

A CONCEPÇÃO DE EMANCIPAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS

THE CONCEPTION OF EMANCIPATION IN JÜRGEN HABERMAS

*Matheus Maria Beltrame**

Recebido em: 02/2018

Aprovado em: 03/2018

Resumo: Neste artigo objetiva-se apresentar os fundamentos e a concepção de emancipação em Jürgen Habermas no período de sua obra que engloba Teoria e práxis, Técnica e ciência como “ideologia” e Conhecimento e interesse. Trata-se de um recorte da tese A teoria da emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas[†]. Para tal propósito analisa-se as concepções que fundamentam a problemática emancipatória habermasiana deste período. Neste sentido, os conceitos de trabalho, interação, linguagem, interesse, reflexão, reconstrução e ciência são apresentados também como os constituintes da dimensão emancipatória. E a concepção habermasiana de emancipação se constitui neste universo da linguagem, reflexão, interação e interesse.

Palavras-chave: Emancipação. Linguagem. Reflexão. Interação. Habermas.

Abstract: In this article we present the foundations and the conception of emancipation in Jürgen Habermas in the period of his work that includes Theory and praxis, Technique and science as "ideology" and Knowledge and interest. This is a clipping of The theory of emancipation in Karl Marx and Jürgen Habermas. For this purpose, the conceptions underlying the Habermasian emancipatory problem of this period are analyzed. In this sense, the concepts of work, interaction, language, interest, reflection, reconstruction and science are also presented as the constituents of the emancipatory dimension. And the Habermasian conception of emancipation is constituted in this universe of language, reflection, interaction and interest.

Keywords: Emancipation. Language. Reflection. Interaction. Habermas.

Trabalho, interação e linguagem

Com o objetivo de investigar filosoficamente a sociedade contemporânea Habermas elabora uma teoria da sociedade, situada dentro da tradição histórico-filosófica que vai de Kant a Adorno, Horkheimer e Marcuse, passando por Hegel, Marx e Freud. Esta teoria funda-se numa forma de reflexão sobre a história da humanidade na qual reflete-se acerca da história

* Doutor em Filosofia pela UFPB/UFPE/UFRN, professor substituto na UEPB.

† Defendida junto ao Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia – PIPGF/UFPE/UFPE-UFRN sob a orientação do prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo com fomento da CAPES.

passada a partir de uma finalidade prática. A finalidade desta reflexão é a emancipação, que relaciona-se com a maioria, e com um modelo de identidade do Eu formado na reciprocidade e na ideia de um verdadeiro consenso (HABERMAS, 2014a).

A análise é produz-se sob a forma de crítica da ideologia, assumindo a forma de dissolução da *práxis* na técnica. Esta sofrerá reinterpretações. A teoria pensa a sociedade a partir de um sujeito social e compreende a emancipação enquanto dissolução autorreflexiva do objetivismo. A compreensão do sujeito dá-se numa impositação sociocultural com fundamento na linguagem. O itinerário, que tem como pressuposto à defesa da sociedade enquanto uma totalidade histórica e que corresponde a um sujeito social que se autoproduz, o leva a elaboração de uma teoria dos interesses do conhecimento e depois a percepção da insuficiência deste quadro da filosofia da consciência no qual se move, efetuando uma passagem pragmático-linguística em sua teoria (LUCHI, 1999).

Seu programa tem como objetivo investigar as condições de possibilidade do conhecimento crítico da filosofia da história. Para isto parte do pensamento de Marx que permite uma filosofia prospectiva da história. No entanto, o sentido da história somente pode ser conhecido quando os sujeitos estão dispostos a concretizá-lo. Assim, a crítica teórica é um momento da situação social, cuja superação ela prepara. E a filosofia da história deve levar em consideração a ideia de que um sujeito da história é também datado. Esta ficção de um sujeito da história, serve para enfrentar situações ambivalentes e para o empenho político, “a autocompreensão teórica se torna conscientemente momento do processo autoconstituidor do sujeito, que só pode conhecer na medida em que se quer libertar. Conhecimento e interesse se encontram” (LUCHI, 1999, p. 39).

Seu método vai chegar as ciências sociais, desta forma, a crítica da ideologia inclui a reflexão sobre a origem social do conhecimento e a reflexão sobre a metodologia científica. Defende uma dialética empírico-transcendental que suprime a concepção de um sujeito transcendental estruturante da realidade a partir de categorias invariáveis. Trata-se de uma investigação destas ciências às contribuições metodológicas e lógicas surgidas num âmbito próximo a filosofia do espírito, suprimidos os resíduos idealistas. A finalidade desta aproximação é revitalizar a esclerose do positivismo, reabilitando a compreensão do sentido nas ciências sociais e, numa segunda etapa, o debate se desloca para a sociologia da compreensão, a fenomenologia, a linguística e a hermenêutica, numa crescente escala de autorreflexão. É um projeto teórico em elaboração mas que, no entanto, encontra-se definido em algumas de suas linhas fundamentais neste período abordado pelo artigo (LUCHI, 1999).

Na investigação destas conexões sistêmicas utiliza métodos explicativos causais, perpassando a formação histórica do gênero à nível teórico cognitivo numa dialética entre o nível empírico e o transcendental. Em *Técnica e ciência como ideologia* afirma que:

Podemos demonstrar uma conexão específica entre regras lógico-metodológicas e interesses que orientam o conhecimento por meio de três categorias relacionadas aos processos de investigação. Essa é a tarefa de uma teoria crítica da ciência que procura escapar às armadilhas do positivismo. Na abordagem das ciências empírico-analíticas irrompe um interesse *técnico* do conhecimento, no âmbito das ciências histórico-hermenêuticas, um interesse *prático*, e no exercício das ciências orientadas pela crítica, um interesse *emancipatório* (HABERMAS, 2014b, p. 186–187).

A objetividade do conhecimento se realiza guiado por interesses que determinam *a priori* as condições deste. Quando refletimos sobre a formação do gênero humano, encontramos os interesses antropológicos fundamentais, técnico, prático-comunicativo e emancipativo. Neste sentido, afirma que, “*as operações do sujeito transcendental têm sua base na história natural do gênero humano*” (HABERMAS, 2014b, p. 193). Destarte, a vinculação entre interesse e conhecimento, num primeiro momento articulada em chave metodológica, na disputa com o positivismo, agora é radicalizada em chave teórico cognitiva.

O projeto implica na conjugação entre a racionalidade transcendental e o pensar histórico. O quadro metodológico de interesses admitido e que estrutura o conhecimento aprioristicamente é passível de transformações pela ação dos sujeitos. Exclui-se deste um sujeito transcendental invariável e aproxima-se da concepção hegeliana de Iena, a qual compreende a formação do sujeito enquanto mediada pela linguagem, pelo trabalho e pelo domínio. Neste sentido, a razão prática e o interesse comunicativo – a linguagem – têm precedência sobre a razão teórica e o interesse técnico – o trabalho. E com a teoria marxista Habermas chega a síntese entre estruturas *a priori* e evolução remetendo-as à autorreflexão emancipativa dos sujeitos. Neste momento atribui o processo emancipativo histórico a um sujeito social que nele se autoconstitui, e sua teoria do conhecimento somente pode ser concebida de forma coerente enquanto teoria do conhecimento (LUCHI, 1999).

