ordem, pois a manipulação e a imposição são condições que impedem a realização de um entendimento recíproco sobre algo. Não resta dúvida de que o arcabouço teórico desenvolvido da teoria da ação comunicativa é o atestado da superação do paradigma da consciência pelo paradigma da linguagem.

O paradigma da linguagem não prima pela relação monológica entre sujeito-objeto, mas pela relação sujeito-sujeito que juntos buscam se entender sobre algo. A relação sujeito-objeto é monológica, porque é uma relação de mão única, vai e não volta, porque não há entendimento recíproco. A relação intersubjetiva provoca uma reviravolta epistemológica, com profundas consequências para a compreensão do que é *realidade, conhecimento, verdade...* A famosa e conhecida relação sujeito cognoscente e objeto cognoscível é, para Habermas, uma relação esgotada, quando se constata o esgotamento do paradigma da consciência.

Habermas tem a clareza de que a mudança paradigmática da linguagem, cujos pressupostos são o sentido, a argumentação, o consenso, as relações intersubjetivas e o discurso, traz como “resultado” a própria ampliação do conceito de racionalidade capaz de se liberar das hipotecas religiosas, mitológicas e metafísicas. A racionalidade comunicativa é processual, encarnada no mundo vivido que, histórica e cotidianamente, os sujeitos capazes de fala e da ação constroem. O mundo vivido, apesar de regido pelas relações comunicativas, não se distancia das relações materiais de sua existência. Neste sentido, o autor desenvolve a teoria consensual da verdade, apresentando a verdade do mundo prático, a qual mostra-se no momento em que este mundo prático garante um processo de aprendizagem entre uns e outros, negando a possibilidade de outras

condições de verdade, mas, apostando na prática que o próprio mundo nos dá (Stein, 1997, p. 50). Dessa forma, Habermas (2000, p. 297) argumenta: “*a teoria do agir comunicacional espera que a reprodução simbólica do mundo vivido esteja junto com a reprodução material daquele*”.

Podemos até mesmo deduzir que a teoria da ação comunicativa é o ponto culminante do pensamento de Habermas, principalmente no que se refere à reconstrução do pensamento moderno. A teoria da ação comunicativa, ao aderir aos procedimentos que tratam das pretensões de validade (questionadas, argumentadas e contra-argumentadas), consiste em tornar a linguagem a sua categoria central, não negando as condições sociais, culturais, subjetivas e históricas dos sujeitos.

Ao abordar a racionalidade instrumental contida no cerne da modernidade, a teoria do conhecimento está imbricada na problemática da razão orientadora das relações e proposições presentes no processo do conhecimento. Habermas denuncia o conceito de uma filosofia da consciência, pelas relações estreitas entre sujeito e objeto, insistindo assim numa crítica assentada numa teoria da linguagem e da ação comunicativa.

Desse modo, a posição de Habermas é importante e torna-se fundamental numa época em que surge também com grande ênfase a discussão em torno dos desencontros e controvérsias que marcam a história do século das grandes transformações científicas, tecnológicas e, sobretudo, culturais e, de outro lado, situa-se a problemática em torno do conhecimento responsável por essas e por outros eventos ocorridos no mundo moderno. Então, é justamente nesse contexto que este autor torna-se um grande suporte teórico, histórico e filosófico para nos ajudar a compreender esse tempo de incertezas e desalento em torno da ciência e do conhecimento.

HABERMAS: o debate entre a modernidade e a pós-modernidade

As discussões estabelecidas e apresentadas até aqui neste artigo propuseram-se a construir um pano de fundo para pensarmos sobre a importância do pensamento habermasiano para a educação

e, em especial, para a construção de novas perspectivas para o conhecimento, as quais implicam em nova concepção de racionalidade. Pensando nas revoluções científicas e tecnológicas, as quais avançam rapidamente, acreditamos que se coloca o pensamento de Habermas como eixo fundamental para pensar a teoria do conhecimento e relacioná-la com as demais ciências humanas.

