

O DEBATE METODOLÓGICO DAS CIÊNCIAS SOCIAIS NA TEORIA CRÍTICA: ENTRE MAX HORKHEIMER E JÜRGEN HABERMAS

[THE METHODOLOGICAL DEBATE OF SOCIAL SCIENCES IN CRITICAL THEORY: BETWEEN
MAX HORKHEIMER AND JÜRGEN HABERMAS]

*Amaro Xavier Braga Jr **
Universidade Federal de Alagoas, Brasil

RESUMO: Estruturado de forma ensaística, o trabalho examina o debate instituído na Teoria crítica em torno da metodologia das ciências sociais e na tensão entre a Teoria tradicional e a proposta da Teoria crítica. Propõe comparar as particularidades deste debate na obra de Max Horkheimer e de Jürgen Habermas, estabelecendo suas tangências e convergências, principalmente no discurso sobre o papel da estruturação emancipatória da Teoria crítica na metodologia das ciências sociais. Enfatizando como no trabalho de ambos os autores o norteamento metodológico da Teoria crítica promove a ênfase da elucidação da verdade no processo de emancipação política e consciência social que faz com que os indivíduos e a sociedade se aproximem da liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Metodologia; Teoria crítica; Teoria tradicional.

ABSTRACT: Structured in an essayistic manner, the work examines the debate instituted in Critical Theory around the methodology of social sciences and the tension between traditional Theory and the proposal of Critical Theory. It proposes to compare the particularities of this debate in the work of Max Horkheimer and Jürgen Habermas, establishing their tangencies and convergences, mainly in the discourse on the role of the emancipatory structuring of critical theory in the methodology of social sciences. Emphasizing how in the work of both authors, the methodological guidance of critical theory promotes the emphasis on elucidating the truth in the process of political emancipation and social awareness that makes individuals and society approach freedom.

KEYWORDS: Methodology; Critical Theory; Traditional Theory.

INTRODUÇÃO

O que foi chamado de “Teoria crítica” foi um campo fecundo de percepções e inferências sobre o mundo das ideias e a realidade social, inicialmente defendida pelo filósofo Max Horkheimer e, posteriormente, desenvolvida por vários outros pensadores que estavam associados a um grupo de intelectuais conhecido como “Escola de Frankfurt”. Apesar de não acertarem um único corpo teórico-metodológico em suas pesquisas para formarem uma “Escola”, o grupo conseguiu impor novas

* *Professor Associado no Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, ICS/UFAL. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, UFPE. Mestre em Sociologia pela UFPE. Mestre em Antropologia Social pela UFAL. Pós-doutorado em Teologia (EST-RS). Esp. em Artes Visuais (SENAC). Esp. em Gestão de EAD (UCB/Esc. do Exército). Esp. em História das Artes e das Religiões (UFRPE). E-mail: axbraga@gmail.com*

discussões sobre diversos assuntos, da filosofia da ciência e do conhecimento até incursões sobre política, econômica, sociologia e arte. Este grupo foi o primeiro a defender uma abordagem orientada pelo marxismo e se filiar a uma universidade (Universidade de Frankfurt) formando, com financiamento privado, o Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) em 1923, no qual foram construídas diversas abordagens que conquistaram diversas gerações de pesquisadores, em momentos distintos até a atualidade (JAY, 1996; KELLNER, 2006a; 2006b; RAY, 2006).

A composição dos intelectuais do grupo, boa parte deles marxistas e de origem judaica, terá grande influência não apenas no desenvolvimento de suas ideias, mas também nos acontecimentos sociais que afetaram o grupo, como a mudança do instituto da Alemanha, devido ao domínio do regime nazista, para diversas outras partes da Europa. Chegam até a se dispersar para além-mares, aportando na Universidade de Colúmbia, nos Estados Unidos (de 1931 a 1949, ano que retornam para a Alemanha) (JAY, 1996; KELLNER, 2006a; 2006b; RAY, 2006).

Um dos objetivos defendidos por Horkheimer em seus estudos, visava fundar uma teoria que tivesse fortes bases sociais, um caráter interdisciplinar e que estivesse estruturada a partir da dialética. Rivalizava assim com as teorias de base positivistas vigentes naquele período histórico e naquela região da Europa (KELLNER, 2006a; 2006b; RAY, 2006). Na ocasião, o debate envolvia as discussões sobre o papel da ciência, os princípios de ordem metodológica que conduziriam as pesquisas, sua lógica e princípios racionais. Boa parte das inferências criticava as bases das pesquisas empiricistas e quantitativas que despontavam como verdades científicas incontestas. Horkheimer procurou reformular as bases de desenvolvimento da teoria social, enriquecendo as discussões ontológicas e epistemológicas sobre o fazer da filosofia social e, posteriormente, da sociologia.

