

A TEORIA DO CONHECIMENTO COMO TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE EM HABERMAS

[THE THEORY OF KNOWLEDGE AS CRITICAL SOCIAL THEORY IN HABERMAS]

Vicente Marçal *

Universidade Federal de Rondônia, Brasil

RESUMO: Ao deparar-se com a redução da Teoria do Conhecimento numa Teoria da Ciência Positiva realizada pelo positivismo comteano, Habermas se vê desafiado a levar sua argumentação adiante buscando um reposicionamento coerente para a Teoria do Conhecimento e, esta, como uma Teoria Crítica da Sociedade. A reconstrução dessa argumentação nos levará a compreender que o conceito de Interesse da Razão é o fundamento para a construção da Teoria Crítica da sociedade, principalmente no que diz respeito à conexão entre conhecimento e interesse, como descoberta metodológica que o preserve de interpretações equivocadas. Essa reconstrução somente não será suficiente para compreendermos a Teoria do Conhecimento como Teoria Crítica da Sociedade, será necessário construir sobre esse fundamento os pilares de uma auto-reflexão fundada na psicanálise, pois busca extrair do próprio positivismo uma reflexão de orientação terapêutica. É percorrendo esse caminho argumentativo que pretendemos chegar à Teoria do Conhecimento como Teoria Crítica da Sociedade proposta por Habermas.

PALAVRAS-CHAVE: Habermas; Positivismo; Teoria do Conhecimento; Teoria Crítica da Sociedade; Interesse da Razão

ABSTRACT: By confronting himself with the reduction of theory of knowledge in a positive theoretical Science performed by August Comte's positivism, Habermas is challenged to streamline his argumentations in terms of a readjustment of the theory of knowledge as a critical social theory. We want to reconstruct his argumentations in order to comprehend that the concept of interest of reason is the fundament to the formulation of his critical social theory, especially in what concerns to the connection between knowledge and interest as a methodological discovery that has the purpose of serving as a regulative paradigm. From this, we will develop the correlative idea of self-reflection from psychoanalysis, which intends to extract from positivism itself a therapeutic orientation. By walking in this argumentative way we intend to come to the theory of knowledge as a critical social theory, as proposed by Habermas.

KEYWORDS: Habermas; Positivism; Theory of Knowledge; Critical Social Theory; Interest of Reason

1. O INTERESSE DA RAZÃO: FUNDAMENTO DA TEORIA CRÍTICA

Habermas inicia sua argumentação sobre o conceito de Interesse da Razão demonstrando que Pierce e Dilthey com sua lógica da ciência recuperam a teoria do conhecimento abandonada pelo positivismo. Entretanto, por se preocuparem

* *Doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo, USP. Professor de Filosofia no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: vicente.marcal@unir.br*

diretamente com as regras metodológicas e a organização dos processos de pesquisa e não com a lógica transcendental nem com a organização da razão transcendental, levam-na a uma compreensão que a reduz ao psicologismo ou naturalismo do conceito de Interesse da Razão. Como nos afirma Durão

[...] Pierce e Dilthey estiveram em condições de detectá-lo [conceito de Interesse da Razão] na metodologia reflexiva da ciência que empreenderam, mas como não conseguiram superar o meio positivista dominante, acabaram permitindo que o interesse técnico das ciências da natureza e o interesse prático das ciências do espírito fossem mal-entendidos como reduções psicológicas que contaminavam a metodologia (DURÃO, 1996, p. 142).

