

O projeto da modernidade e seu inacabamento no olhar de Habermas: os limites da filosofia da consciência

**The project of modernity and its incompleteness
at the look of Habermas: the boundaries of
philosophy of consciousness**

Karl Heinz Effen¹

Resumo

O projeto da modernidade, centrado no princípio da subjetividade, é objeto de uma leitura crítica na obra de Habermas. Partindo de Descartes, cujo *Cogito* iniciou a construção de um projeto filosófico-científico fundado nas certezas da consciência humana, passando por Kant e seu sujeito transcendental enquanto referencial último para um conhecimento seguro e culminando em Hegel, o último grande metafísico e reconciliador das aporias inerentes ao pensamento moderno, a filosofia encontra nas novas configurações do pensar contemporâneo um desafio a ser enfrentado e superado. Habermas se propõe reconstruir esse projeto e, numa primeira fase do seu pensar, procura por novas possibilidades de pensar e articular não somente o lugar do marxismo na teoria crítica, mas a teoria do conhecimento enquanto tal.

Abstract

The project of modernity, centered on the principle of subjectivity, is the subject of a critical reading of the work of Habermas. Starting with Descartes, whose *Cogito* began the construction of a philosophical-scientific project founded on certainties of human consciousness, passing by Kant and his transcendental subject as the ultimate benchmark for a secure knowledge and culminating in Hegel, the last great metaphysical and reconciling the inherent aporias to modern thought, philosophy finds in the new settings of contemporary thinking a challenge to be faced and overcome. Habermas proposes to rebuild this project and in the first phase of his thinking, searching for new possibilities

¹ Pesquisador e professor do curso de filosofia e do mestrado em ciências da linguagem da UNICAP, com doutorado na PUCRS. José Vila Nova Brainer Segundo, graduado em filosofia, e bolsista PIBIC da UNICAP

of thinking and not only articulate the place of Marxism in critical theory, but the theory of knowledge as such.

1 O projeto da modernidade

Com o desenvolvimento exponencial das ciências naturais no Renascimento, acrescido do trânsito da perspectiva teocêntrica para o antropocentrismo e, posteriormente, a Ilustração do século XVIII, com sua racionalidade própria e um *cero* espírito cientificista, período no qual se consolidou a maioria dos estados-nação, as leis civis foram reavaliadas e o pensamento racional adquiriu relevante cunho secularizado, vemos claramente a face da modernidade. Não se trata apenas de um período histórico de efervescências fáticas, revoluções políticas e conquistas no âmbito científico, ao contrário, a modernidade compreende uma complexa visão de mundo que ao fim é sempre redutível ao denominador da razão (cf. ROUANET, 1993).

É típico da modernidade uma confiança larga no crivo da razão, quer seja para a obtenção de um conhecimento seguro, quer para a análise das capacidades dela mesma, ou ainda para considerá-la como o espírito absoluto que governa a história. Foi ela não apenas a ferramenta principal, mas o tema central da filosofia moderna. A extraordinária proposta ou projeto da Modernidade era, a partir de uma razão emancipada, promover um humanismo autenticamente livre, para a edificação de uma civilização da razão, uma sociedade constituída em princípios racionais, na qual os indivíduos seriam agentes éticos, autônomos e críticos, desvinculados de superstições e cabrestos ideológicos (cf. ROUANET, 1993).

1.1 A dúvida metódica e o sujeito cartesiano

Para compreender mais fidedignamente o projeto da Modernidade, é imprescindível um retorno ao espírito cartesiano, o qual se lançou como uma primeira manifestação autenticamente moderna na filosofia.

A reflexão cartesiana rompeu com a tradição filosófica aristotélica ao ponderar que o conhecimento é mais confiável quanto menos empírico o for. Na Segunda Meditação, Descartes argumenta ser a natureza da mente bem mais passível de ser conhecida que o corpo, para isso, ele utiliza-se do seguinte exemplo:

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera. Acaba de ser tirado da colmeia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se nele (DESCARTES, 1988, p. 28).