A então chamada Escola de Frankfurt, ¹ depois da Segunda Guerra Mundial e do retorno dos expoentes da Escola à Alemanha, desenvolverá uma segunda geração de intelectuais que retoma as incursões do grupo, pelo menos no debate, mas não necessariamente na continuidade das ideias e sim, em suas ressignificações. É o caso de Jurguen Habermas que foi aluno do Instituto de pesquisa social, por volta de 1960. Atuou como assistente de Adorno (entre 1956 e 1959) e, posteriormente, chegou a assumir a cátedra que Horkheimer mantinha como professor na Universidade de Frankfurt em 1982 (JAY, 1996; RAY, 2006). Seu volumoso trabalho intelectual se desenvolve com o objetivo de propor uma variação da teoria crítica que caminha no sentido de construir um racionalismo que se afasta das bases marxistas que lhe formaram, ao mesmo tempo em que retoma um debate iluminista, desta vez, vinculando às questões da comunicação e da capacidade da razão em produzir um “espaço público”.

Temos assim, dois autores engajados que constantemente são associados à mesma escola de pensamento (Teoria crítica), mas que apresentam desenvolvimentos e particularidades distintas em suas acepções teóricas. Assim o que propomos a seguir, é apresentar os principais elementos metodológicos que foram apresentados na Teoria crítica nestes dois autores e avaliar os momentos de aproximação e distanciamento.

ELEMENTOS DA TEORIA CRÍTICA EM HORKHEIMER

As incursões que levaram ao desenvolvimento da teoria crítica começam no desenvolvimento de uma série de concepções que tomam como base a obra de Karl

Marx e sua diferenciação do que Horkheimer chama de “Teoria tradicional”, cujo objetivo maior é (re)aproximar a filosofia da pesquisa empírica.

Revisando a teoria marxista, Horkheimer percebe que ela caminha sempre em direção de uma não-totalidade. Esta posição teórica, levaria os conceitos, desenvolvidos nesta tradição, a serem sempre não definitivos. Relegando às pesquisas científicas sempre a situações de revisionismo e a investigações posteriores:

A teoria que consideramos certa pode desaparecer um dia, porque desapareceram os interesses práticos e científicos que desempenharam algum papel na formação do conceito, e sobretudo os objetos e situações aos quais eles se referiam. Então, esta verdade está, de fato, irremediavelmente perdida (HORKHEIMER, 1990, p. 153).

O debate instaurado pela filosofia sobre o problema da verdade, tratado dentro dos parâmetros da filosofia do conhecimento, é ressignificado no artigo “Sobre o Problema da Verdade” de 1935 (HORKHEIMER, 1990), devido ao seu enfoque histórico-social. Neste artigo, Horkheimer discute a autoridade do pesquisador e da própria ciência ao definir suas “verdades” ou determinar o que é ou não verdade a partir de sua “lógica científica”. Um dos primeiros questionamentos que fez, faz referência a esta autonomia da ciência (enquanto campo e enquanto ser) em atribuir um peso maior as verdades científicas em detrimento de outras verdades, tais como filosóficas e religiosas. Resgatando Marx, Horkheimer enfatiza que as ideias dominantes são oriundas das ideias das classes dominantes. De certa forma, a autoridade da ciência sobre outras formas de conhecimento, só decorre devido a sua supremacia política e não porque seu método e sua teoria são os únicos que atingem a verdadeira verdade sobre o mundo e as coisas da vida.

Horkheimer (1990, p. 139) enfatiza que a verdade é limitada às experiências sociais do indivíduo: “o conhecimento não é constituído apenas pelo objeto, mas também pelas particularidades individuais e específicas do homem”. Ele rejeita os pressupostos da definição formal de verdade. Enfatiza que há uma “concordância do conhecimento com seu objeto” (HORKHEIMER, 1990, p. 150) que ignora as discrepâncias entre pensamento e realidade: “Não existe nenhum eterno mistério do mundo, nenhum segredo universal, cuja solução definitiva coubesse ao pensamento” (HORKHEIMER, 1990, p. 152). Para o filósofo, estes dois elementos não coincidem e possuem naturezas diferentes. É esta confusão, segundo Gebhardt (1993) que ocasiona as concepções dogmáticas o que o levam a defender que a ciência e a interpretação são coisas bem diferentes. Ou, em outros termos, “saber” e “agir” possuem naturezas bem distintas e, ao mesmo tempo, intervenientes, pois é através da ação humana que a realidade social se constrói.