Durão (1996) prossegue afirmando que Habermas compreende que o conceito de Interesse da Razão tem papel fundamental, justamente para evitar esse reducionismo psicologista ou naturalista do conhecimento, ou seja, reduzir o conhecimento ao seu aspecto instrumental. Como, também, nos afirma Hansen,

[Habermas] move-se primeiramente no sentido de criticar a pretensão da ciência moderna de construir um discurso exato, isento de referências subjetivas, tecnicamente neutro. Isso porque no bojo de tal pretensão está implícita uma depreciação dos interesses no que tange à construção do conhecimento, mediante a submissão destes a um caráter secundário, notadamente instrumental da ação (HANSEN, 1998, p. 361)

Para Habermas, interesses da razão são “[...] orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição da espécie humana: trabalho e interação. [...]” (HABERMAS, 1987, p. 217), isso implica dizer que tais orientações não possuem o objetivo de uma satisfação de necessidades empíricas imediatas, ao contrário, buscam solucionar problemas sistêmicos. Habermas demonstra que os interesses da razão, orientadores do conhecimento, estão relacionados aos problemas de conservação da vida e formação da espécie, pois trabalho e interação “[...] englobam *ipso facto* processos de aprendizagem e de compreensão recíproca; e tais processos necessitam estar assegurados na forma de uma investigação metódica, caso o processo formativo da espécie não deva correr o risco de estagnação. [...]” (HABERMAS, 1987, p. 218), isso distingue, nitidamente, que os interesses do conhecimento, aqui comprometidos com a conservação da espécie, não podem ser concebidos sob categorias da biologia, mas sim, como categorias antropológicas por estarem intrinsecamente ligados à cultura e à reprodução da vida social.

É por isso que o “interesse do conhecimento” perfaz uma categoria *sui generis*, a qual tampouco se sujeita à distinção entre determinações empíricas e transcendentais ou fáticas e simbólicas como àquela entre determinações inerentes à motivação e ao conhecimento. Pois, conhecimento não é nem mero instrumento de adaptação de um organismo a um *circum-ambiente* em alteração, nem ato momentâneo de um puro ser racional e, como contemplação, subtraído às conexões da vida enquanto tal (HABERMAS, 1987, p. 218)

Habermas continua sua argumentação afirmando que essa ideia de processo de formação do sujeito da espécie humana, enquanto ator de sua auto constituição, já havia sido elaborada por Hegel sendo posteriormente retomada por Marx, numa interpretação materialista. Entretanto, afirma que sob o positivismo tal ideia seria um retorno à Metafísica. Tal caminho de retorno é percorrido por Pierce e Dilthey enquanto “[...] refletem sobre a gênese das ciências a partir de um complexo vital objetivo e praticam, assim, a metodologia na perspectiva da teoria do conhecimento. [...]” (HABERMAS, 1987, p. 218).

Habermas assegura que tal caminho percorrido por Pierce e Dilthey, não é

percebido por esses, pois ignoram a experiência de reflexão desenvolvida por Hegel na Fenomenologia, enfatizando a força emancipatória da reflexão. Aqui, concordamos com a afirmação de Hansen, ao dizer que “[...] a partir do resgate do conceito de interesse da razão, Habermas se defrontou com a necessidade de explicar outro conceito importante, qual seja, o conceito de reflexão” (HABERMAS, 1987, p. 218).

Assim, ao compreender que o conceito de Interesse da Razão se dá no momento em que a Razão Pura se torna prática, pois esta “[...] não se contenta em julgar os dados empíricos, mas ela tem uma propulsão para si própria. A razão tem um interesse em si mesma que a leva a tentar realizar a razão. [...]” (DURÃO, 1996, p. 144), sendo esse realizar-se da Razão que nos remete ao conceito de reflexão. Como afirma Habermas

Na auto-reflexão um conhecimento entendido com o fim em si mesmo chega a coincidir, por força do próprio conhecimento, com o interesse emancipatório; pois, o ato-de-executar da reflexão sabe-se, simultaneamente, como movimento da emancipação. Razão encontra-se, ao mesmo tempo, submetida ao interesse por ela mesma. Podemos dizer que ele persegue um interesse emancipatório do conhecimento e que este tem por objetivo a realização da reflexão (HABERMAS, 1987, p. 219).