Sob a óptica da modernidade, o conhecimento desenvolveu-se pelo caráter instrumental e com propósitos técnicos, não atingindo, porém, as perspectivas então prometidas pelo projeto moderno. Nesse sentido, o conhecimento assumiu um caráter científico, ancorado pela racionalidade admitida como válida, tal como o ideal da visão utilitarista do mundo, a qual orientou não somente o conhecimento, mas toda a prática educativa.

Talvez seja uma tarefa muito difícil definir um universo tão amplo e de complexidades temáticas que envolvem a compreensão desse mundo moderno que convencionamos chamar de modernidade e que nem mesmo uma viagem pela literatura existente possa definir. Apesar disto, não há dúvida que se trata de um mundo situado historicamente no contexto de muitos eventos, nos quais situam-se as transformações e conquistas nos campos da ciência, da Filosofia, das artes, impregnando novas formas de pensar, agir, refletir e conseqüentemente novas maneiras de organizar a vida, o trabalho e o saber viver num mundo novo. Esse novo modo de organização social, cultural e econômica vai fazer predominar no contexto da modernidade um tipo de razão controlada por diversas esferas da realidade social, tendo como alvo o controle das relações entre homem e natureza. A ruptura entre homem e natureza é fundamental para o desenvolvimento do mundo moderno e para a construção ou desconstrução do mundo, definida por ele como o desencantamento do mundo flagrado na modernidade, ou em curso na pós-modernidade.

A ruptura entre homem e natureza envolve relações mais complexas no âmbito da história da modernidade, construindo características modernas, criando-se uma ilusão de que a razão daria conta de tudo e de todos: a idéia do progresso, do desenvolvimento, da revolução, das conquistas com base na ciência e técnica. No entendimento de Ianni, esta ruptura pode ser vista como desdobramentos e contradições que vão concretizando as antinomias, tais como: cam-

po e cidade, servo e senhor, razão crítica e razão instrumental (Habermas), alienação e emancipação, cujas relações antagônicas são necessárias para o desenvolvimento da base do capitalismo.

A história da modernidade pode ser contada pelos grandes marcos que vão construindo a ilusão do ser moderno e o que se enquadra no que se chama de moderno. A modernidade pode então ser entendida no âmbito das revoluções: industrial, tecnológica, eletrônica e biotecnológica, que por meio da ciência e da técnica transformaram a razão do mundo. Essas conquistas se proliferam e se desenvolvem com base no paradigma da razão, evidenciando um ambiente de conflito entre ciência e técnica, produção industrial e agrícola, produtividade-competitividade, quantidade e qualidade, produção científica e acadêmica, universidade e empresa, confundindo-se hoje com relações que imaginamos contraditórias, mas, ao contrário, foram construídas historicamente pelo paradigma da modernidade.

Trata-se de um cenário com horizontes opostos: primeiro, a idéia de proporcionar qualidade de vida para todos, assegurando aos seres humanos uma existência plena, de bem-estar social, e em segundo, as conquistas do século XX, principalmente as científicas, tecnológicas e culturais, evidenciando problemáticas relacionadas à degradação do ser humano e da natureza em geral, envolvendo todas as espécies do planeta, com danos irreversíveis, cuja interferência será cada vez mais acentuada e comprometida para a humanidade.

A modernidade, do ponto de vista filosófico e científico, submete-nos à reflexão e à análise acerca do seu contexto histórico e nos envolve num olhar crítico sobre os matizes epistemológicos que permearam cientificamente a construção da modernidade. Assim, ao entender o contexto da modernidade e sua riqueza científica e tecnológica, somos conduzidos aos desafios epistemológicos fundamentais para o esclarecimento desse evento tão controverso e de enormes complexidades, do qual Habermas nos ilumina. Ao trazer sua contribuição filosófica, sociológica, política e histórica ele nos convida a viajar por suas obras, que sem dúvida nos esclarecem, confundem e também convencem de que a modernidade deixou algumas promessas para trás e de que seu projeto precisa ser corrigido e completado, o que ele próprio designa como *projeto inacabado*.