E prossegue mais adiante com a fundamentação da sua crítica à concepção de que o conhecimento advém pelos sentidos. Isso Descartes faz apresentando as qualidades modificadas da mesma cera depois de passar pelo fogo: “o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele se torna líquido, esquentam-se, mal podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá” (DESCARTES, 1988, p. 28). Com isso, o Meditador quis provar que os sentidos nos enganam, pois podem fornecer-nos informações díspares que são atribuídas a algo que, graças ao intelecto, sabemos tratar-se do mesmo objeto. A experiência é, segundo o pensamento cartesiano, enganadora, apenas o escrutínio mental mostra-se capaz de perceber em que as coisas realmente consistem (cf. SKIRRY, 2010).

Antes da consideração do sujeito cartesiano propriamente dito, é importante verificar como o pensamento cartesiano concebe a ocorrência da razão. Descartes creu numa base epistemológica comum, a razão naturalmente igual em todos os homens, por isso as divergências de opiniões não seriam consequência de uns homens serem mais racionais do que outros, mas do fato de eles poderem guiar a sua reflexão por diferentes vias, enfatizando diferentes aspectos (cf. DESCARTES, 1983). Pôs-se, então, a necessidade de um método racional que possibilitasse certificar-se da seguridade de todo conhecimento obtido pela razão. Não basta

um espírito bom, importa aplicá-lo bem (DESCARTES, 1983). No fragmento seguinte, Descartes resume em quatro pontos o seu método:

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las.

O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que tivesse a certeza de nada omitir (DESCARTES, 1983, p. 37-38).

Tal método pôs em suspensão todas as verdades pré-concebidas, inclusive a própria existência, a qual depois veio tornar-se a ideia evidente basilar do edifício cartesiano. Descartes se empenhou em transmitir a precisão geométrica (evitando os seus comuns defeitos) aplicável às ciências naturais ao pensamento filosófico (cf. SKIRRY, 2010). Além disso, foi o próprio método cartesiano que serviu ao mesmo tempo como propulsão e como forma primeira para o pensamento moderno, pelo menos no que toca ao racionalismo.

A partir daqui, consideremos a elaboração do sujeito cartesiano, o primeiro momento em que se pode considerar a ideia moderna de um sujeito, ponto de torque para qualquer reflexão da modernidade.

Após a dúvida generalizada proposta pelo método, Descartes procurou uma verdade sólida, evidente, que não necessitasse de uma fundamentação externa, cuja solidez não pudesse ser liquefeita pela dúvida, nem mesmo tal ideia pudesse ser cor-

rompida ou simulada por um hipotético gênio maligno. Por fim, ficou evidente a verdade apodítica de que não se pode, mesmo em última instância, duvidar da existência da própria dúvida, e, portanto, de quem duvida, donde advém o célebre “*penso, logo existo*” (DESCARTES, 1987, p. 46) cartesiano. Superando o solipsismo de partida; a certeza da dúvida, a qual antecede a própria experiência, põe o homem (sujeito) como centro não só da investigação filosófica, mas como evidência que serve de raiz para a fundamentação de qualquer conhecimento que se queira provar verdadeiro como uma ideia clara e distinta (cf. DESCARTES, 1987).

Essa revolução de pensamento pode ser considerada um reflexo da gradual suplantação do teocentrismo pelo antropocentrismo. O sujeito em Descartes se pretende, assim, o fundamento de qualquer verdade, e é ao redor da evidência do sujeito racional que orbita toda possibilidade conceitual ou fundamentação clara e distinta da realidade. Assim, Descartes inaugura o que, em termos de Modernidade, pode denominar-se uma filosofia da consciência ou da subjetividade.

De fato, é sobre o sólido alicerce do ceticismo metódico cartesiano que todo o edifício da filosofia moderna poderá ser construído de maneira altaneira; ademais, o método racional investigativo de Descartes garantiu que um conhecimento seguro e confiável fosse construído sobre uma apoditicidade submetida à prova do ceticismo. Portanto, Descartes buscou certificar-se de que o fundamento das ideias fosse solidamente verdadeiro, e que as ideias fluíssem a partir desse fundamento com o rigor suficiente para evitar o extravio do engano.

1.2 O sujeito transcendental e a crítica da razão

Durante muito tempo, a filosofia moderna continental se ateve às tendências e vertentes racionalistas, em contraposição à abordagem empirista anglo-saxônica. Duas propostas de teoria do conhecimento díspares se digladiavam e pareciam irreconciliáveis.