Segundo a perspectiva do filósofo, essa situação ocorre devido aos parâmetros definidos pela ciência tradicional. Em um patamar circunscrito e delimitado temporalmente relegando aos estudos e às pesquisas um constante processo de retomada dos problemas e das soluções (parciais) resultantes destas investidas e de uma lógica própria. Isto é, o que a ciência tem feito, seguindo a lógica de Descartes, é desenvolver uma lógica relativista e extremamente subjetiva. Por sua vez, isso decorre de uma visão conceitual de indivíduo que é, sobretudo, subjetiva e abstrata, segundo suas próprias e palavras:

Uma análise pormenorizada da falsa consciência burguesa que, em vista de dependência e da insegurança de seus representantes, mantinha a ideologia da total liberdade interior, poderia demonstrar que aquela aceitação liberal da opinião alheia, própria do relativismo, e o medo diante da própria decisão que leva à crença na rígida verdade absoluta têm uma raiz comum: o conceito abstrato,

subjetivado de indivíduo que, nesta ordem econômica, domina irremediavelmente o pensamento (HORKHEIMER, 1990, p. 144-145)

Horkheimer (1990), desta forma, argumenta que não é benéfico para a humanidade ficar refém destas perspectivas vacilantes e transitórias sobre a verdade. A condicionalidade da verdade, não traz verdades, apenas discursos parciais sobre a verdade. E a tentativa mais eficiente de superar esta situação, ocorre através do método dialético. Rejeitando, a partir dos pressupostos Hegelianos, a aplicação metódica de tese, antítese e síntese como esquemas infrutíferos. Ele defende que o método dialético tem a capacidade de ser produtor crescente de conhecimento, devido a sua estrutura de rejeição de discernimento e reconfiguração baseada nesta rejeição, tornando-se um tipo de conhecimento evoluído e em fluxo constante e não absoluto:

Se, na antítese, o momento crítico, relativizador se manifesta a cada vez em oposição à parte receptiva, comprovadora de uma ordem de ideias, então a tese e a antítese formam, ambas, imediatamente, um novo discernimento, uma síntese, porque a negação não só descartou a visão original, mas também aprofundou-a e definiu-a. Por fim, não emerge em Hegel a afirmação nua de que todo saber definido é transitório e nulo; o que conhecemos seria tão somente aparências em contraste com uma coisa ininteligível em si mesma ou com um ser intuitivamente perceptível. Se, na opinião de Hegel, o verdadeiro é o todo, então o todo não é algo diferente das partes em sua estrutura determinada, mas todo o curso de ideias, que implica todas as representações limitadas a cada vez na consciência de sua limitação (HORKHEIMER, 1990, p. 145-146).

Horkheimer (1990) e, posteriormente, também Adorno (1999; 2009), consideram que a dialética impede a falácia idealista e se mantém distante da tensão entre o relativismo e o dogmatismo. Por que isso ocorre? Por não prejudicar as regras de entendimento e conter a proposição da contradição, a Dialética supera o Positivismo, rejeitando assim, a noção de que a verificação prática de uma ideia e a verdade sobre ela seja uma coisa só, isto é, coincidentes. Inclusive, seguindo esta lógica racional, a percepção deve atuar previamente, inclusive, nas formulações mentais, antes mesmos das formulações de base empírica:

Repetidamente, como as grandes tradições filosóficas que eles invocavam, os teóricos críticos advertiram contra a "prática de definir" estaticamente uma essência ilusória e isolada, da qual as definições operacionais são então apenas meras extensões abstraidas do processo histórico em andamento - embora seja apenas o processo de apropriação conceitual. Para verificar a arbitrariedade dessas definições, Horkheimer aconselhou que deveríamos pensar em opostos substantivos para esclarecer nossas suposições de trabalho, em vez de meras formais: em vez da contradição entre direto versus interrompido, direto versus ziguezague; em vez de matéria \ não-importante, matéria \ mente, matéria \ anti-matéria, etc., que são negações empíricas. Qual é a negação operativa é também uma questão empírica e, portanto, sujeita a mudanças contínuas. Nenhuma definição única faz justiça a essas modalidades empíricas e perceptivas sobrepostas; nenhuma soma deles é onipresente em cada contexto. Todo predicado é uma hipótese deduzida de nossa "razão de trabalho". Uma mera definição reduz os predicados a um quadro de referência, isto é, uma modalidade e, portanto, não define o objeto (multimodal), é a "verdade" (GEBHARDT, 1993, p. 399, trad. nossa).²

O conhecimento, enquanto verdade, deve possibilitar a reflexão sobre a realidade e não sua aceitação incontestada: "Ela [*a Dialética*] é capaz de crítica a seu próprio conceito e de designar concretamente o que escapa à ciência, a sociedade na sociologia" (ADORNO, 1999, p. 135). Por isso, essa nova forma de teoria, ao se posicionar contrária ao positivismo, que separa as ciências do espírito das da natureza, interferiria no conceito de realidade. Por isso, deveria ser dialética, por refletir sobre sua

própria inferência na realidade, e também, ao contrário das outras dialéticas existentes na filosofia – da negação assertiva recíproca – seria negativa, já que procura uma afirmação através da negação da negação (questionamento), o que pode ser visto como um “antissistema” (sem cânones ou regras definidas):