Diante dessa realidade paradoxal, em que todos os âmbitos

da experiência do homem e do seu processo de construção, que ao mesmo tempo em que cria possibilidades, dinamiza o jogo da vida em sociedade, mutila valores que confrontados pelo desenvolvimento da ciência e da tecnologia, nos põe diante de uma nova construção axiológica para o entendimento da sociedade contemporânea. Neste sentido alguns autores identificados como pós-modernos, alertam para o esgotamento da revolução técnico-científica, caracterizada pela possibilidade de uma ruptura do domínio da razão moderna, a qual teria atingido o seu limite, predominando assim a descontinuidade do paradigma da modernidade.

Para encaminhar o debate estamos utilizando como texto de referência *A crítica da modernidade e a educação*, de Pedro L. Goergen. Esse texto abre uma discussão sobre modernidade e pós-modernidade, partindo respectivamente do pensamento de Habermas e de Lyotard. Diante de uma profunda crise que afeta as ciências no final do século XX, ventilam-se duas formas interpretativas, as quais se incompatibilizam entre si: a) a reconstrução dos pressupostos da modernidade a partir da ampliação do conceito de racionalidade, como propõe Habermas; b) a negação dos pressupostos da modernidade, como defendem Lyotard e outros pós-modernos.

Habermas insiste em afirmar que a modernidade não se encontra esgotada. Essa é a sua insistência teórica em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. O fio condutor das suas discussões acerca da modernidade é exatamente o de apontar as fragilidades teóricas que permeiam o paradigma da consciência. É intrigante como Habermas consegue mostrar que tanto os teóricos modernos como os pós-estruturalistas empreendem uma discussão que não foge do paradigma da consciência. Aliás, aponta que a saída cética colocada por Nietzsche, Adorno e Horkheimer não constitui a solução para o enfrentamento da crise da modernidade. Habermas admite que as críticas feitas à razão se revestem de sentido, principalmente quando a evidenciam como absoluta e objetivada. A razão centrada no sujeito é a porta aberta pela qual podem entrar as diversas críticas hoje colocadas à razão moderna.

As críticas feitas à razão moderna por Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Heidegger, Lyotard, coincidem em um objetivo: “... a desconstrução de um conceito de razão, centrada no sujeito, absoluta e objetivada” (Goergen, 1996, p.19). Da mesma forma que defendem um mesmo fim, acabam por encontrar uma saída fora da própria razão. Habermas compactua com o objetivo da crítica, mas não aceita que a solução esteja para além da razão. Assim sendo, “..., a solução para Habermas não está na tentativa (impossível) de saltar para fora da racionalidade” (p. 19).

Na busca da solução dentro da própria razão é que Habermas defende a mudança paradigmática, como já mencionamos. A teoria da ação comunicativa é a razão pela qual ele aposta no projeto da modernidade.

Se o modelo dialógico/comunicativo de Habermas pode ser qualificado de romântico diante de um mundo cada vez mais cindido, não se pode desprezar sua proposta por ser talvez o único caminho que sustenta a esperança da grande maioria da humanidade num mundo melhor (p. 21-22).

Lyotard, como um pós-moderno, não crê no potencial emancipador da razão das ciências, fazendo uma crítica às narrativas clássicas da ciência. Para Lyotard, a pós-modernidade “é a época histórica em que supostamente não se acredita mais na validade destas narrativas” (p. 7). Ele radicaliza sua posição e investe em uma ruptura epistemológica, a qual encontra solo na emoção. É uma defesa intransigente da “des-razão”, uma vez que ele não percebe a razão como motor da construção de um homem livre e emancipado, como bem coloca Habermas. Lyotard reforça que o saber científico busca um novo estatuto em função de novas necessidades impostas pela sociedade pós-industrial, assegurando as relações entre saber e poder.