Parte da afirmação que não existe algo originário e autofundante da filosofia, o movimento do espírito é reflexão e ação a partir do vivido, o que implica num retorno mediatizado a si. O gênero humano se desenvolve historicamente através dos mecanismos de socialização – trabalho, linguagem e domínio. Eles não são estruturas transcendentais atemporais mas meios a partir dos quais se formam os interesses que guiam o conhecimento. A

experiência fundamental é que já nos encontramos em condições culturais dadas de trabalho, de linguagem e de domínio, a partir das quais orientamos nossa ação e conhecimento. E, em cada um destes meios sociais se formam dialeticamente os diversos níveis de identidade (LUCHI, 1999).

Sobre a relação ou unidade entre os três níveis do processo formativo do gênero humano, temos que, a realização das dimensões do trabalho e da interação dependem da linguagem. Neste sentido, aproxima a típica do juízo kantiana da ação estratégica, “a passagem da ação estratégica para a ação comunicativa corresponde à passagem de Kant a Hegel, onde a liberdade não é mais entendida como uma elaboração monológico-formal de normas, mas como inserção numa comunidade linguística” (LUCHI, 1999, p. 83).

Na perspectiva habermasiana, Marx dá unidade ao trabalho e a reflexão, ao agir instrumental e a crítica a ideologia. No entanto, a concepção filosófica marxista explicita a autoprodução do gênero humano apenas pelo agir instrumental, assim, “o sentido em que Marx orientou suas indicações para uma teoria do conhecimento é correto, mas não suficientemente amplo a ponto de incluir explicitamente a atividade comunicativa” (LUCHI, 1999, p. 85).

No nível da produção, o gênero humano vincula-se a emancipação em relação a natureza externa, o movimento é o de exteriorizar suas forças essenciais e se reapropriar das mesmas, constituindo-se, neste processo, como sujeito. Já no nível da interação, vincula-se a emancipação da natureza interna, das estruturas excedentes de dominação. Na relação entre estes níveis a produção caracteriza o limite enquanto condiciona as possibilidades materiais da sociedade, não se caracteriza como paradigma de conjunto. Todavia, com o desenvolvimento das forças produtivas aumenta a “desproporção entre a repressão necessária e a repressão socialmente solicitada, possibilitando a emergência do excesso de dominação efetivamente praticada, da laceração vivida de uma totalidade ética” (LUCHI, 1999, p. 86). E a crítica possui a tarefa de fazer este desvelamento transformador.

No caso do capitalismo, “a solicitação para a continuidade da excessiva repressão não provém mais da escassez, mas do masoquismo de um domínio que bloqueia o acesso a livre comunicação” (LUCHI, 1999, p. 86). Visto que, com o avanço do bem-estar material não chega-se, necessariamente, a uma maior emancipação. Produção e interação tornam-se independentes, pois não são por si mesmas convergentes, e o esforço reflexivo de Habermas pretende contribuir para esclarecer tal relação, “a práxis social emancipadora se dá portanto num cruzamento de dois níveis, o da produção e o da reflexão, sendo que só da reflexão o sujeito social pode dissolver os enrijecimentos repressores, assumindo o processo social da vida” (LUCHI, 1999,

p. 86).

Neste contexto, a conexão entre o contexto prático, da interação, e a ação comunicativa, fala e linguagem cotidiana, funda-se no pressuposto de uma situação ideal de fala, uma espécie de comunicação pura, comunicação livre de dominação, “suspensos os constrangimentos da ação e envolvendo mesmo a ruptura com o contexto ‘normal’ da própria interação, situação de comunicação pura envolveria que os participantes se consideram mutuamente como sujeitos” (REIS, 2000, p. 31).

No entanto, a questão levantada é como através de um discurso saber se determinada alegação se justifica. Neste sentido, o consenso aparece enquanto a única possível resposta, e com a possibilidade de manipulação e de coerção, do falso consenso, a questão é a de como buscar critérios para o consenso verdadeiro e da própria verdade na estrutura da própria comunicação. Trata-se de um “elemento ideal ou utópico presente, o qual Habermas reconhece como o caráter ‘contrafactual’ do modelo da situação ideal de discurso ou da ‘ação comunicativa’” (REIS, 2000, p. 32).

Para Habermas a linguagem é um meio de domínio e de poder social, uma forma de instrumento ideológico. E, no plano conceitual, a linguagem e a interação têm a tendência a se confundir. Já em relação à dominação, juntamente com o trabalho e a linguagem indicam as condições sociais históricas de uma restrição a atividade comunicativa que deve ser superada, “é esse desígnio de superação das restrições ou distorções impostas à comunicação que Habermas vê como consistindo no interesse emancipatório a guiar as ciências críticas” (REIS, 2000, p. 33).

Na teoria da comunicação competente estaria presente o problema da eficácia da interação ou da ação comunicativa. Em Habermas este problema teria solução na estrutura da situação ideal de fala, caracterizada como isenta de poder, ideologia e neurose, “Habermas pretende buscar a garantia dos requisitos da situação ideal de discurso num afastamento com respeito à ação (especialmente a ação ‘técnica’, naturalmente) e no refúgio no puro reino da interação” (REIS, 2000, p. 74). No entanto, é na interação onde ocorre a presença de agentes de dominação, de manipulação ideológica e de fontes de perturbações neuróticas.

A luta política e a ação estratégica são importantes pois a emancipação depende delas. No pensamento de Habermas aparentemente o que melhor corresponde ao plano político é o modelo da psicanálise, da relação entre psicanalista e paciente. Nesta relação temos o protótipo de uma interação comunicacional, autorreflexiva e emancipatória também no campo político (REIS, 2000).

Na situação da psicanálise a iniciativa encontra-se com o paciente. Mas também, nesta situação, encontra-se envolvido o problema teórico e prático da representação, do sujeito coletivo a partir do qual ocorre a ação. Neste sentido, segundo Reis, um processo de emancipação autorreflexiva não pode ignorar a questão da identidade do sujeito que se emancipa (REIS, 2000).

Trata-se de ressaltar o aspecto comunicacional da ação estratégica propondo uma síntese de contextos comunicacional e instrumental, e esta síntese corresponde à esfera política. Neste sentido, não teríamos como escapar da constatação de que tanto a racionalização quanto a emancipação necessitam da “criação de instituições políticas adequadas – vale dizer, capazes de enquadrar o jogo estratégico em condições compatíveis a um tempo com a autonomia individual e com a coesão esclarecida” (REIS, 2000, p. 138).

Interesse e emancipação

Através do conceito de interesses do conhecimento Habermas busca resolver o problema da relação entre a dimensão prática e a dimensão técnica, para isso, parte da seguinte definição:

Chamo de interesses as orientações básicas que aderem a certas condições fundantes da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: trabalho e interação. É por isso que cada uma destas orientações fundamentais não visam à satisfação de necessidades empíricas e imediatas, mas a solução de problemas sistêmicos propriamente ditos (HABERMAS, 1987, p. 217).

Os interesses orientam o conhecimento no quadro de uma concepção histórica da espécie humana pensada como um processo formativo. Temos três tipos de interesses: o interesse prático, o interesse técnico e o interesse emancipatório. Estes interesses relacionam-se entre si.

Ao processo histórico da autoconstituição humana corresponde o interesse emancipatório. Este processo é concebido como liberação progressiva do ser humano através da reflexão das condições opressoras reais causadas pela natureza externa não dominada e pela natureza interna socializada deficientemente. Neste sentido, o interesse técnico e o interesse prático aparecem como especificações do interesse emancipatório:

Penso aqui na experiência da força emancipatória da reflexão, que experimenta em si o sujeito na medida em que ela própria se torna, a si mesma,

transparente na história da sua gênese. A experiência da reflexão articula-se, em termos de conteúdo, no conceito de processo formativo; metodicamente ela leva a um ponto de vista a partir do qual a identidade da razão com a vontade resulta como que espontaneamente. Na autorreflexão um conhecimento entendido como 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 emancipatório. Razão encontra-se, ao mesmo tempo, submetida ao interesse por ela mesma. Podemos dizer que ela persegue um interesse emancipatório e que este tem por objetivo a realização da reflexão (HABERMAS, 1987, p. 219).