Com meios logicamente consistentes, ela [a Dialética Negativa] se esforça por colocar no lugar do princípio de unidade e do domínio totalitário do conceito supraordenado a ideia daquilo que estaria fora do encanto de tal unidade. A partir do momento em que passou a confiar em seus próprios impulsos intelectuais, o autor aceitou como sua tarefa romper, com a força do sujeito, o engodo de uma subjetividade constitutiva; e não quis mais postergar essa tarefa. Nesse caso, um dos motivos determinantes foi a tentativa de superar de maneira acurada a distinção oficial entre filosofia pura e o elemento coisal ou científico-formal. (ADORNO, 2009, p. 8)

A crítica de Horkheimer na teoria crítica se dirige, sobretudo, aos modelos metodológicos que acompanhavam a teoria tradicional, promotora de um processo de aplicação sem questionamento: “O que importa não é aquela satisfação que os homens chamam de verdade, o que importa é a *operation*, o proceder eficaz” (ADORNO; HORKHEIMER, 1999, p. 19).

O que ocorre é um repúdio às bases positivistas que dominavam os campos científicos no contexto histórico em que se encontrava Horkheimer. A lógica positivista desenvolvia um objetivo de entendimento absoluto da sociedade e completamente baseada em processos numéricos e quantitativos. Horkheimer defendia que este entendimento seria limitado e equivocado, sendo necessário ainda, seguir por um entendimento com base nos processos sociais, pois os problemas e os conhecimentos da realidade social têm sua origem em processos que são sociais e não lógicos ou numéricos. Logo, só poderiam ser acessados através de processos sociais – que os geraram. Esta concepção matemática de pensar o mundo social levava ao desenvolvimento de sistemas teóricos no qual os conceitos se estruturariam de forma não contraditória e de aplicabilidade prática. O processo em si não deixa de produzir um conhecimento e deter certa legitimidade, entretanto, produz efeitos negativos (HORKHEIMER, 1990).

A existência de especialista seria um destes efeitos negativos. Os especialistas tendem a se desvincular de outros especialistas, não desenvolvendo percepções e entendimentos que sejam globais. Logo, suas conclusões, por sua vez, também não são amplas, não conseguem ou se articulam com a realidade, o que ocasionaria sua abstração. Por isso, enquanto teoria:

O fato de alguém desenvolver, num determinado ramo da ciência, capacidades altamente críticas e de estar, nos problemas da vida social, ao nível de grupos retrógrados e de idolatrar as frases mais insensatas, só no caso da época atual é que se transformou na atitude típica do especialista. [...] a dedicação a estudos isolados de direito e de ciências naturais, sem qualquer consideração pelos vínculos sociais e religiosos, constituía diretamente um momento da libertação da tutela teológica do pensamento. Todavia, a mudança da estrutura social implicou que este produzir em todos os campos da vida, tanto na ciência quanto nas áreas do trabalho industrial e da agronomia [...] se tornar-se reacionário e obstrutivo. Este caráter abstrato e a aparente interdependência da instituição científica burguesa se destacam na massa dos estudos isolados e empíricos que carecem de qualquer ligação com uma teoria e uma prática, ligação produzida por uma terminologia clara e por um material de categoria; do mesmo modo, naquelas aspirações científicas que, sem razão inteligível, procuram esvaziar seus conceitos de todo material empírico, sobretudo na desmedida matematização de muitas ciências do espírito. (HORKHEIMER, 1990, p. 142-143)

Por isso, uma das contribuições metodológicas importantes da teoria crítica, através de Horkheimer, é a perspectiva da necessidade de se fazer teoria com bases interdisciplinares, rompendo assim a dicotomia – instaurada pelo positivismo – entre dados empíricos e bases filosóficas (enfaticamente, a filosofia da história e a economia política).

É o conjunto destas formas racionais que compoem o que ele chama de *teoria tradicional*, fortemente vinculada ao positivismo. Por isso, sua ênfase no que vem a chamar de *teoria crítica*, em substituição à *teoria tradicional*. Esta teoria crítica, além de outras coisas, estaria constituída a partir de um comportamento eminentemente emancipatório e contestador, por isso, *crítico*, assim definido nas palavras de Horkheimer:

O caráter dividido, típico do todo social em sua configuração atual, assume a forma de contradição consciente nos sujeitos do comportamento crítico. Desde que reconheçam a atual forma de economia e toda a cultura nela fundamentada, como produtos do trabalho humano, como a organização que a humanidade se deu naquele momento e para a qual foi treinada, eles se identificam com essa totalidade. E eles entendem isso como vontade e razão: é o seu próprio mundo (HORKHEIMER, 1990, p. 240, trad. nossa).³

É o comportamento emancipatório, o autocontrole político e ideológico do indivíduo sobre si e suas relações, que lhe atribui um status *crítico*. Ou seja, o comportamento crítico está relacionado a uma nova maneira de pensar. Essencialmente, é a ação de compreender que a ciência não é neutra e que pode agir para reproduzir a dominação. Esta criticidade advém de um tipo de razão e um sistema de lógica que se diferenciam daqueles filiados a tradição kantiana. Desenvolver uma ciência crítica é se preocupar com os significados sociais do próprio fazer científico. Apesar de se orientar por um interesse, político e social, a teoria crítica procura distinguir a verdade da ideologia (que é tida como uma *não-verdade* ou uma *verdade escondida* que pode ser alcançada pela crítica dialética).