Examinando-se o estatuto atual do saber científico, constata-se que enquanto este último parece mais subordinado do que nunca às potências e, correndo até mesmo o risco, com as novas tecnologias, de tornar-se um dos principais elementos de seus conflitos, a questão da dupla legitimação está longe de se diluir e não pode deixar, por isso, de ser considerada com mais cuidado. Pois ela se apresenta em sua forma mais completa, a reversão, que

vem evidenciar serem saber e poder as duas faces de uma mesma questão: quem decide o que é saber, e quem sabe o que convém decidir? O problema do saber na idade da informática é o mais do que nunca o problema do governo (Guess, 1988, p. 13-14).

O autor nos remete ao contexto de legitimação do saber científico pela sociedade contemporânea, pós-industrial ou pós-moderna, conforme ele mesmo designa. A ciência é entendida como força produtiva, controlada pelo capital, encontrando sua legitimidade no poder (o governo, conforme citação anterior).

A pós-modernidade defende o heterogêneo, as partículas, o minúsculo, não buscando saídas salvadoras. Lyotard não acredita nas propostas teóricas de Habermas, principalmente no que se refere ao consenso, argumentando (apud Goergen, 1996, p. 13):

..., o princípio do consenso, como critério de validação parece, ..., insuficiente. Ou é acordo dos homens enquanto inteligências conhecedoras e vontades livre, obtido através do diálogo. ... Ou é manipulado pelo sistema como uma de suas componentes, tendo em vista manter e melhorar as suas performances. O consenso é objeto de procedimentos administrativos, no sentido de Luhmann, valendo apenas como meio para o verdadeiro fim, aquele que legitima o sistema, o poder.

Isso posto, fica bastante clara a descrença de Lyotard no referencial habermasiano. O consenso para ele, de fato, é algo inatingível. O que se precisa preservar é o dissenso, a heterogeneidade. O importante é se perceber que o consenso, conforme propõe Habermas, não é algo que nega a heterogeneidade, a diferença, a individualidade dos sujeitos que participam dele. Ele é um mecanismo capaz de proporcionar uma unidade da razão na multiplicidade de vozes. O consenso não é um acontecimento estático, mas dinâmico, provisório e político.

TECENDO POSSÍVEIS CONCLUSÕES

Jürgen Habermas se filia à Escola de Frankfurt não como um membro que diz *amém*⁴ ao que o pai quer que um filho diga. Não se pode inferir que sua filiação à Escola esteja no fato das discordâncias que ele provoca com seus pares, até porque o que caracteriza a

Escola de Frankfurt não é a massa homogênea em forma de um pensamento único, como se fosse coberto de verdades absolutizadas. A presença de Habermas na Escola não só revitaliza esse pensamento como também toma proporções inigualáveis em todo mundo. Podemos até mesmo assegurar que Habermas é o único filho vivo e autêntico da Escola neste final de um século e início de outro.

Habermas é um dos teóricos mais polêmicos da atualidade, pois sua teoria da ação comunicativa provoca mal-estar no seio da ciência moderna e pós-moderna. O projeto de modernidade de Habermas, em meio a um mundo cada vez mais caótico e mais desracionalizado, é o caminho que pode fazer ressurgir uma nova esperança para a humanidade e, conseqüentemente, para todo o planeta, que hoje se sente sem referência, como bem nos lembra Goergen (1996).

Habermas já recebeu diversas críticas, inclusive a de ser considerado eclético, segundo Aragão (1992). Por sua vez, e de idéia oposta, Pinto (1996) o admite como um teórico que busca estabelecer um diálogo interparadigmático com as diversas tendências do pensamento. Neste sentido, explicita-nos:

... Habermas desenvolve sua teoria da ação comunicativa em um diálogo constante com autores de uma ampla gama de linhas teóricas. Assim, ele incorpora uma série de temas e contribuições que foram desenvolvidos, seja pelo funcionalismo, pela fenomenologia, pelo marxismo, seja, obviamente, pela própria teoria crítica da Escola de Frankfurt, sua matriz original. Desta forma sua teoria assume naturalmente um caráter interparadigmático; o que significa..., um mero amálgama de várias linhas teóricas, mas um processo extremamente rico de incorporação/superação (p. 16-17).