Immanuel Kant inicialmente, assim como os filósofos alemães a ele contemporâneos, era adepto do racionalismo dogmático de raiz liebniziana. Posteriormente, o filósofo prussiano, influenciado pela obra do empirista David Hume, que, conforme suas próprias palavras, o despertou do “sono dogmático”, e considerando o crescimento do respaldo da ciência em seus dias, pela física newtoniana, passou a procurar um modo sólido de exercer a atividade racional, (cf. PASCAL, 2008) o que o levou a defender a ocorrência, na ciência, de “juízos sintéticos *a priori*”. Isso porque o conhecimento científico não poderia ser constituído por juízos analíticos, visto que, se assim fosse, não faria nada a não ser explicitar um predicado contido no sujeito; por outro lado, o conhecimento científico não poderia ter a contingência dos juízos sintéticos, visto que esse se pretende universal, verdadeiro e necessário, portanto, *a priori* (dispensando a necessidade da empiria).

Primeiramente munido pela herança racionalista, posteriormente confrontado com a proposta empirista humeana, Kant elaborou uma síntese que ficou conhecida por criticismo. O criticismo, em Kant, funciona como uma pedra de toque de todas as suas articulações de modo a associar sensibilidade e entendimento. No pensamento em questão se faz necessário que as intuições sejam racionalmente fundamentadas, enquanto os conceitos sejam munidos de um arcabouço sensível.

Procurando encontrar os limites da razão em sua teorização, Kant concebe dois termos, os quais apresentam importância crucial, a saber: *fenômeno* e *númeno*. Como as coisas não são conhecidas tais como são, mas como se nos apresentam, em Kant existem elementos no sujeito que, além de possibilitarem a experiência, são eles que a limitam e determinam a nossa percepção. A partir daqui, faz-se necessário refletir acerca das intuições de espaço e tempo na Estética Transcendental. São ambos condição de possibilidade para a experiência, ou seja, não são conceitos empíricos apreendidos a partir da experiência, nem estão nas coisas, mas são condições *a priori* a partir das quais as intuições poderão ocorrer:

Guiada pelas ideias formadoras do mundo, a representação correta dos objetos da experiência resulta na interação entre sensibilidade e entendimento. Kant fornece uma explicação genética de como o sujeito transcendental define as condições das quais ele pode encontrar algo enquanto algo de objetivo no mundo. O entendimento espontâneo processa o conteúdo recebido pelos órgãos dos sentidos ao submeter o material sensível a uma formação conceitual e, com isso, trazer unidade e universalidade à diversidade do particular desordenado (HABERMAS, 2004, p. 188).

Para chegar a isso, Kant isolou na intuição empírica o que pertence à sensação, com o intuito de encontrar a intuição pura, pois só ela seria fornecida “*a priori*” pela sensibilidade. Daí tornou-se exequível encontrar espaço e tempo como essas formas puras da intuição sensível. Ademais, o espaço não corresponde a um conceito empírico derivado das experiências externas, mas antes torna possível as representações dessas experiências. E, precisamente por isso, deve ser entendido como intuição “*a priori*”. E não apenas por analogia com o espaço, mas também por congruência à sua ideia própria, o tempo de igual forma não pode ser considerado um conceito empírico derivado das experiências, pois não fosse a intuição “*a priori*” do tempo, não se apresentariam à percepção a simultaneidade nem a sucessão.

Assim como foram concebidas, no edifício kantiano, as formas *a priori* da sensibilidade; segundo Kant, o entendimento também possui seu *a priori* transcendental, as categorias, essas são doze, divididas equitativamente em quatro grupos. As categorias do entendimento são, portanto, as condições subjetivas do pensamento (cf. PASCAL, 2008). E é a partir daqui que se compreende o sujeito transcendental kantiano, a subjetividade surge, em Kant, como condição de possibilidade do conhecimento, visto que, ao submeter a razão ao próprio julgamento, o filósofo prusiano creu encontrar o fundamento da experiência não nos objetos externos, mas no próprio sujeito; bem como creu ter podido estabelecer o campo de possibilidade de trânsito da razão, limitado não no mundo, mas igualmente no sujeito.

Em Kant, a razão define-se como uma estrutura determinada, porém vazia, a qual funciona como elemento que regula e controla as atividades cognoscentes do sujeito. É claro, pois, que a abordagem kantiana, em lugar de tratar o problema do ser, preocupa-se antes com a questão do conhecimento, de forma que as formas *a priori* da experiência e as categorias do entendimento teriam uma equivalência aos universais platônicos, no sentido de que antecedem a empiria. Ademais, a mente, em ambos os filósofos, encontra-se impossibilitada de apreender o real como o é em si mesmo (cf. NÓBREGA, 2007).