Suas críticas aos modelos lógicos vinculados à teoria tradicional ficaram evidentes no trabalho “Eclipse da Razão” de 1946 (HORKHEIMER, 2000 [1946]). A política de coisificação e instrumentalização promovidas pela teoria tradicional resultou numa razão positivista. Na visão de Horkheimer é uma razão subjetiva, formal e instrumental, vinculada ao imediatismo, a classificação e a dedução. Seu critério de validação é sua aplicação prática. Na razão subjetiva os fins deixaram de ser um bem comum. Tornaram-se um fim contingencial, pois, o sujeito ficou assentado numa visão pragmática de realidade. Há uma necessidade de distinção entre os tipos de razão empregados: da razão subjetiva com a razão objetiva (instrumental). A razão subjetiva é mais anacrônica porque é capaz de determinar seus fins ao não se deixar levar pelo imediatismo. Enquanto que a razão instrumental seria aquela que contempla apenas o mundo como objeto de manipulação essencialmente técnico. Nesta modalidade, os meios mais eficazes são utilizados para alcançar um dado fim, enquanto que o fim em si mesmo, ao contrário, não é o objeto de qualquer racionalização (GEBHARDT, 1993; HORKHEIMER, 2000)

Segundo Horkheimer (2000), este tipo de razão desenvolvida leva a uma alienação, cujo objetivo maior não é apenas a dominação da natureza, mas também dos homens. A superação desta lógica e seus efeitos negativos ocorreria por uma razão emancipatória. Uma razão que liberta o homem da maneira de pensar previamente condicionada e o aproxima da liberdade. O que o filósofo buscava era propor uma emancipação dos indivíduos, presos em seus regimes de dominação, ao mesmo tempo em que se desenvolviam critérios de validação dos saberes e de uma verdade que não

dependesse de um viés imediatista, e que, por fim, servissem a um propósito mais nobre: intervir e transformar a realidade em que vive o próprio indivíduo.

As origens desta dominação na humanidade são denunciadas no trabalho “Dialética do iluminismo” de 1944 (ADORNO; HORKHEIMER, 1985 [1944]; 1999) e foram decorrentes do processo de esclarecimento proposto pelo iluminismo na modernidade (RAY, 2006). O cientificismo e o modelo de razão desenvolvidos neste período cristalizaram na ciência a lógica do mito: “Ao denegrir este conceito de totalidade como retrocesso mitológico e pré-científico, o positivismo, em infatigável luta contra a mitologia, mitologiza a ciência” (ADORNO, 1999, p. 125).

É assim que o mito – científico – converte-se em esclarecimento, ou seja, sua promessa de desencantamento do mundo pela razão instrumental é a responsável pelo seu próprio reencantamento. A resolução disso adviria de uma *iluminação* (Iluminismo), e de um *esclarecimento* (e até “ilustração”). Na visão de Adorno e Horkheimer (1985 [1944]; 1999), um processo de libertação do medo do desconhecido que levará o indivíduo à crítica (e a negação da dominação).

A lógica matemática presente neste tipo de racionalismo converte o universal (tratado como o “todo”) em algo impossível de ser acessado pelo pensamento. Como também, como sendo algo que provoque a impossibilidade de negação do próprio pensamento: “o que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão detodo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente darazão ao imediatamente dado” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985[1944]: 38). É assim que este tipo de racionalismo específico, empregado pela ciência na teoria tradicional se torna ideologia e nega a historicidade do real.

A partir destes pressupostos revolucionários, pode-se avaliar como a teoria crítica mudou a forma de avaliar as teorias científicas, levando diversos pensadores subsequentes a darem continuidade à teoria crítica.

(RE)CONFIGURAÇÕES METODOLÓGICAS DA TEORIA CRÍTICA EM HABERMAS

Concordando com Theodor Adorno no debate contra Karl Popper, no debate sobre a “lógica das ciências sociais”, Habermas inicia um esforço em mostrar que a lógica relacionada a veracidade e a verdade na produção de conhecimento, não pode simplesmente ficar associada ao método empregado ou aos procedimentos da lógica formal. Por que uma nova lógica de validade pode ocorrer tendo em vista que os recursos utilizados na produção deste conhecimento – como a linguagem. Há uma concordância, inclusive, com uma ideia defendida por Adorno, no qual o “momento especulativo” se torna algo essencial para as descobertas das verdades nos procedimentos científicos. Esta dimensão especulativa se vincula com a dimensão da linguagem e da construção de argumentos que podem, *per si*, construir verdades.