Através da psicanálise Habermas chega ao interesse emancipatório, nesta ciência terapia e teoria, autoconhecimento e autoliberação convergem. Nela não ocorre uma separação entre conhecimento e aplicação, o interesse emancipatório é inseparável do conhecimento. A psicanálise é apresentada como modelo da ciência emancipatória na qual a filosofia poderia se inspirar[‡].

Na obra *Técnica e ciência como “ideologia”*, acentua a dimensão da interação, que encontra-se no âmago da existência humana, sem a qual não existiria emancipação possível. Esta dimensão que Hegel e Marx evidenciaram mas que, no entanto, acabaram por abandoná-la. Neste sentido, a linguagem torna-se princípio da razão e a razão torna-se ato. Trata-se da linguagem enquanto pressuposto que possibilita a sociedade e a justiça, não simplesmente meio, fonte de manipulação e de erro. A linguagem, entendida desta forma, é a tentativa de uma racionalidade moral e prática possível dos atores da vida em sociedade, de normas e de instituições, desta maneira, “Habermas é herdeiro do Iluminismo, mas ele põe sua herança racionalista em luta com as ordens sociais e políticas, não a imaginando fora de contexto” (DUPEYRIX, 2012, p. 41).

O processo orientado pelo interesse técnico é aquele que relaciona-se com a natureza externa organizado pelo trabalho social, via tecnologia. O interesse prático organiza o processo de diálogo com a tradição através da interpretação, via o saber das ciências histórico-hermenêuticas. O interesse emancipatório dirige o processo de dissolução dos enrijecimentos sociais através da reflexão crítica, via as ciências sociais críticas. As ciências empírico-analíticas acessam os fatos pela observação, o que possibilita o exame de hipótese e leis. As ciências do espírito acessam os fatos históricos pela compreensão de sentido, mediada pela

[‡] No entanto, no desenvolvimento do pensamento de Habermas, a partir de 1970, o modelo psicanalítico deixará de ser adequado para desenvolver a teoria da emancipação, será estabelecido os fundamentos de uma teoria da comunicação, concebida como aliança entre uma teoria da sociedade e uma teoria da linguagem (DUPEYRIX, 2012).

hermenêutica da interpretação de textos. Nas ciências críticas o horizonte é o da autorreflexão onde são temas as teorizações e as conexões vitais e a superação das repressões deformantes em tais conexões. A tarefa desta última se efetua pela reconstrução histórica destas repressões removidas, no entanto deformantes, da comunicação linguística (LUCHI, 1999).

Na obra *Teoria e práxis* temos que, na tradição filosófica, teoria e *práxis* e sua relação sempre se referiu ao bom, ao justo, à vida e ao convívio. No século XVIII ampliou-se este universo de uma *práxis* orientada pela teoria, a teoria tornou-se de um contexto objetivo de desenvolvimento da espécie, do homem que produz a si mesmo, segundo a sua essência, a humanidade. Nesta ampliação permanece a referência anterior, no entanto, “a realização da vida boa, feliz e racional é tencionada no movimento vertical da história universal, afastando assim a *práxis* das etapas da emancipação” (HABERMAS, 2013, p. 467). A *práxis* racional foi compreendida na qualidade de libertação de uma coerção imposta eternamente, da mesma forma que, o esclarecimento foi compreendido como a teoria que pode se orientar pelo interesse na libertação. E o interesse cognitivo de uma teoria do esclarecimento é crítico, pressupõe a experiência da emancipação mediada pelo discernimento crítico das relações de poder.

Trata-se do embate entre crítica e dogmatismo no qual a razão se posiciona garantindo a emancipação a cada etapa. Em relação à razão prática convergem o discernimento e o interesse na libertação pela reflexão. A reflexão pautada no progresso da autonomia dos indivíduos, com a eliminação do sofrimento e a busca da felicidade. A razão assume o momento da decisão neste conflito com o dogmatismo, “as decisões dos sujeitos são avaliadas racionalmente com base naquela decisão objetiva que foi exigida pelo interesse da razão. A razão ainda não renunciou à vontade pelo racional” (HABERMAS, 2013, p. 468).

Na medida em que as ciências positivas transformaram-se nas forças produtivas de desenvolvimento da sociedade modificou-se, a partir do século XVIII, esta relação entre dogmatismo, razão e decisão. Com a cientifização da sociedade fecha-se a dimensão em que a teoria se direcionava para a *práxis*. Trata-se de um sistema de auto reprodução dependente de uma disposição técnica cada vez maior sobre a natureza e a sociedade humana. É um sistema no qual se unem ciência, técnica, indústria e administração. Neste processo, a relação entre teoria e *práxis* não se limita ao uso racional e teleológico de técnicas, “a potência social da ciência é reduzida ao poder de disposição técnica – ela já não é mais considerada como uma potência da ação esclarecedora” (HABERMAS, 2013, p. 469). Estas ciências não oferecem respostas às questões práticas, produzem recomendações técnicas. Neste sentido, “em vez de uma emancipação alcançada por um processo de esclarecimento, entra em cena a instrução da

disposição sobre processos objetivos ou objetivantes” (HABERMAS, 2013, p. 469).

A dificuldade é a de não mais ser possível distinguir entre poder técnico e prático, visto que, mesmo uma civilização cientificizada deve responder às questões práticas, possibilitando aos cidadãos, em relação ao domínio prático de seu estado, a obtenção de um consenso racional:

Em seu lugar, surge a tentativa de ampliar tecnicamente, isto é, de uma forma que não é prática e nem histórica, a disposição sobre a história como uma espécie de administração perfeccionista da sociedade. A teoria, que ainda se relacionava com a práxis em um sentido genuíno, concebe a sociedade como um contexto de ação constituído por homens capazes de linguagem, que efetivam o intercâmbio social no contexto de uma comunicação consciente e que têm de se formar como um sujeito total capaz de ação (HABERMAS, 2013, p. 470).

A teoria fundada na disposição compreende a racionalidade na forma de controle técnico e social, ela deixa “de ser mediada por uma consciência coerente da totalidade social, vale dizer, por aquela razão interessada que só pode obter poder prático se passar pela cabeça de cidadãos esclarecidos politicamente” (HABERMAS, 2013, p. 470).

A questão é resgatar a razão na qualidade de categoria do esclarecimento e fortalecer a luta contra o dogmatismo a partir do interesse da razão. Um ato originário de liberdade e a necessidade de emancipação “são pressupostos para que o homem possa se elevar ao ponto de vista da maioria a partir do qual é possível então discernir criticamente o mecanismo de surgimento do mundo e da consciência” (HABERMAS, 2013, p. 476). A relação com a decisão origina a razão, a qual desenvolve-se historicamente:

A liberdade obtida por um processo de formação da espécie em termos da história universal, permitindo que o interesse da razão seja o interesse dessa própria espécie, caracteriza os homens que superaram o dogmatismo: não lhes cabe, em primeira linha, qualquer mérito teórico, mas sim prático (HABERMAS, 2013, p. 477).