Graças a Kant, a filosofia da consciência revestira-se, entretantes, de uma figura capaz de abrir um outro caminho para aquilo que ainda não tinha sido pensado no conceito da individualidade. Descartes tinha aberto o campo dos fenômenos da consciência através da relação do sujeito cognoscente consigo mesmo e, a seguir, equiparado esta autoconsciência com o *Ego cogito*. Desde então, o conceito de individualidade, na medida em que visava mais do que a singularidade, foi ligado com o Eu entendido como a fonte espontânea do conhecer e do agir. Desde Kant, o Eu é valorizado transcendentemente e entendido como *sujeito que cria mundos* e que *age autonomamente* (HABERMAS, 2002, p. 192).

A razão subjetiva kantiana, porém, difere da cartesiana em alguns aspectos fundamentais. Em Descartes, o “Eu penso” é exclusivamente anterior à experiência, e pode a razão, por meio do intelecto, conhecer a verdade transempírica. No criticismo kantiano, por não prescindir da contribuição empirista, torna-se impossível estabelecer, unicamente por conceitos, a verdade; foge ao campo legítimo da razão procurar compreender tudo aquilo que excede aos fenômenos:

O pensamento de Kant poderia ser considerado como aquele em que a modernidade, que se gerou lentamente no Ocidente, desde o nominalismo medieval, chega à consciência clara de si mesma. Para Kant, a modernidade tem uma *significação histórico-universal*: a humanidade tem, de agora em diante, a possibilidade de atingir a

maioridade pelo *uso público da razão*, que permitiria a efetivação da emancipação humana pelo afastamento de todas as tutelas, em qualquer ordem da vida humana, que impediriam o homem de chegar à idade adulta. Isso, para Kant, tornou-se possível pelo *retorno transcendental* a si mesmo como retorno ao fundamento de toda teoria e de toda a ação do homem no mundo (OLIVEIRA, 1993, p. 72).

1.3 Hegel e a razão universalizadora

Para se obter uma compreensão do projeto da modernidade, é imprescindível um retorno ao pensamento de Hegel, não apenas pela sua proximidade com a mesma, o que o fez ter um contato mais conexo com sua herança, mas também por ter sido ele o primeiro a lançar sobre a filosofia da modernidade um olhar crítico, a partir de um ponto externo e globalizante de modo relevante.

O pensamento hegeliano depende, para ser compreendido adequadamente, de determinadas pretensões e intensões. É fato que Hegel foi um filósofo sistemático, ele se propôs construir um sistema filosófico que fosse capaz de explicar o universo (cf. NÓBREGA, 2007).

Explicar, contudo, na intenção hegeliana, se refere não a dar causas, visto que isso seria apenas uma mera transferência do problema a ser explicado para uma instância anterior, sem solucionar a questão. Ademais, tal procedimento acabaria por recair no infinito retroativo não explicado, causando o problema da petição de princípio, ou por se refugiar numa causa não causada, fazendo com que a recorrência às explicações causais seja incapaz de auto sustentação. Explicar, na perspectiva hegeliana, ao invés de se referir a determinar as causas, significa dar razão.

Em um encadeamento racional, diferentemente de um encadeamento causal, mesmo que uma razão necessite de outra para justificá-la, basta que na base de todas as razões esteja uma evidência, e para essa não se pede razão, caso contrário não se trataria de uma evidência (cf. NÓBREGA, 2007).

Por isso, Hegel é, sobretudo, um universalista, visto que seu foco não dirige-se apenas a um fragmento específico e particular da investigação, mas procura encontrar a razão no todo:

O universalismo tinha a ver com a extensão e abrangência do projeto civilizatório. Ele partia de postulados universalistas sobre a natureza humana – ela era idêntica em toda parte e em todos os tempos; dirigia-se a todos os homens, independentemente de raça, cor, religião, sexo, nação ou classe; e combatia todos os preconceitos geradores de guerra e de violência, todos os obstáculos à plena integração de todos os homens, como o racismo e o nacionalismo. Emancipar equivalia a universalizar, a dissolver os particularismos locais, removendo assim as causas dos conflitos entre os homens (ROUANET, 1993, p. 97).