E justamente pelo fato de Pierce e Dilthey não compreenderem sua lógica da ciência como auto-reflexão é que eles não atingem a intersecção entre conhecimento e interesse. O conceito de Interesse da Razão aliado ao conceito de Reflexão, retomados por Habermas, possuem uma aproximação muito grande com a prerrogativa socrática do “Conhece-te a ti mesmo”, como nos afirma Durão, Sócrates intui “[...] pela primeira vez, essa idéia de que desejamos o auto-conhecimento e com ele nos tornamos livres da prisão da ignorância, ao mesmo tempo, podemos conhecer porque desejamos o auto-conhecimento” (DURÃO, 1996, p. 146).

Contudo, é diante de um conceito insuficiente de reflexão posto pelo Idealismo Alemão que fará com que Habermas faça uma crítica a tal conceito, buscando expandi-lo de forma a “[...] abarcar também a estrutura interna sobre a qual se assentam os auto-enganos da pessoa e da espécie humana, Habermas voltará sua investigação para a concepção de reflexão em Freud.” (HANSEN, 1998, p. 363), ou seja, Habermas procurará na psicanálise subsídios para ampliar a capacidade do conceito de reflexão, para que este possa sustentar a Teoria Crítica da Sociedade. Nossa próxima seção tem por objetivo reconstruir tal argumentação habermasiana.

2. FREUD E A PSICANÁLISE: PILARES DE SUSTENTAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

Habermas tem a compreensão de que a relevância da psicanálise consiste no fato dessa reivindicar, de forma metódica, a auto-reflexão, apesar de tal reivindicação não se concretizar devido ao auto-equívoco cientificista da psicanálise, fato ocorrido já em seu nascedouro devido à combinação entre “[...] hermenêutica com realizações que, a rigor, estavam reservadas ao domínio das ciências da natureza” (HABERMAS, 1987, p. 234).

Muito importante aqui é a compreensão da hermenêutica psicanalítica, que Habermas denominará de Hermenêutica das Profundezas (HABERMAS, 1987, 234). A psicanálise compreende que o material que lhe é apresentado para interpretação está corrompido, como nos diz Habermas (1987, 234):

As omissões e as alterações que ela suprime possuem um peso valorativo, pois os conjuntos simbólicos que a psicanálise procura compreender estão adulterados por influências internas. As mutilações possuem, como tais, um sentido. Um texto

adulterado dessa espécie só poderá ser satisfatoriamente apreendido em seu sentido depois que for possível esclarecer o sentido da corrupção enquanto tal: é isto que caracteriza a tarefa particular de uma hermenêutica que não se pode limitar aos modos de proceder da filologia, mas unifica a análise da linguagem com a pesquisa psicológica de complexos causais (...)

Tais adulterações pertencem a um campo da biografia do indivíduo que o mesmo já não tem mais acesso, de forma consciente. Hansen afirma que tais adulterações são “[...] complexos simbólicos, ‘carentes de linguagem’ por terem sido subtraídos à comunicação pública [estes] vêm à tona através dos atos falhos e principalmente através dos sonhos [...]” (HANSEN, 1998, p. 364).

Os atos falhos, entre outras situações apontadas por Habermas, indicam as adulterações e defeitos no texto apresentado pelo indivíduo que simultaneamente escondem e revelam suas auto-ilusões (HABERMAS, 1987, 238). Desse modo, essas adulterações podem manifestar-se de forma patológica, gerando sintomas que podem ser observados em três dimensões: nas expressões verbais, nas ações e nas expressões e vivências corpóreas, sendo denominado pela psicanálise de neurose.

Os sonhos apresentam o modelo não patológico do texto adulterado, pois as causas da corrupção do texto buscam manifestar-se no indivíduo pela linguagem onírica. Isso ocorre porque o indivíduo é o produtor do texto onírico, contudo ao despertar não o compreende mais mesmo se auto-identificando como autor do mesmo. Nesse caso, o intérprete tem como tarefa não apenas compreender um texto deformado que lhe é apresentado, mas vai além, deve buscar “[...] o próprio sentido da deformação textual [...]” (HABERMAS, 1987, 239).