Neste desenvolvimento, a partir do século XVIII, a razão e a decibilidade voltam-se contra o dogmatismo partindo da concepção de um processo histórico de formação. Assim, Habermas apresenta Marx, a partir da discussão preparada por Hegel, como um “esclarecido decidido” que desdobra esta concepção:

Os sujeitos trabalhadores, em contraposição a uma natureza bem estruturada, esforçam-se por criar sobre sua própria base uma forma de intercâmbio social que ao final se emancipe das restrições naturais e da dominação –

conquistando, com isso, a maioria política (HABERMAS, 2013, p. 478).

No século XIX com a redução da ciência à força produtiva de uma sociedade industrializada, o historicismo, o pragmatismo e o positivismo movem-se contra o conceito total de racionalidade. A reflexão sobre o contexto da vida passa a ser desacreditada, é denominada de dogmática, “a razão particularizada é remetida ao nível da consciência subjetiva, seja enquanto capacidade de comprovação empírica de hipóteses, de compreensão histórica ou de um controle pragmático do comportamento” (HABERMAS, 2013, p. 480). E, o interesse e a inclinação são expulsos, caracterizados como momentos subjetivos do conhecimento:

A espontaneidade da esperança, o ato de tomada de posição e a experiência da relevância ou da indiferença ante tudo, a sensibilidade diante do sofrimento e da opressão, o afeto pela maioria, a vontade de emancipação e a felicidade de encontrar a identidade – tudo isso se desligou de um interesse vinculante da razão. Uma razão desinfetada é purificada dos momentos de uma vontade esclarecida; precisamente fora de si, ela se aliena de sua própria vida. E a vida destituída de espírito leva espiritualmente uma existência de arbitrariedade – sob o nome de “decisão” (HABERMAS, 2013, p. 480).

O conhecimento crítico relacionava-se com uma orientação científica na ação e o conhecimento da natureza tinha sua importância para a *práxis*, a ética e a política. No entanto, quando as ciências experimentais de um novo tipo tomaram consciência de si no positivismo e no pragmatismo, duas funções do conhecimento foram diferenciadas, ambas desprovidas de uma orientação para a ação. A atuação afirmativa do conhecimento reduzido às ciências experimentais e a atuação crítica, uma crítica à ideologia formada de maneira positivista, “na verdade, trata-se da formalização de um único referencial de vida, a saber, da experiência de controle de êxito constituído nos sistemas de trabalho social e já realizado em cada consumação elementar do trabalho” (HABERMAS, 2013, p. 482–483).

Trata-se da relação entre racionalidade, história, disposição técnica e reflexão:

A racionalidade substancial desviada pela ingênua tomada de partido por uma racionalidade formal revela no conceito antecipado de uma auto-organização ciberneticamente regulada da sociedade uma discreta filosofia da história. Mas uma tal administração racional do mundo não é simplesmente idêntica à solução de questões práticas postas historicamente. Não há qualquer razão para supormos uma continuidade da racionalidade entre a capacidade de disposição técnica sobre processos objetivados e um domínio prático de processos históricos (HABERMAS, 2013, p. 498).

O processo de comunicação esclarecido pela ciência, instituído na esfera pública,

“possibilitaria uma dissolução técnico-social de todas as formas substanciais de dominação – e essa própria dissolução estaria incrustada na reflexão constante de cidadãos que querem sua emancipação” (HABERMAS, 2013, p. 502). A emancipação é compreendida como um processo, no qual se opõe as opressões, busca “como consequência da crescente emancipação dos homens, a redução dos sofrimentos individuais e coletivos no interior das fronteiras de um consenso obtido sem coerção sobre os princípios do bem-estar e da paz” (HABERMAS, 2013, p. 502). A emancipação desdobra-se a partir do universo do Iluminismo, “tal como no Esclarecimento do século XVIII, novamente coincidem a falta de racionalidade com a privação de liberdade e com obstrução à felicidade” (HABERMAS, 2013, p. 502).

Para Rohden, na obra *Interesse da razão e liberdade*, temos a seguinte relação entre razão e interesses práticos e teóricos no pensamento kantiano:

Já desde a *Crítica da razão pura*, Kant pensa que a razão pura através de sua especulação persegue interesses, que não são puramente teóricos, mas se apresenta em última análise como práticos. Nessa obra-prima, ele chega mesmo a sugerir que o verdadeiro interesse da razão reside na liberdade, que por sua vez torna prática a razão. Mas somente a posterior constatação, na *Crítica da razão prática*, da realidade da liberdade constitui a condição para que a razão possa efetivamente determinar a vontade à razão. A solução do problema da liberdade desperta o mais alto interesse da razão especulativa, não somente devido à concepção de que a liberdade constitui a pedra final a sustentar o inteiro edifício de um sistema da razão, na medida em que a própria existência da razão depende da realidade objetiva da liberdade (ROHDEN, 1981, p. 52).

Em relação a unidade entre razão prática e teórica, para Rohden, na parte intitulada “O cânone da razão pura” da obra *Crítica da razão pura*, Kant “chega já nesta obra mais perto do estabelecimento de uma unidade entre os dois conceitos de razão, do que Habermas o supõe” (ROHDEN, 1981, p. 53). No entanto, o interesse da razão não constitui um interesse cognitivo, esta é a observação feita a Habermas, “mas um interesse essencialmente prático. Desta maneira a razão especulativa não é separada essencialmente da razão prática; aquela, antes, se mostra insuficiente como guia da esfera prática” (ROHDEN, 1981, p. 53).

Trata-se de uma interpretação do pensamento kantiano diferenciada da apresentada por Habermas em *Conhecimento e interesse*, segundo Rohden:

Habermas sentir-se-á no direito de omitir não só a crítica de Kant à teoria do sentimento moral, mas também o aspecto de que em Kant a liberdade constitui o fundamento da razão e do seu interesse, preferindo Habermas dizer apenas que um interesse da razão serve de base a ela como um fato de ordem superior.

Com isso abandona a tarefa de reconduzir o interesse a um *princípio* que o explique. Para Habermas (e não só para ele) um interesse teórico do conhecimento somente se justificaria se pudesse servir a um interesse prático. Infelizmente, em Kant, segundo o mesmo Autor, o interesse prático assume apenas *aparentemente* o papel de um interesse orientador do conhecimento, uma vez que esse filósofo não dirimiu internamente a ambiguidade do uso interessado da razão explicativa (ROHDEN, 1981, p 53–54).

De acordo com Rohden, tal aparência deveria ser vista em seus justos limites e, mais importante que isto seria “desenvolver (o que Habermas não fez) a ideia implícita no pensamento de Kant de que o interesse humano pela universalidade da lei só pode ser compreendido como um interesse pela liberdade” (ROHDEN, 1981, p. 54).

No pensamento habermasiano, o trabalho e a interação possibilitam a autoprodução do gênero humano, e o interesse em emancipação atua junto ao interesse técnico e ao interesse prático e pode ser visto emblematicamente em ciências como a psicanálise e a crítica da ideologia, “a crítica ainda não está bem fundamentada: a dimensão da ação comunicativa já contém um aguilhão emancipativo que atua a comunicação livre de domínio” (LUCCHI, 1999, p. 124).