É, pois, nesse intuito de dar razão do universo, e alicerçado sobre a herança idealista, que Hegel concebe a distinção entre existência e realidade. Para ele, a realidade trata-se daquilo que é em si, de modo universal, independente de qualquer outro ser, já a existência refere-se a seres individualizados, aparentes e dependentes dos seres reais. A existência em Hegel abarca as coisas contingentes, já a realidade é absoluta, é o ser.

É em Hegel também que a noção de dialética assume um papel central na concepção histórica. A reflexão parte do ponto de que tudo deve proceder do uno absoluto, inclusive as coisas que entre si são opostas e contraditórias. Na concepção hegeliana, portanto, deve existir uma identidade entre os opostos, os quais se encontram anteriormente em estado latente em um único ser, depositário de uma contradição interna. É aqui que a dialética encontra o seu lugar primordial no edifício hegeliano (cf. NÓBREGA, 2007).

É, portanto, no movimento de tese, antítese e síntese, sendo essa última já uma nova tese para a perpetuação dessa dinâmica cíclica, que o Ser se vai compreendendo e construindo a história. O Ser (a tese), para Hegel, já possui em si o Nada (a antítese), e a partir do Devir (síntese entre o Ser e o Nada), já temos a primeira tríade.

Numa análise mais ampla, Hegel viu o primeiro conjunto de tríades como uma tese, o segundo conjunto de tríades como uma antítese, enquanto um terceiro conjunto de tríades se configuraria a uma síntese. Como tese, temos a Ideia, a qual é a mente absoluta, o Ser como é em si mesmo antes de se manifestar, com realidade, sem existência. A partir do momento em que a Ideia nega a si mesma, exteriorizando-se, encontramos o oposto idêntico, a Natureza, a qual é a Ideia fora de si.

Em todo esse sistema hegeliano, identificamos uma construção que contesta o edifício kantiano em muitos aspectos. Para Hegel, quando Kant supôs que experiência e juízos se nutrissem de fontes independentes, ele acabou por se forçar a distinguir fenômeno de númeno. Por outro lado, como poderia algo intangível à apreensão conceitual ser concebido de alguma forma pela inteligência? Ou mesmo, como se pode dizer de uma realidade inacessível que ela afeta os sentidos, visto que a própria suposta causalidade é um conceito categorizante, e, portanto, consequência de um juízo de conformação ao intelecto (cf. HABERMAS, 2004).

A partir de Hegel certas oposições como interno e externo, evidente e incerto, privado e público são desfeitas:

Hegel contesta a ideia de que o sujeito que conhece, fala e age se vê diante da tarefa de transpor um abismo entre si e um Outro separado dele. Um sujeito que, de saída, é junto ao Outro não sente nenhum déficit ávido por compreensão. As percepções e os juízos articulam-se numa tessitura conceitual adiantada pela linguagem; as ações se efetuam nos trilhos de práticas usuais. Tal sujeito não pode ser apenas junto a si mesmo sem ser junto ao Outro; só no relacionamento com outro sujeito ele forma uma consciência de si mesmo (HABERMAS, 2004, p. 191).

Tal concepção de Hegel, pode-se dizer, sem qualquer sombra de dúvida, contribuiu muito para a superação da filosofia da subjetividade, movimento que culminou na teoria de George Herbert Mead. Tal autor, na questão da filosofia do sujeito, concluiu a virada linguística, pois propôs a superação do para-

digma moderno de uma reflexão auto-objetivadora, translocando a reflexão para a mediação simbólica (cf. HABERMAS, 2002). Mead consolidou o rompimento com a filosofia da consciência a partir da consideração da autorreferência, o *self*, não mais como um empreendimento autônomo, mas como uma relação, mesmo que apenas virtualmente concebida, mas seguindo o modelo das interações humanas.

2.2 Habermas e a procura por um novo conceito de razão

A filosofia habermasiana inicia-se no contexto da Escola de Frankfurt. De fato, até o ano de 1959 Habermas foi assistente de Theodor Adorno, contribuindo com a área central da investigação frankfurtiana, a teoria crítica da sociedade, a qual consistia em um espaço para a autocrítica do esclarecimento, a partir da observação das estruturas sociais de dominação e opressão.