Assim, Habermas compreende que a função do intérprete está muito além de intermediar a conversação entre dois indivíduos de línguas e culturas distintas. O intérprete, identificado na pessoa do analista, tem a função de auxiliar o indivíduo neurótico a compreender-se a si mesmo, ou seja, a compreender o texto adulterado e corrompido por ele mesmo, levando o indivíduo a traduzir este texto de uma linguagem particular para o discurso da comunicação pública, “[...] nesse sentido a hermenêutica psicanalítica não objetiva, como a hermenêutica das ciências do espírito, a compreensão de complexos simbólicos enquanto tais; o ato do compreender, ao qual ela conduz, é **auto-reflexão**” (HABERMAS, 1987, 246, grifo nosso).

O analista trabalha na “[...] reconstrução dos primórdios históricos do paciente. [...]” (HABERMAS, 1987, 248), contudo deve ter plena consciência de seu papel coadjuvante nessa reconstrução histórica. O analista não pode interferir no processo, pois o mesmo é de auto-reflexão. Mas, claro, não devemos desconsiderar a transferência que há na relação analista-paciente. Essa relação é salutar, contudo o analista deve se preocupar com

[...] respostas precipitadas, projeção de seus próprios motivos inconscientes ou pressa na obtenção de resultados, soluções paliativas e superficiais para seu paciente, de sorte que o mesmo alivie parcialmente sua dor e, com esse alívio momentâneo, abandone a terapia (HANSEN, 1998, p. 365).

Nesse sentido é primordial que o analista esteja ele próprio em psicanálise, a fim de compreender-se, também, num processo de auto-reflexão para poder auxiliar àqueles que lhe procuram. Compreendendo sua atuação no jogo de transferência realizado durante a psicanálise de seu paciente.

Desse modo, Freud vê no processo psicanalítico “[...] o esforço emancipatório característico da crítica, o qual transforma o estado patológico da compulsão e da auto-ilusão em um estado onde o conflito está supresso e a linguagem excomungada reconciliada [...]” (HABERMAS, 1987, 262). Habermas compreende ainda que existe uma correlação muito clara entre a societização com o processo de socialização do

indivíduo, esta correlação pode ser demonstrada ao compreender-se que

As mesmas constelações, as quais levam o indivíduo à neurose, motivam a sociedade a erigir suas instituições. Aquilo que caracteriza as instituições constitui, ao mesmo tempo, sua similaridade com formas patológicas (HABERMAS, 1987, 289).

Sendo assim, o que impediu que Freud chegasse a uma compreensão de sua teoria psicanalítica como uma teoria da sociedade? Hansen (1998, p. 366) aponta que, no entendimento de Habermas dois pontos são fundamentais para isto:

1. Freud está convicto de ter fundado uma ciência da natureza e não uma ciência do homem, chegando a afirmar que sua técnica psicanalítica poderia ser, gradativamente, substituída pela psicofarmacologia;

2. A não compreensão por parte de Freud de que a metapsicologia como aquilo que ela tão-somente no sistema referencial de auto-reflexão pode ser: como uma interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação da espécie.

Contudo, mesmo não tendo chegado à compreensão de uma teoria da sociedade, Freud oferece elementos suficientes para tal empreendimento e Habermas utilizará desses elementos para a construção de uma Teoria Crítica da Sociedade contrastando Freud a Marx, pois Habermas vê pontos convergentes em ambos.