Se cada ação se relaciona com um enunciado – e vice-versa, produz um processo de comunicação intersubjetiva que envolve não apenas os critérios de compreensibilidade, mas também, os de validade. Desenvolve assim, uma dimensão comunicativa da razão: “Chamo comunicativa às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para ordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validez” (HABERMAS, 1989, p. 79).

Caminhando na linha da virada linguística, Habermas desenvolve a sua Teoria do agir comunicativo – evidenciando o potencial crítico da linguagem não-científica, pois, todo enunciado procura uma objetividade, possui – em sua gênese – um vínculo

relacionado às normas sociais; e, deter uma veracidade subjetiva. Habermas, seguindo a mesma trajetória de Horkheimer, inaugura um novo conceito de razão. Uma razão, que em sua perspectiva possui um vínculo com os processos de comunicação e a linguagem, por isso, seria uma razão comunicativa.

A racionalidade, para Habermas, está atrelada a um procedimento argumentativo: “associamos aos enunciados normativos pretensões de validade que estamos prontos a defender contra a crítica” (HABERMAS, 1989, p. 77). É um acordo social, uma negociação consensual, que estabelece os parâmetros, entre várias coisas, da validade:

Quero destacar a validade deontológica das normas e as pretensões de validade que erguemos com atos de fala ligados a normas (ou regulativos) como constituindo aqueles fenômenos que uma ética filosófica tem que poder explicar. [...] As posições filosóficas conhecidas [...] já deixam escapar os fenômenos que precisam de explicação, ao assimilarem as proposições normativas ao modelo errôneo das valorações e proposições descritivas ou das proposições vivenciais e imperativas. [...] Os fenômenos morais descobrem-se [...] a uma investigação formal pragmática do agir comunicativo, no qual os atores se orientam por pretensões de validade (HABERMAS, 1989, p. 62-63)

E a ciência está dentro deste esquema:

Como as expressões teóricas não são formuladas na linguagem primária, carece-se de regras gerais de aplicação. Essas regras possuem normalmente a forma de instruções de mediação. Os dados, juntos aos quais uma linguagem pode se confirmar, porém, só se constituem na experiência comunicativa dos parceiros que tomam parte em um jogo de linguagem. Quem procura testa as descrições estruturais da teoria precisa apelar para esta experiência. Os instrumentos de medida não podem, por isto, excluir a possibilidade de que a cada vez o falante “nato” inquerido [sic] empreenda ele mesmo a tradução da linguagem teórica em sua própria linguagem. (HABERMAS, 2009, p. 224).

O que Habermas (1981; 1999), em diversos momentos, procura mostrar é que existem diversas formas racionais que se relacionam com o mundo da vida e o mundo dos sistemas. É um tipo de racionalidade intercambiável e recíproca que atribui ao indivíduo uma não-passividade em relação ao processo histórico por onde se desenvolve suas ações. E, através disso, Habermas estabelece os parâmetros que o levam a afirmar que uma ação, visando à compreensão mediada pela a racionalidade comunicativa, poderia produzir uma teoria social (ou da sociedade).

O que ocorre, segundo Habermas (1989), é um processo de reconstrução racional. Nas ciências reconstitutivas a mediação da linguagem, com função de entendimento de uma ação produzida por um indivíduo, desenvolve um processo de mediação comunicativa, que por sua vez, se estrutura a partir de um conhecimento intuitivo que se propõe a conter uma validade universal (desde boas proposições gramaticais até a boa estruturação da teoria). Quando os cientistas se envolvem com esta reconstrução racional com o objetivo de gerar entendimento, produzem uma ação comunicativa de reconstrução. Desta forma, se parte de uma construção intuitiva e se chega a uma (re)construção racional. E para que haja aceitação desta interpretação (ou reconstrução racional) é necessário o consenso entre as partes. Ainda neste caso, o consenso leva em consideração a não contestação da competência mental do produtor e uma suposta opinião – circunscrita historicamente – daquele no qual o pensamento foi construído inicialmente (submetido às normas coetâneas da sociedade que ladeiam o indivíduo):

A intuição fundamental de todo falante competente – que suas pretensões à verdade, correção normativa e à verdade devem ser universais, isto é, em condições apropriadas, aceitáveis por todos, - dá ensejo, de qualquer modo, a

lançar um rápido olhar à análise formal-pragmática, que se concentra nas condições universais e necessárias da validade de proferimento e operações simbólicas. Estou pensando aqui nas reconstruções racionais do *know-how* de sujeitos capazes de falar e agir, que estimamos capazes de produzir proferimentos válidos, e que se estimam capazes eles próprios, pelo menos intuitivamente, de distinguir expressões válidas e não-válidas (HABERMAS, 1989, p. 47-48).