Reflexão

Em *Técnica e ciência como “ideologia”*, temos que, o marco metodológico que estimula “o sentido da validade dessa categoria de enunciados críticos é mediado pelo conceito de *autorreflexão*. Ela libera o sujeito da dependência de poderes hipostasiados e é determinada por um interesse cognitivo emancipatório” (HABERMAS, 2014b, p. 190). E a autorreflexão se relaciona com a emancipação da seguinte forma:

O interesse pela maioria [Mündigkeit] não é meramente vislumbrado, mas pode ser admitido *a priori*. Aquilo que nos distingue da natureza é uma coisa que podemos conhecer segundo sua natureza: *a linguagem*. Com a estrutura da linguagem é posta *para nós* a maioria. Com a primeira proposição é exprimida de modo inequívoco a intenção de um consenso universal e isento de coerções. A maioria é a única ideia com a qual nos empoderamos no sentido da tradição filosófica. [...] Razão significa ao mesmo tempo vontade de razão. Na autorreflexão, um conhecimento que se quer pelo próprio conhecimento corresponde ao interesse na maioria. O interesse emancipatório do conhecimento se dirige à realização da reflexão como tal. Por isso, minha quarta tese se enuncia assim: *na força da autorreflexão, o conhecimento e o interesse são um* (HABERMAS, 2014b, p. 195).

Um dos objetivos de sua obra é o de reconhecer os potenciais de emancipação e também seus obstáculos presentes nas sociedades contemporâneas, neste sentido, o projeto enfoca a política democrática, pois os procedimentos possuem um potencial de emancipação e as formas de emancipação se justificam normativamente com a democracia. Habermas defende que, apenas em uma sociedade emancipada a comunicação pode se desenvolver em sua plenitude, isenta de coerções, possibilitando a constituição mútua da identidade do Eu e dotada da ideia de um acordo verdadeiro. Neste sentido, afirma que:

Apenas quando a filosofia descobre no processo dialético da história os sinais da violência, que continuamente distorce as condições de diálogo e nos afasta dos trilhos de uma comunicação sem entraves, impulsiona um processo inacabado aos invés de legitimar sua paralisação: o progresso do gênero humano em direção à maioria. Por isso, como quinta tese, gostaria de defender a seguinte proposição: *a unidade de conhecimento e interesse se confirma em uma dialética que, a partir dos sinais históricos do diálogo reprimido, reconstrói aquilo que lhe foi negado* (HABERMAS, 2014b, p. 196).

Trata-se de buscar uma dimensão a partir da qual os sujeitos poderiam entender-se racionalmente sobre seus objetos e fins, no entanto, tal possibilidade relega-se à obscuridade do decisionismo entre uma ordem reificada de valores e um poder irracional da crença quando a crítica renega a conexão com o interesse emancipatório. A crítica efusiva projeta a marcha inconclusa do progresso do gênero humano sobre uma filosofia da história que “impõe dogmaticamente instruções para a ação. *Mas* o decisionismo cego é apenas o reverso de uma filosofia da história que ofusca a visão – a parcialidade burocrática ordenada entra facilmente em acordo com uma contemplativa neutralidade axiológica mal interpretada” (HABERMAS, 2014b, p. 198). Trata-se de combater as consequências práticas de uma consciência científica limitada das ciências e sua ilusão objetivista.

Parte-se do pressuposto segundo o qual uma total transparência entre linguagem verbal, agir e expressão não-verbal existiria somente em uma sociedade não repressiva. Destarte, a psicanálise, através de sua interpretação das conexões simbólicas a partir de determinadas regras técnicas, assume nova direção em relação àquela praticada pelas ciências do espírito. Neste sentido, o ato de compreender ao qual a psicanálise conduz é uma forma de autorreflexão, pois, “o conhecimento analítico, por um lado, conduz a um interesse de libertação das próprias constrições e, por outro lado, já vem desse interesse. É autorreflexão” (LUCI, 1999, p. 110).

A autorreflexividade do conhecimento analítico psicanalítico encontra-se primeiro no fato de que o interesse em se libertar da dor coincide com o interesse de autoconhecimento. Segundo, no fato de que o paciente assume responsabilidade ética no processo analítico, e um conhecimento que implica tal responsabilidade é autorreflexivo. E terceiro, ao fato de que o psicanalista também se submete a análise superando seus conflitos para não influenciar a reconstrução histórica do paciente (LUCHI, 1999).

A crítica a Freud diz respeito ao fato dele tentar reconduzir a psicanálise ao quadro de uma ciência experimental. Trata-se de uma ambiguidade que vai permanecer em sua obra. Habermas, por sua vez, vai esboçar uma metapsicologia com a pretensão de esclarecimento das condições de possibilidade de conhecimento analítico revelando uma conexão específica entre deformação da linguagem e patologia comportamental. Para o autor, a estrutura da linguagem determina a linguagem e a prática ao mesmo tempo. Trata-se de um quadro transcendental, “definido pela metapsicologia, guiado por um interesse emancipador do autoconhecimento, só indiretamente confirmável ou refutável, se distinguem as ‘interpretações gerais dos processos de formação’ que são acessíveis diretamente à verificação empírica” (LUCHI, 1999, p. 112). A interpretação geral utiliza uma linguagem cotidiana que permite o emprego de um esquema geral e possibilita espaço para o individual. Assim é possível uma diferenciação entre a aplicação das ciências experimentais e a aplicação hermenêutica, pois, uma interpretação do caso apenas se confirma na continuação de um processo de formação, o que significa na completa autorreflexão e não inequivocadamente na fala e no comportamento do paciente (LUCHI, 1999).

Em *Conhecimento e interesse* temos dois significados do termo reflexão: o primeiro, se refere a reconstrução das condições de possibilidade do conhecimento e da ação; o segundo, se refere ao conceito de autorreflexão no sentido de crítica, aludindo a Hegel e a Freud na teoria da consciência reflexiva de si enquanto emancipação de uma falsa consciência. São duas significações e funções do conceito de reflexão necessárias ao projeto habermasiano (SEVILLA, 1989).

Na acepção do conceito de reflexão enquanto reconstrução surge da função das condições transcendentais de possibilidade e sendo uma transformação materialista da filosofia transcendental tal significado é decisivo. No pós-fácio de 1973 a *Conhecimento e interesse*, propõe uma substituição pelo conceito de ciências reconstrutivas. A substituição da ciência transcendental pelas reconstrutivas busca resolver a questão de não contarmos com a garantia lógica, de validade universal e necessária, fio condutor para o estabelecimento das condições de

possibilidades do conhecimento válido, temos que substituir sua função por uma série de ciências que reconstruam as capacidades que exercem a ação racional. E com as ciências reconstrutivas Habermas vai se liberar do marco conceitual da filosofia da reflexão e da filosofia do sujeito (SEVILLA, 1989).

Reconstrução

As potencialidades emancipatórias vinculam-se em Habermas ao conceito de ação comunicativa e é justamente a noção de reconstrução que melhor caracterizaria o projeto crítico deste autor. Duas razões são levantadas para justificar este argumento, a primeira é a de que, se de fato as possibilidades “emancipatórias tem sua sede na ação comunicativa e é nesta que é preciso encontrar o fulcro principal da reprodução da sociedade, o projeto de Habermas vai além da teoria da *ação* como tal, ou mesmo da teoria da racionalidade *comunicativa* como tal” (NOBRE; REPA, 2012, p. 8). Neste sentido, trata-se de evidenciar como a teoria expressa um conceito de razão no qual diversas formas de racionalidade relacionam-se “de modo que a própria racionalidade comunicativa se torne um momento da razão, a qual precisaria ser decifrada em sua lógica e em sua dinâmica” (NOBRE; REPA, 2012, p. 8) e nisto consiste boa parte da noção de reconstrução.