A reconstrução dessa argumentação, apresentando a teoria crítica da sociedade de Habermas será a tarefa de nossa próxima seção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas vê em Freud uma compreensão da sociologia como uma psicologia aplicada, afirma

Ao conceber determinados distúrbios da comunicação, do comportamento e dos órgãos como sintomas, o analista recorre a um conceito preliminar de normalidade e desvio. Mas este pré-conceito está, possivelmente, determinado em termos culturais, e não pode ser definido pela mera referência a um estado-de-coisas já fixado (conceitualmente) (HABERMAS, 1987, 288).

A formação cultural da espécie determina os conceitos de normalidade e anormalidade que estabelecerão os critérios de avaliação diagnóstica do indivíduo quanto a mutilação de seu texto, levando-o à necessidade de terapia. Mediante o conflito entre a autoconservação, ou seja,

[...] que, sob os imperativos da natureza exterior, precisa ser garantida através do esforço coletivo de indivíduos socializados [e a natureza interior com seu potencial exuberante de] necessidades libidinosas e agressivas (...) Sendo assim, não há porque não comparar o processo historio-universal da societarização com o processo de socialização do indivíduo. Enquanto a coação da realidade é todopoderosa e a organização do Eu frágil, de modo que a renúncia pulsional não pode ser imposta senão através de forças efetivas de repressão, a espécie encontra, para o problema da defesa, soluções coletivas que se assemelham às soluções neuróticas em nível individual (HABERMAS, 1987, 289).

Assim, temos nas instituições sociais as forças necessárias para coibir, de forma coletiva, as pulsões dos indivíduos. Bem como, no patrimônio cultural da tradição a sedimentação dos “[...] conteúdos da projeção das fantasias de desejo, as quais exprimem intenções reprimidas. [...]” (HABERMAS, 1987, 289).

Temos, aqui, a compreensão de uma teoria da sociedade em Freud, que possui pontos de convergências, e divergências inovadoras, com a teoria marxiana da história

da espécie.

O primeiro ponto de convergência é a semelhança dos conceitos de cultura em Freud com o de sociedade em Marx, “[...] os quais se caracterizam, por um lado, como o elemento pelo qual a espécie humana se diferencia do animal; por outro lado, como instância de autoconservação que permite a afirmação do homem contra a natureza e a organização das relações dos homens entre si [...]” (HANSEN, 1998, p. 367). Ou seja, tanto para Marx como para Freud, apesar de darem nomes distintos — sociedade e cultura — a organização humana tem duas finalidades autoconservação diante de uma natureza totalmente inóspita e a intermediação das relações intersubjetivas necessárias à boa convivência em sociedade.

O segundo ponto de convergência se encontra no fato de ambos distinguirem entre forças produtivas e relações de produção. As forças produtivas determinam a capacidade técnica de domínio da natureza e extração das riquezas necessárias para a satisfação de suas necessidades. Já as relações de produção são as institucionalizações necessárias para mediar as relações humanas e a distribuição das riquezas produzidas.

Um último aspecto convergente entre Freud e Marx é a aceitação do caráter utópico em suas formulações. Tanto para Freud quanto para Marx, existe um conflito entre o indivíduo e a cultura/sociedade. Em Freud tal conflito se postula na regulamentação da coerção ao trabalho social, enquanto para Marx tal conflito está presente no próprio trabalho social.

Essa regulamentação da coerção das pulsões, convergindo-as ao trabalho social pode ser mensurável

[...] pelo alcance variável do domínio técnico que uma sociedade determinada dispõe sobre os processos da natureza. Assim, o quadro institucional que regula a distribuição de encargos e compensações, estabilizando uma ordem social assentada sobre a dominação e a renúncia imposta pela civilização, pode, à medida que o progresso técnico avança, distender-se, transformando em realidade porções sempre maiores de tradição cultural, antes de tudo essas que possuem um conteúdo-de-projeção, isto é, traduzindo satisfações virtuais em satisfações sancionadas pelas instituições (HABERMAS, 1987, 293).