É inegável a contribuição do referencial habermasiano para o meio acadêmico-científico, nas diversas áreas do conhecimento, com destaque para a educação, para as Ciências Sociais e Política. Ele porém, tem recebido diversas e severas críticas, inclusive a de ser considerado *eclético*, conforme já anunciado. Uma justificativa para este tipo de crítica recebida por Habermas pode ser a de que, como um pesquisador crítico, “*quer multiplicar-se em filósofo e cientista social*” (Aragão, 1992, p. 131). Na verdade esse tem sido o real esforço de Habermas, cuja tentativa é a de perceber a Filosofia por suas próprias conclusões e seus próprios pensamentos do que seja

esta ciência e não sob a óptica de explicar os fenômenos históricos, sociais, políticos e econômicos, nem a ampliação do conceito de racionalidade. Diante de tal percepção ele busca conciliar elementos teóricos da Sociologia, da Psicanálise, das Ciências Políticas e da Lingüística no sentido de estabelecer análises mais amplas. Para Aragão, é exatamente nessa perspectiva de juntar teoria social crítica e filosofia que Habermas acaba por priorizar a Filosofia, afirmando: “... o filósofo acaba se sobrepondo ao sociólogo, apesar do seu descrédito pela filosofia como intérprete do problema da razão” (p. 131).

Com esses diferentes posicionamentos tecidos acerca do pensamento de Habermas, nos é possível questionar, apesar do convencimento sobre sua contribuição para a teoria do conhecimento e para as nossas pesquisas: *Habermas é um teórico eclético ou um teórico interparadigmático?*

O desenvolvimento técnico e científico, que tem marcado presença nas mais atuais e principalmente nas sociedades desenvolvidas, impõe uma condição fundamental para a humanidade: acompanhar criticamente esse desenvolvimento de sorte que possa abrir novas possibilidades para a busca de novos valores que favoreçam as mudanças necessárias para uma aproximação entre os homens, sociedade e natureza, sustentadas por um projeto emancipador. O acompanhamento crítico e reflexivo desse desenvolvimento técnico e científico requer uma abertura para novos “olhares” epistemológicos do saber. Tarefa difícil, principalmente quando aprendemos a dogmatizar a ciência e a absolutizar as verdades, mas não impossível.

No sentido de entender que há novos olhares epistemológicos é que ousamos discutir o referencial habermasiano como um deles. Certamente este referencial tem boas respostas para muitos aspectos que envolvem a problemática do conhecimento, das ciências, da técnica e da racionalidade nos novos tempos.

ANO 18

JUL./DEZ.

2003

NOTAS

¹ Trabalho orientado pelo professor Sílvio Sanchez Gamboa, na disciplina Teoria do Conhecimento, no curso de Mestrado e Doutorado em Educação da Unicamp, no segundo semestre letivo de 2000.

² Ao sentido atribui-se uma compreensão lingüisticamente mediada.

³ Habermas ao tratar do mundo lingüisticamente mediado, destaca o mundo objetivo ao qual nos referimos anteriormente, ao mundo social (das ordens e da convivência em grupo) e ao mundo subjetivo (dos sentimentos, das expectativas pessoais).

⁴ Referência do hebraico: assim seja. Concordância incondicional.

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GOERGEN, Pedro L. *A crítica da modernidade e a educação*. Campinas: Pro-posições, v.7, n° 2[20], jul., 1996.

GUESS, Raymond. *Teoria crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas: Papyrus, 1988.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1997.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. 3. ed. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MEDEIROS, Arilene Maria Soares de Medeiros. *Administração educacional: definição de uma racionalidade administrativa democrática e emancipatória*. 2002. 197f. Tese (Doutorado em Educação) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

MÜHL, Eldon Henrique. *A racionalidade comunicativa e educação emancipadora*. Campinas: Unicamp, 1999. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Estadual de Campinas.

PINTO, J. M. R. *Administração e liberdade: um estudo do conselho de escola à luz da teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: a razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

STEIN, Ernildo. *Epistemologia e crítica da Modernidade*. Ijuí: Ed. Unijuí, 1997.