Isso significa que esta reconstrução tem implicações metodológicas de “um olhar no passado”, buscando durante o processo de explicação da expressão, compreender os valores simbólicos a ela associados originalmente. Habermas (1989) identifica e distingue dois processos: o *know-how* (sua habilidade de entendimento) e o *know-why* (a auto compreensão deste processo de entendimento). Isso provoca uma dupla perspectiva: não só um processo de reconstrução, mas também de participação. Esta reconstrução está diretamente associada a ideia de “pragmática universal”; um programa que prever avaliar as condições universais (o que ele chama de “Princípio de Universalização ‘U’”) de comunicação entre os indivíduos. São estas condições que levam aos indivíduos ao consenso moral das ideias e aos mesmos mecanismos que permitem a reconstrução (HABERMAS, 1989).

Ao desenvolver uma crítica das ideologias, ao mesmo tempo em que procura afirmar exatamente isso, Habermas faz uma ressalva: o consenso não pode ser a base de uma ação comunicativa. Devido ao seu ideal de emancipação (estruturada a partir de uma autorreflexão), a crítica deve ficar em primeiro plano, em relação à hermenêutica (RICOEUR, 1983).

Na sua chamada “Teoria evolutiva de modernidade”, Habermas (1981), estabelece outro viés de ordem metodológica: uma dimensão hermenêutica é necessária para identificar os momentos de racionalidade comunicativa entre os autores clássicos. Em outros termos: na revisão teórica, deve-se proceder uma hermenêutica que reinterprete estas situações com o objetivo de identificar os momentos onde houve um consenso com o objetivo de validação. Baseada, quase que totalmente, no poder da argumentação.

Habermas, portanto, aprofunda a discussão da hermenêutica como método, retomando o trabalho dos filósofos clássicos e outros mais contemporâneos, como Hans-Georg Gadamer, com o objetivo de estruturar a problemática da hermenêutica:

O êxito de uma teoria empírica, que só pode ser verdadeira ou falsa, pode servir de garantia da validade normativa de uma teoria moral empregada para fins empíricos [...] A relação de ajuste recíproco indica que o círculo hermenêutico só se fecha no plano meteórico. A teoria empírica pressupõe a validade da teoria normativa que ela utiliza. Não obstante, sua validade torna-se duvidosa tão pronto as reconstruções filosóficas se revelam imprestáveis no contexto da utilização da teoria empírica. Mas a utilização de uma teoria normativa também tem, por sua vez, um impacto sobre a dimensão hermenêutica da pesquisa (HABERMAS, 1989, p. 55-56).

Feito esta breve explanação dos percursos que Habermas criou para entender os processos racionais e problematizar a questão do método das ciências sociais, partimos, já estruturando a finalização do nosso ensaio, à guisa de conclusão, para tecer os pontos de encontro e de distanciamento entre sua perspectiva sobre a Teoria crítica e àquelas outras estabelecidas pelo Horkheimer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitos comentadores apontam que Habermas só se manteve fiel aos tratados desenvolvidos pelos expoentes do Instituto de Pesquisas Sociais nos seus primeiros

estudos (FREITAG, 2004; JAY, 1996). Não demorou para realizar críticas, no decorrer de seus trabalhos, aos processos, anteriormente desenvolvidos no Instituto e por seus mentores, apontando suas falhas e contradições. E, por isso, se distanciando das perspectivas primeiras da teoria crítica descrita por Horkheimer, por mais que fosse dela devedor. Por exemplo, inicia suas digressões apontando falhas na crítica da razão instrumentalizada e nos estudos sobre comunicação de massa realizados por Adorno e Horkheimer (FREITAG, 2004).

Ao contrário do exposto na “Dialética do esclarecimento” ou na “Dialética negativa”, o questionamento e a crítica, na visão de Habermas, não se produz senão, de forma dialógica, onde os critérios de validação e esclarecimento ocorrem pelo diálogo recíproco entre os indivíduos e não alicerçado pelas normas. Neste ponto, desenvolveu-se uma mudança de paradigma entre Habermas e a Escola de Frankfurt (FREITAG, 2004).

A principal diferença ou afastamento, no sentido de distanciamento (e não necessariamente pelo antagonismo da diferença) é a releitura que Habermas fez do Iluminismo, afastando-se desta dimensão por considerá-la limitada; justamente, por não incluir uma dimensão explicativa que contemple tantos elementos da macroestrutura (na explicação da modernidade), quanto os da microestrutura.

Nos dois autores (Habermas e Horkheimer) existe uma preocupação com a questão da cultura e de sua indústria cultural e as formas de legitimação do Estado na sociedade de consumo. Além destes dois, há um terceiro aspecto de aproximação, que se relaciona diretamente com a questão do problema metodológico nas ciências sociais: ambos discutiram a dialética do iluminismo e desenvolveram uma crítica sobre a ciência. Ou seja, a questão do *esclarecimento* permeia os trabalhos. Como também, a contribuição de ambos para alimentar novos paradigmas metodológicos envolvendo a dialética e a hermenêutica na pesquisa contemporânea.