A segunda razão diz respeito a emancipação e as possibilidades desta serem compreendidas como efetividades da realidade social, com seus bloqueios e desdobramentos, assim, “se a teoria da ação comunicativa não for ela mesma *reconstrutiva*, ela não pode desempenhar um papel *crítico*, no sentido da *teoria crítica*, no conjunto da obra habermasiana” (NOBRE; REPA, 2012, p. 9). A noção de reconstrução enquanto procedimento é uma resposta “à ideia de emancipação que caracteriza o campo crítico, de modo que os principais componentes da teoria reconstrutiva da sociedade podem ganhar um sentido à luz dessa ideia, inclusive o conceito de ação e de racionalidade comunicativa” (NOBRE; REPA, 2012, p. 9).

Até a obra *Conhecimento e interesse*, em relação a noção de reconstrução, Habermas pensava, de acordo com a teoria de Adorno, que a teoria crítica da sociedade era uma teoria do conhecimento. Também objetivava o desenvolvimento de um campo de investigação crítico a partir da ideia de que as ciências humanas poderiam tornar-se reflexivas através do modelo psicanalítico (NOBRE; REPA, 2012).

Em *Técnica e ciência como “ideologia”*, a partir dos impasses teóricos surgidos em

Conhecimento e interesse, inicia-se outro modelo crítico, passando a anunciar a ideia de reconstrução como adequada para orientar a teoria crítica. Segundo Nobre e Repa, esta caracterização sintetiza a relação com a teoria crítica, desta forma, a orientação para a “emancipação, formulada como ancoramento normativo, será o princípio orientador da categoria de reconstrução e o fio condutor da crítica à teoria tradicional” (NOBRE; REPA, 2012, p. 17). Assim, a partir dos anos de 1970, Habermas passa a conferir centralidade a noção de reconstrução:

Desde então, tal ideia estará sempre ligada à identificação e comprovação de potenciais de racionalidade que façam justiça à orientação pela emancipação que caracteriza o campo crítico. Reconstruir é o modo específico por meio do qual se podem ancorar na realidade das sociedades capitalistas avançadas os potenciais emancipatórios, os quais demonstrariam, simultaneamente, a possibilidade real do conteúdo normativo próprio dos critérios que orientam a crítica da sociedade e das teorias tradicionais (NOBRE; REPA, 2012, p. 18).

O conceito de reconstrução mantém o elemento fundamental de ser uma tentativa de revelar na reprodução da sociedade os elementos de uma racionalidade existente, mas não devidamente explorada. Neste sentido, ele significa a tentativa de descobrir as estruturas que possibilitam a geração de símbolos, são as regras, as estruturas, os critérios de avaliação e os processos sociais que geram tais objetos e que são buscados pela teoria reconstrutiva. Assim, “são essas regras, estruturas e processos que constituem, em outro aspecto, os potenciais emancipatórios, já que sua efetividade se insere desde sempre na facticidade de contextos suscetíveis de um sem-número de fatos coercitivos” (NOBRE; REPA, 2012, p. 18).

Este modelo tem como novidade um deslocamento do “eixo de análise da lógica de desenvolvimento das forças produtivas e da técnica para a explicitação da normatividade própria à orientação para a emancipação que caracteriza mais amplamente o campo crítico” (NOBRE; REPA, 2012, p. 18–19). Esta virada trouxe uma compreensão nova da fundamentação real da emancipação:

Já não se trata de uma emancipação tornada possível por uma tendência interna autodestrutiva do capitalismo. A partir do novo diagnóstico de tempo, trata-se de uma emancipação tornada possível por estruturas normativas da modernidade que libertaram os potenciais de produção de formas de vida emancipadas que são efetivamente realizadas apenas parcialmente a cada vez (NOBRE; REPA, 2012, p. 19).

A concepção habermasiana de normatividade não é a de simplesmente apresentar a

origem de um conjunto de regras ou de normas, ela vai além disto, no sentido de que é “o de reconstruir as condições de possibilidade de *qualquer* conjunto possível de regras e normas, vale dizer, as estruturas fundamentais *geradoras* de regras e normas” (NOBRE; REPA, 2012, p. 20). Segundo Repa e Nobre, objetivo este que não pôde ser alcançado pela filosofia da história, tarefa que deverá ser buscada pelas ciências reconstrutivas.

No contexto de *Conhecimento e interesse* tanto a ideia de reconstrução da história da teoria quanto a da reconstrução das estruturas geradoras são mais implícitas, mais aplicadas do que teorizadas. Dois problemas surgem no contexto desta obra, no primeiro, encontra-se o estatuto que teria a reflexão em relação aos interesses do conhecimento se ela não parece ser guiada por nenhum interesse. E, no segundo, encontra-se o modo de pensar a crítica da ideologia, pois “se é na linguagem que se funda o interesse pela emancipação, é então nas relações intersubjetivas, afetadas por estruturas de dominação, que se encontra a dinâmica desse interesse” (NOBRE; REPA, 2012, p. 24). No entanto, a partir de *Técnica e ciência como “ideologia”*, “o problema já não se encontrava na luta de classes, e o tipo de dominação tecnocrática não poderia ser pensado como luta por reconhecimento, justamente porque essa dominação se apresentava como uma dominação técnica” (NOBRE; REPA, 2012, p. 24).

Assim, a partir desta obra Habermas vai dispor de um conceito mais claro de reconstrução e vai buscar implementá-lo por meio das ciências reconstrutivas:

A tipologia de formas de saber que subjaz ao projeto crítico de Conhecimento e interesse se transforma assim, no começo dos anos de 1970, em uma tipologia das ciências, entre as quais se destacam as reconstrutivas. Sob estas devem se fundamentar, a partir de então, os critérios normativos e as linhas teóricas do diagnóstico da época esboçado em *Técnica e ciência como “ideologia”* (NOBRE; REPA, 2012, p. 25).

No entanto, segundo Nobre e Repa, o resultado do percurso do pensamento habermasiano não deixa de ser paradoxal, no sentido que o projeto inicial exigia “o desenvolvimento de duas classes de ciências reconstrutivas, foi abandonado ou simplesmente adiado de maneira indefinida, não foram abandonados, entretanto as diretrizes normativas que a animavam” (NOBRE; REPA, 2012, p. 40). E a reconstrução, neste universo teórico, “em seu novo sentido de reconstrução da história da teoria, é tomada como pressuposto e ponto de partida, sem qualquer referência à necessidade de comprovações indiretas por meio de reconstruções verticais e horizontais” (NOBRE; REPA, 2012, p. 41).

Em *Conhecimento e interesse* afirma que a reconstrução ocorre também a partir da

análise do desenvolvimento das instituições sociais:

Falamos, portanto, de um interesse técnico ou prático na medida em que, através de recursos da lógica da pesquisa, as conexões vitais da atividade instrumental e das interações mediatizadas pelos símbolos pré-molduram o sentido da validade de enunciados possíveis de tal forma que estes, enquanto representam conhecimento, não possuem outra função senão aquela que lhes convêm em tais contextos vitais: serem aplicáveis tecnicamente ou serem praticamente eficazes (HABERMAS, 1987, p. 217).

Segundo Repa, Habermas prossegue na premissa de que o positivismo representa a negação da experiência da reflexão na teoria do conhecimento. Trata-se de reconstruir a história do pensamento da imposição da teoria positiva da ciência sobre a teoria do conhecimento inaugurada pela filosofia moderna e desenvolvida pela teoria de Kant. Quanto ao positivismo, ele se sustenta na negação da reflexão sobre o sujeito do conhecimento, no entanto, sendo, ao mesmo tempo, uma operação reflexiva (REPA, 2014a).