Freud, portanto, vê na ilusão o caráter utópico da psicanálise. Entendendo ilusão não como delírios e nem falsidades, mas como o patrimônio psíquico da civilização, em outras palavras como o mundo da formação-em-projeção. Para Habermas

Desde que o progresso técnico abra a possibilidade objetiva de reduzir as repressões inevitáveis a um nível inferior àquele postulado pelas instituições, o conteúdo utópico pode ser liberado de sua junção com os elementos alucinatórios, ideológicos, próprios à legitimação do poder, e passar à crítica dos complexos de dominação historicamente obsoletos (HABERMAS, 1987, 294).

Entretanto, Habermas apontará a maior divergência entre esses dois pensadores: o fundamento da hominização. Em Marx tal fundamento está na capacidade da espécie humana em produzir, ou seja, em transformar a natureza em produtos que lhe satisfaçam as necessidades, como nos diz Hansen

Marx veicula tal fundamento ao trabalho social, caracterizando o homem como um animal que fabrica instrumentos; mantém-se, portanto, na esfera do agir instrumental. Isso conduz Marx a uma crítica da sociedade como crítica revolucionária de ideologias em conflito, numa luta de classes que perpassa a história humana e que está vinculada ao avanço das forças produtivas de domínio dos meios de produção. Por isso é que Marx, conforme Habermas, não se deu conta de que dominação e ideologia são conteúdos de uma comunicação sistematicamente distorcida e que devem ser eliminados (HANSEN, 1998, p.

367).

Em Freud tal fundamento está na capacidade da espécie humana em se organizar e criar instituições que possam viabilizar sua vida em sociedade, reduzindo os conflitos, assim Hansen nos diz que

[...] é pela criação de instituições no intuito de resolver o conflito entre o excedente pulsional e a coerção da realidade que o homem se diferenciou dos animais; prioriza, desta maneira, a esfera da interação [Freud valoriza a produção pelo trabalho, contudo, sua expectativa se firma no fato da espécie humana se emancipar mediante a institucionalização, mesmo que o trabalho social possa atenuar] a violência do quadro institucional [abrindo], com isso, espaço para a substituição de uma base efetiva por uma base racional do processo civilizatório (HANSEN, 1998, p. 367).

Contudo, o ápice da divergência em relação ao fundamento da hominização consiste em que Freud ao compreender “[...] as instituições como um poder que substitui uma aguda violência exterior pela constante compulsão interna de uma comunicação deformada e autolimitadora. [...]” (HABERMAS, 1987, 295), e a cultura como um inconsciente coletivo aponta para estas forças como possibilitadoras da libertação de uma consciência cativa de ideologias. Enquanto que Marx “(...) não pode flagrar dominação e ideologia como uma comunicação distorcida porque pressupõe que os homens se distinguiram dos animais no dia em que começaram a produzir seus meios de subsistência. [...]” (HABERMAS, 1987, 295).

Desse modo, Marx fica atrelado a uma compreensão da autoconstituição da espécie mediante o mecanismo do trabalho social, não dissociando “[...] a dinâmica do desenvolvimento histórico da atividade da espécie, enquanto um sujeito, e a conceber assim tal autoconstituição nas categorias da revolução natural [...]” (HABERMAS, 1987, 298). Enquanto Freud percebe

[...] o processo cultural da espécie como uma realidade presa à dinâmica das pulsões: as forças libidinais e agressivas, potestades pré-históricas da evolução, perpassam por assim dizer o sujeito da espécie e determinam sua história (HABERMAS, 1987, 298).

Após essas considerações comparativas sobre as teorias societárias de Freud e Marx, demonstrando uma preferência pela teoria psicanalítica, Habermas critica ambos os autores por recaírem

[...] numa postura reducionista ao vincular o sentido da espécie humana à autoconservação biológica. [Sua intenção com tal crítica é] fundamentar o interesse pela autoconservação em bases racionais, subordinando tal interesse ao interesse emancipatório da razão (HANSEN, 1998, p. 368).