Habermas e Horkheimer se aproximam quando concordam acerca da dimensão crítica da realidade e na rejeição de falsos determinismos. E, mais ainda, que uma nova forma de razão (seja a razão crítica ou a razão comunicativa) é mais abrangente e menos autoritária do que a razão instrumental, também vista por ele como reducionista. E, no caso de Habermas, há uma proposição do que seria quase uma síntese entre a visão sistêmica de uma (instrumental) e a visão subjetiva (do mundo da vida) da outra. Por isso, o patamar da ideia de predição que a ciência, na teoria tradicional, se estrutura, também é fragilizada: “a predição não depende meramente do aperfeiçoamento dos métodos” (HORKHEIMER, 2006 [1968]). Talvez, o principal ponto de convergência (não apenas entre estes dois autores, mas entre todos os que sustentam as bases da Teoria Crítica) seja o discurso da emancipação. É por vias desta dimensão, quanto ao papel da elucidação da verdade no processo de emancipação política e consciência social que os indivíduos (e a sociedade) se aproximam da liberdade. Mas, acima de tudo, manteve o ideal defendido pelos seus predecessores de conceber a racionalidade muito além dos limites da razão instrumental e uma construção teórica que privilegia a emancipação e a liberdade, principalmente, na produção de conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã”. In: *Theodor W. Adorno: textos escolhidos* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 109-189.
- ADORNO, T. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. “O conceito de Iluminismo”. In: *Theodor W. Adorno: textos escolhidos* (coleção Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 17-64.
- ADORNO, T., HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

- FREITAG, B. *Teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- GEBHARDT, E. "A Critique of Methodology: Introduction". In: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (eds.). *The Essential Frankfurt Reader*. New York: Continuum Books, 1993, p. 374-406.
- HABERMAS, J. "Modernity versus Postmodernity". *New German Critique*, (22), Special Issue on Modernism, 1981, p. 3-14. Disponível em: . Acessado em: 05 set. 2011.
- HABERMAS, J. *A Lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- HABERMAS, J. *Teoría de La Acción Comunicativa I: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus Humanidades, 1999.
- HORKHEIMER, M. "Do problema da Previsão nas Ciências Sociais". In: HORKHEIMER, M. *Teoria crítica: uma documentação*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2006 [1968], p.89-94.
- HORKHEIMER, M. "Sobre o Problema da Verdade". In: *Teoria crítica I*. São Paulo: Perspectiva: 1990. p. 139-174.
- HORKHEIMER, M. "Teoria Tradicional y Teoria Crítica". In: *Teoria Crítica*. Buenos Aires\ Madrid: Amorrortu Editores, 2003, p. 22-78.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2000.
- JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*. 1923-1950. California: University of California Press, 1996.
- KELLNER, D.. "Critical Theory ". In: TURNER, Bryan S. (org.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.104-106. [2006a]
- KELLNER, D.. "Horkheimer, Max (1895-1973)". In: TURNER, Bryan S. (org.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.273. [2006b]
- RAY, Larry. "Frankfurt School ". In: TURNER, Bryan S. (org.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.214-215.
- RICOUER, Paul. *Interpretação e Ideologias*. 4.^a ed., Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1983.
- ROJEK, Chris. "Habermas, Jürgen (1929 -)". In: TURNER, Bryan S. (org.). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp.258-259.

NOTAS

- 1 Como escola de pensamento, os teóricos da Teoria crítica são agrupados, ao longo da história em três momentos distintos. O primeiro com os seus fundadores, o segundo momento, segundo Freitag (2004), seria a disputa entre Adorno e Popper, por volta da década de 60 e suas réplicas e tréplicas. E o terceiro, com uma geração mais nova, no qual Habermas será um dos expoentes.
- 2 No original: "Repeatedly, like the great philosophical traditions they invoked, critical theorists warned against the 'practice of defining' statically an illusory, isolated essence of which operational definitions are then but mere extensions) abstracted from the ongoing historical process - though it be only the process of conceptual appropriation. To check the arbitrariness of these definitions, Horkheimer advised that we should think of substantive opposites to clarify our working assumptions, rather than mere formal ones: instead of the contradiction of straight vs. interrupted, straight vs zigzag; instead of matter\ nonmatter, matter\ mind, matter\ anti-matter, etc., which are empirical negations. Which is the operative negation is likewise an empirical question and thus subject to continuous shifts. No single definition does justice to these overlapping empirical and perceptual modalities; no sum of them is omnipresent in each single context. Every predicate is a hypothesis deduced from our 'working reason'. A mere definition reduces predicates to one frame of reference, one modality and thus does not define the (multimodal) object at all, it's 'truth'".
- 3 No original: "El carácter escindido, propio del todo social en su configuración actual, cobra la forma de contradicción consciente en los sujetos del comportamiento crítico. En tanto reconocen ellos la forma presente de economía, y toda la cultura

fundada sobre ella, como productos del trabajo humano, como la organización que la humanidad se dio a sí misma en esta época y para la cual estaba capacitada, se identifican con esta totalidad y la entienden como voluntad y razón: es su propio mundo”.