Nesta reconstrução parte-se da tese espantosa segundo a qual, nas palavras de Habermas: “eu gostaria, por isso, de defender a tese de que, após Kant, a ciência não foi mais pensada a sério filosoficamente” (HABERMAS, 2014a, p. 28). Para Repa, Kant e Hegel suspendem a validade do questionamento da teoria do conhecimento, no entanto:

Ao mesmo tempo, os conceitos hegelianos de experiência, dialética da eticidade e luta por reconhecimento, assim como o conceito marxiano de autoprodução da espécie por meio do trabalho social, são recolhidos como balizas tanto para a teoria social como para a teoria do conhecimento. Se, de um lado, Habermas quer corrigir o idealismo hegeliano pelo materialismo de Marx, de outro lado, caberia evitar uma redução das lutas de classe ao âmbito do trabalho, mostrando que elas podem ser vistas também como lutas por reconhecimento e, além disso, não são estranhas a uma dialética da eticidade em que a identidade de cada um é determinada pelo outro que é renegado. O conflito social ganha, assim, uma dimensão normativa interna – os envolvidos não se batem unicamente por interesses materiais na manutenção de propriedade e poder; junto com isso, e mais fundamentalmente, eles se batem por e contra o congelamento de relações de reconhecimento excludentes, formas de vida ideologizadas que paralisam a gramática intersubjetiva (REPA, 2014a, p. 15).

A principal ideia contraposta ao positivismo é a de que o conhecimento das ciências é determinado de forma “quase transcendental por interesses da espécie humana em sua reprodução contínua. São interesses condutores do conhecimento que se escoram nas condições fundamentais de reprodução da espécie humana, não em um sujeito transcendental” (REPA, 2014a, p. 16). Antropologicamente e na história da evolução enraizados, fundamentam cada

etapa da formação da espécie, o trabalho e a interação. E a ideia de interesses que determinam o conhecimento é uma ideia antipositivista. O pragmatismo de Pierce revela o nexos entre conhecimento da natureza e interesse técnico; e o historicismo de Dilthey tem uma função análoga, visto que a metodologia das ciências do espírito revela elementos de uma autorreflexão em relação ao procedimento hermenêutico que “possibilita interpretar um texto, uma obra, uma ação, uma cultura, o laço com o interesse prático de preservar e ampliar a interação sociocultural. A hermenêutica é relançada ao âmbito da ação comunicativa cotidiana” (REPA, 2014a, p. 16).

Ciência e emancipação

Habermas compreende a ciência e a técnica, na obra *Teoria e práxis*, enquanto um processo direcionado, no qual o saber e o poder ampliam-se de forma cumulativa. É um processo exitoso que, a partir da acumulação dos meios técnicos e do conhecimento científico, gerou confiança. Historicamente, “foi nessa confiança que a filosofia da história depositou um dia suas esperanças. O progresso técnico-científico parecia ao mesmo tempo conduzir a um progresso moral e político da civilização” (HABERMAS, 2013, p. 507). Destarte, no século XVIII, a partir do Iluminismo, o progresso científico deveria levar a um progresso moral. No século XIX, o desenvolvimento da tecnologia, a partir da ação revolucionária do proletariado, levaria a emancipação dos seres humanos (HABERMAS, 2013).

Afirma que “o progresso da ciência foi identificado com a reflexão, com a destruição dos preconceitos, e o progresso da técnica com a libertação da repressão, dos poderes repressivos da natureza e da sociedade” (HABERMAS, 2013, p. 508). O progresso técnico-científico foi compreendido pelas filosofias da história por suas consequências práticas. As filosofias da história, “tinham destinatários claros: burgueses e proletários; e se compreendem como parteiras no nascimento de uma práxis política – das revoluções burguesas e do movimento operário” (HABERMAS, 2013, p. 508).

Atualmente, para o autor, a ciência e a tecnologia tornaram-se a principal força produtiva e, neste contexto, “quem ainda espera que disso resulte uma ampliação da reflexão ou mesmo uma emancipação crescente? Nós abandonamos as filosofias da história no ferrolho” (HABERMAS, 2013, p. 508). Neste contexto, de uma sociedade tecnológica e de um Estado técnico, de abandono das filosofias da história, questiona as consequências práticas do

progresso técnico-científico, sobre os destinatários e a forma de *práxis* política destes. O percurso da análise é o da diferenciação entre meios e regras técnicas:

Relacionamos a palavra técnica, primeiramente, a um conjunto de meios que permitem uma realização efetiva elaborada de fins – isto é, a instrumentos, máquinas e autômatos. Mas por técnica entendemos também um sistema de regras que define a ação racional com respeito a fins – ou seja, estratégias e tecnologias. Chamo as regras da escolha racional de estratégias, e as regras da ação instrumental de tecnologias (HABERMAS, 2013, p. 509).

Para Habermas a teoria liberal se fundamenta em pressupostos problemáticos, e o desenvolvimento do poder de disposição técnica “deixa de ser problemático apenas se o progresso técnico-científico está sujeito à vontade e à consciência dos sujeitos associados e não adquiriu um automatismo próprio. Mas não devemos sem mais tomar isso como certo” (HABERMAS, 2013, p. 515). Destarte, uma análise do desenvolvimento da técnica não pode se restringir ao progresso dos meios técnicos, nem considerar apenas os sistemas técnicos mais avançados:

Ciência, técnica, indústria, exército e administração são hoje elementos que se estabilizam reciprocamente e cuja interdependência vem aumentando. A produção de saber tecnicamente utilizável, o desenvolvimento da técnica, a utilização industrial e militar das técnicas e uma administração que abrange todas as esferas sociais, sejam privadas ou públicas, confluem, tal como parece, em um sistema expansivo, estável e duradouro diante do qual a liberdade subjetiva e o estabelecimento autônomo de fins são diminuídos a ponto de perderem significado (HABERMAS, 2013, p. 515).

No entanto, quanto mais o desenvolvimento técnico é integrado à utilização na esfera social, progresso técnico e quadro institucional, “mais se intensifica a constrição seletiva de problemas surgidos de fora. Interesses sociais determinam o tempo, a direção e as funções do progresso técnico” (HABERMAS, 2013, p. 521). E, neste sistema composto por ciência, técnica, indústria, exército e administração não há uma variável independente, a agregação dos “meios técnicos e os sistemas de ação racional com respeito a fins não se desenvolvem de modo autônomo, mas sempre no quadro institucional de determinadas sociedades. O modo concreto do progresso técnico é caracterizado pelas instituições e interesses sociais” (HABERMAS, 2013, p. 522).

Deve-se distinguir o quadro institucional de um sistema social e os sistemas tecnicamente avançados. No quadro institucional as ações são reguladas e demandadas

normativamente e nos sistemas técnicos as ações se adequam aos padrões de ações estratégicas, “a reprodução social da vida se diferencia da reprodução animal por essa forma de adaptação ativa em relação ao ambiente. Os indivíduos socializados podem colocar sob controle as condições externas de sua existência” (HABERMAS, 2013, p. 529). Mas, a questão que permanece é em relação à forma como os sistemas técnicos reagem sobre os quadros institucionais. Sobre esta questão, indica que parece que as transformações no quadro institucional realizam-se na forma de adaptação passiva, isto para as transformações de longo prazo, “elas não são resultado de uma ação planejada, racionalmente teleológica e controlada pelo êxito, mas produto de um desenvolvimento naturalizado” (HABERMAS, 2013, p. 529–530).