A proposta da teoria crítica se caracterizava pela interdisciplinaridade, principalmente unindo o campo de investigação filosófico ao sociológico, além de utilizar-se do instrumental de reflexão marxista, ao mesmo tempo submetendo-o à autocrítica, sempre com uma motivação engajada, ou seja, identificar as estruturas de dominação de modo a impedir que as mesmas sejam mantidas, perpetuadas ou reproduzidas.

Bem se sabe que, conforme foi atestado pelo próprio Habermas, seus esforços investigativos sempre, e principalmente no início de sua carreira acadêmica, concentraram-se em compreender a dinâmica do pensamento filosófico e socioteórico que transitou do kantismo ao marxismo. É, portanto, nesse âmbito, que Habermas inicia suas produções filosóficas no intuito de aprofundar e fundamentar a teoria crítica:

[...] necessita uma fundamentação substantiva que permita escapar dos afunilamentos produzidos pelos parâmetros conceituais da filosofia da consciência e permita superar o paradigma da produção sem abrir mão das intenções do marxismo ocidental (HABERMAS, 1981, p. 80).

Não se pode negar que a proposta da Escola de Frankfurt consistiu fundamentalmente numa crítica à razão instrumental². Tal crítica se torna bastante clara quando podemos constatar o pensamento compartilhado por Adorno e por Horkheimer, especialmente da obra de ambos “Dialética do Esclarecimento”, a qual enxerga o Iluminismo numa perspectiva bastante negativa, não reconhecendo na razão um potencial humanizador, mas dominador. Para esses a razão do Iluminismo acabou, na sociedade capitalista, por redundar no domínio racional do homem sobre a natureza e no domínio do homem sobre o próprio homem.

2.1 Habermas e o materialismo histórico

Podemos, ainda no que chamamos de primeira fase no pensamento de Habermas, encontrar já tendências que superam a teoria crítica, principalmente no que se refere à abordagem do seu aspecto autocrítico. Habermas, como se sabe, ao aceitar no seu pensamento a influência do pragmatismo norte-americano, buscou compensar algumas defecções do marxismo em relação à democracia, afastando-se, desse modo, de uma teoria crítica simplesmente demasiadamente hegeliana.

Não se pode negar, porém, que a pretensão de Habermas, em princípio não se furtou a um plano metodológico, visto que pretendeu na análise do percurso da filosofia entre Kant e Hegel poder encontrar a justificativa da utilização do materialismo histórico, visto que o mesmo acabaria sendo uma leitura marxista do mundo com fundamentos hegelianos.

² “A racionalidade instrumental define-se por ser estritamente formal. Não importam os conteúdos das ideias e dos princípios que possam ser considerados racionais, mas a forma como essas ideias e princípios podem ser utilizados para a obtenção de um fim qualquer. Ou seja, a racionalidade instrumental, formal caracteriza-se, antes de tudo, pela relação entre meios e fins. Ela só diz respeito aos meios, aos critérios de eficácia na escolha dos meios para atingir os fins, sejam eles quais forem” (REPA; PINZANI, 2008, p. 19).

O materialismo histórico na perspectiva habermasiana seria, portanto, visto na perspectiva de uma teoria de ação prática focada na emancipação, porém sem a pretensão que representar uma crítica à socialização tal como temos no modo de produção capitalista.

Tal perspectiva habermasiana sobre o materialismo histórico nasce da pressuposição de que há ganhos de racionalização, ou no termo habermasiano, ganhos de diferenciação na construção histórica diacrônica do capitalismo.

Nesse período, Habermas, ao analisar a opinião pública, inferiu que a mesma seria consequência de uma construção histórico-empírica com participação de instituições que influenciaram nesse processo a vontade pública. Com essa perspectiva, o referido filósofo deu menos importância a uma reflexão centrada na observação do panorama da sociedade como consequência da luta de classes.

É, pois, nesse espírito, que Habermas propõe a suplantação do binômio marxista “forças produtivas e relações de produção” pelo binômio “trabalho e interação”. A abordagem habermasiana da leitura hegel-marxista da sociedade é muito mais amena que em outros frankfurtianos, visto que prioriza a observação da sociedade em seu processo histórico-evolutivo em detrimento de uma perspectiva obcecada em observar a “constelação histórica”, ou seja, ligar-se prioritariamente ao contexto sincrônico, de modo a representar a socialização capitalista sob os moldes da alienação e da luta de classes (cf. HABERMAS, 2012)

2.2 Conhecimento e Interesse em Habermas

A partir de uma abordagem que leva em consideração a concepção marxista de ideologia, Habermas analisa a profunda relação existente entre conhecimento e interesse e, consequentemente, critica a ideia de conhecimento objetivo.