Habermas compreende que no ato de auto-reflexão do indivíduo o conhecimento de uma objetivação coincide direta e imediatamente com o interesse pelo conhecimento, ou seja, com o interesse que o indivíduo manifesta em libertar-se da coerção, manifestando que há uma unidade entre a razão e o uso interesseiro dessa. Entretanto, a auto-reflexão não é mais um ato isolado do indivíduo, mas manifesta-se na relação intersubjetiva do indivíduo e seu analista. Assim, sob “[...] os pressupostos materialistas, o interesse da razão não pode mais, por conseguinte, ser concebido como uma auto-explicação autárquica da razão. [...]” (HABERMAS, 1987, 300), mas ambos, interesse e razão, estão em uma relação de inerência mútua. Desse modo, Habermas compreende que a psicanálise se utiliza de uma maiêutica coerciva, ou seja, o processo de auto-reflexão é forçado pelo interesse do indivíduo em curar-se de sua dor. De tal modo que as “[...] ponderações sobre a relatividade histórica dos critérios, que

prescrevem o que é ou não patológico levaram Freud a trilhar o caminho que vai da compulsão doentia na esfera individual até a patologia da sociedade em seu conjunto” (HABERMAS, 1987, 301).

Essas ponderações se dão pelo fato de Freud compreender que as instituições e cultura são medidas paliativas ao conflito entre os potenciais dos impulsos pulsionais excedentes e as condições indispensáveis da autoconservação coletiva. O que demonstra que a compreensão freudiana relaciona a situação clínica individual com a sociedade, implicando que na sociedade a coerção patológica e o interesse por sua remoção, também são inseparáveis.

A patologia institucional, a exemplo da individual, encontra-se tanto na linguagem distorcida e adulterada como na atividade comunicativa, assumindo assim a forma de uma deformação estrutural do entendimento entre os homens, o interesse resultante da compreensão dolorida é, direta e imediatamente, no sistema social, também um interesse pela clarificação dessa situação.

Habermas continua sua argumentação identificando que o interesse da razão é seguido de perto pelo interesse da autoconservação. Esse, não possui fundamento na história natural, ou seja, não é uma necessidade empírica e independe das tradições culturais. Com isso o interesse de autoconservação não tem por objeto a reprodução da vida da espécie, mas o que merece ser vivido.

Esse é um equívoco que perpassa o interesse da autoconservação que precisa ser dirimido. Habermas compreende que somente quando a

[...] unidade entre conhecimento e interesse for percebido em sua pertença recíproca, junto àquele tipo de saber que caracteriza a ciência crítica, a predicação de pontos de vista investigatório-transcendentais aos interesses orientadores do conhecimento pode ser entendida como uma relação necessária. Como a reprodução da vida social está vinculada às condições culturais do trabalho e da interação, o interesse pela autoconservação não tem por objetivo imediato a satisfação de necessidades empíricas mas, sim, as condições de funcionamento de trabalho e interação? Este interesse abarca de modo igual as categorias imprescindíveis a esse saber, os processos acumulativos de aprendizagem e as interpretações permanentes, mediatizadas através da tradição (HABERMAS, 1987, 302).

São estes os fundamentos lançados por Habermas para a construção de uma Teoria do Conhecimento como Teoria Crítica da Sociedade, que segundo ele mesmo considera no Posfácio ao texto *Conhecimento e Interesse*, desencadeará, anos mais tarde, na Teoria da Ação Comunicativa.

REFERÊNCIAS

- DURÃO, A. B. *A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Londrina/Passo Fundo: EDUEL/EDIUPF, 1996.
- HANSEN, Gilvan Luiz, Os Riscos da Crítica da Sociedade, in: *Crítica – Revista de Filosofia*. Londrina: EDIUEL, Vol. 3, n. 12, 1998. (p. 353-371)
- HABERMAS, J. *Conhecimento e Interesse*. Tradução: José N. Heck. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.