Desse modo, Habermas resgata a crítica de Husserl ao que ele chamou de ilusão objetivista, a qual se propunha enxergar na ciência uma capacidade teórica que pudesse enxergar as

coisas como são em si mesmas e estruturadas por leis. Husserl, por outro lado, afirmou que tal ilusão impediria que fosse possível que se tomasse consciência de como o conhecimento vem a se entreter com as coisas do mundo da vida (cf. HABERMAS, 1968).

Desse modo, a ciência, ao se pretender alcançar a objetividade, engana-se a respeito dos seus objetivos fundamentais, pois, ao procurar livrar-se de pressões e interesses particulares, ela tenta negar a força propulsora e as condições que possibilitam a objetividade:

as representações ou descrições nunca são independentes de padrões. E a escolha de tais padrões baseia-se em atitudes que necessitam da avaliação crítica mediante argumentos, porque não se podem nem derivar logicamente nem comprovar de modo empírico (HABERMAS, 1968, p. 141).

Habermas ressalta que Husserl critica exatamente a ilusão objetivista, que pretende ver nas ciências “um em-si de fatos estruturados segundo leis, encobre a constituição destes fatos e não permite assim que se tome consciência do entretimento do conhecimento com os interesses do mundo vital” (HABERMAS, 1968, p. 138). A partir disso, Habermas critica a separação que se faz entre teoria e valores: “A desvinculação do conhecimento em relação ao interesse não, pois, purificar a teoria das perturbações da subjetividade, mas, pelo contrário, submeter o sujeito a uma purificação estática das paixões” (HABERMAS, 1968, p. 135).

Considerações conclusivas

O projeto da modernidade recebe em Jürgen Habermas um tratamento de todo especial, pois é nele que o pensador alemão encontra as fontes para poder ir além dele, sem negar-lhe sua importância na construção de um novo conceito de razão.

A filosofia da subjetividade cumpriu um papel significativo no processo de desenvolvimento de uma consciência histórica, capaz de promover uma radical transformação da cultura ocidental, tornando o homem consciente de si mesmo e senhor de

si enquanto guia do seu próprio entendimento e da sua conduta, seja individual ou coletiva.

A filosofia da consciência tomou consciência dos seus próprios limites, reconhecendo-se na sua força ordenadora do mundo, mas, descobrindo, também, sua tendência à totalização das realidades humanas. O projeto da modernidade entra em crise e precisava de uma reconstrução a partir das suas próprias bases reformuladas.

Habermas, como filho do modernidade e membro da escola de Frankfurt, reconhece o valor do projeto da modernidade, mas descobre e denuncia as suas pretensões exageradas de validade em todos os campos do saber humano. A razão é essencialmente razão encarnada, histórica e envolvida pela e na dinâmica dialética das forças sociais, políticas e econômicas que atuam no mundo. Habermas, numa primeira fase do seu pensamento, critica a crítica da razão moderna e inicia a construção de um novo conceito de razão, trabalho desenvolvido numa fase posterior.

Referências

DESCARTES, René. **Discurso do Método; As Paixões da Alma**. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

DESCARTES, René. **Meditações; Objeções de Respostas**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento Pós-metafísico: Estudos Filosóficos**. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 1v.

_____. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. 2v.

_____. **Verdade e justificação:** ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **The dialectics of rationalization:** an interview with Jürgen Habermas. *Telos*, v.49, 1981.

_____. **Técnica e ciência como ideologia.** Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1968.

NÓBREGA, Francisco Pereira. **Compreender Hegel.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e racionalidade moderna.** 1. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola, 1996.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Do Humanismo a Kant.** 7. ed. São Paulo: Vozes, 2005.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas.** 1. ed. Petrópolis: Vozes 2009.

REPA, Luís Sergio, PINZANI, Alessandro. **Revista Mente e Cérebro: Fundamentos para a compreensão contemporânea da psique.** São Paulo: Editora Dueto, 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Mal-estar na modernidade:** ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SKIRRY, Justin. **Compreender Descartes.** 1. ed. São Paulo: Vozes, 2010.