Do ponto de vista do desenvolvimento histórico, o quadro institucional de uma sociedade possui duas tarefas. Primeiro, “ele é constituído primeiramente por uma organização da violência, capaz de exigir a repressão da satisfação da pulsão” (HABERMAS, 2013, p. 533). E, segundo, “é constituído de um sistema de tradição cultural que articula a massa de nossas necessidades e antecipa as exigências de satisfação da pulsão” (HABERMAS, 2013, p. 533). Incluindo também valores culturais que interpretam as necessidades, que não estão integradas ao sistema de autoconservação – mito, religião, utopia, filosofia, crítica:

Uma parte desse conteúdo é refuncionalizado e serve para a legitimação do sistema de dominação. O quadro institucional também não tem apenas a função de garantir os processos de aprendizagem e de adaptação e assim assegurar a autoconservação coletiva. Ao mesmo tempo, ele decide sobre a estrutura de dominação e, com isso, sobre o grau de repressão; ele estabelece as oportunidades de satisfação pulsional de forma coletiva ou específica para cada estrato social. Uma ação realizada segundo regras técnicas se mede unicamente pelo critério do êxito, uma ação sob normas sociais, contrariamente, reflete sempre também um grau historicamente modificado de dominação, ou seja, um determinado grau de emancipação e individuação (HABERMAS, 2013, p. 533–544).

Nesta perspectiva, ao conceber o quadro institucional como um sistema de normas sociais, no qual os indivíduos buscam realizar sua vida e suas necessidades, a interpretação em relação ao progresso tecnológico passa a ser de uma variável dependente num processo de emancipação progressiva (HABERMAS, 2013).

A espécie humana colocou diante de si a tarefa de conjurar e dominar seu destino social. No entanto, este desafio não pode ser resolvido apenas pela tecnologia, “é preciso antes colocar em marcha uma discussão politicamente eficaz que relacione de modo racionalmente vinculante

o potencial social do saber e do poder técnicos com nosso saber e querer práticos” (HABERMAS, 2013, p. 538). Cabe a reflexão uma mediação entre o progresso técnico e a *práxis* da vida social e a racionalização da dominação para ampliar as “relações que promovam o poder político de um pensamento comprometido com o diálogo. A força libertadora da reflexão não pode ser substituída pela propagação do saber tecnicamente utilizável” (HABERMAS, 2013, p. 539).

Em *Conhecimento e interesse* afirma que, “o progresso técnico-científico, tomado por si mesmo, não leva a um discernimento reflexivo sobre o processo social naturalizado [naturwüchsig] de tal forma que dele pudesse resultar um controle de si” (HABERMAS, 2014a, p. 95). O quadro institucional – solidificado pelo progresso da ciência estabelecida como força produtiva – que se fecha diante de uma nova etapa da reflexão não deriva imediatamente de um processo do trabalho, pois a relação de poder aparece como uma forma política. Neste sentido, “enquanto existir esse modo de produção, uma cientifização da produção, por mais avançada que fosse, não poderia levar à emancipação do sujeito consciente de si, conhecedor e regulador do processo da vida social” (HABERMAS, 2014a, p. 96).

As relações entre os sujeitos são reguladas normativamente pela tradição cultural, que forma o contexto linguístico da comunicação, a partir do qual os sujeitos interpretam a natureza e a si mesmos. A emancipação em relação ao poder da natureza deve-se aos processos de trabalho, de um saber tecnicamente aplicável e a emancipação em relação ao poder da natureza interna deve-se a organizações de inter-relações sociais e à comunicação livre de dominação, “isso não acontece imediatamente graças à atividade produtiva, mas mediante a atividade revolucionária da classes em luta (incluindo a atividade crítica das ciências reflexivas)” (HABERMAS, 2014a, p. 98).

Cada nova etapa do desenvolvimento se caracteriza pela remoção de coerções, por emancipação das coações da natureza externa e das repressões da natureza interna. O processo de formação social “não é assinalado por novas tecnologias, mas por etapas de reflexão, que dissolvem a dogmática de formas de dominação e de ideologias ultrapassadas, sublimam a pressão do quadro institucional e liberam a ação comunicativa *como* comunicativa” (HABERMAS, 2014a, p. 103). E o que antecipa a finalidade deste desenvolvimento é a organização da sociedade sobre o fundamento da discussão livre de qualquer forma de dominação.

Ao conceber o quadro transcendental da atividade instrumental como uma variação extremada de mundos vitais constituídos pela linguagem ordinária, no qual todos os mundos

vitais, historicamente individualizados devem chegar a um acordo abstrato. Fica claro que o modelo de atividade do agir próprio à comunicação não exerce, para as ciências hermenêuticas, uma função transcendental equiparável àquela que o quadro das atividades instrumentais possui para as ciências nomológicas, o domínio do objeto das ciências do espírito já encontra-se constituído. A interpretação do indivíduo não opera em função de regras transcendentais, mas ao nível dos próprios complexos transcendentais:

Teoria e experiência não se afirmam aqui, diferentemente do que ocorre nas ciências empírico-analíticas, como grandezas separadas. A interpretação, que precisa entrar em ação no momento em que entra em crise uma experiência comunicativa, comprovada sob os esquemas comuns de apreensão do mundo e da ação, não visa só as experiências adquiridas no seio de um mundo constituído pela linguagem ordinária, mas também às regras gramaticais, correspondentes ao ato-de-constituir o mundo enquanto tal. Esta interpretação é, simultaneamente, análise linguística e experiência. Ela corrige, em consequência, suas antecipações hermenêuticas, apoiando-se sobre um consenso de interlocutores, alcançando com regras gramaticais – também nesse sentido experiência e percepção analítica convergem de uma forma toda particular (HABERMAS, 1987, p. 215).

Para Habermas, remeter aos quadros destas ciências, nomológicas e hermenêuticas, a complexos vitais, assim como à dedução do sentido de validade de enunciados provindos de interesses cognitivos faz-se “necessário no momento em que um sujeito transcendental é substituído por uma espécie que se reproduz em condições culturais, isto é, que não se constitui, ela própria, senão em um processo de formação a constituir a espécie” (HABERMAS, 1987, p. 216).

Segundo Dupeyrix, pode-se dizer que Habermas faz uma distinção entre duas formas de racionalidade:

- a racionalidade instrumental, que põe em ação uma relação sujeito-objeto (segundo o paradigma do conhecimento científico); esse tipo de racionalidade é criticado especialmente pelos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, sob o pretexto de que é responsável pela produção de um saber materializante (A busca de conhecer com o único propósito de utilizar, de tirar proveito).
- a racionalidade moral-prática ou racionalidade discursiva; uma racionalidade que tem lugar na comunicação e mesmo na comunicação mais cotidiana, cujo propósito é estabelecer uma cooperação, uma partilha, um entendimento (DUPEYRIX, 2012, p. 53).

Trata-se de levar em consideração este segundo tipo de racionalidade que representa boa parte da existência humana. Neste sentido, a linguagem está incumbida de todas “as promessas

de racionalidade prática; ela é a razão prática, na realidade, e as promessas em questão são, para o dizer simplesmente, as únicas que permitem um uso da linguagem com fins de comunicação e de conhecimento” (DUPEYRIX, 2012, p. 69). Desta forma, segundo Dupeyrix, temos uma imagem do homem em Habermas, um ser de linguagem que evolui num contexto de sociabilidade reflexiva, “sua identidade se constrói em relações de intersubjetividade, se estabiliza no assumir de sua responsabilidade e se nutre do sentido produzido conjuntamente em suas interações com o outro. O homem habermasiano é um ser profundamente social” (DUPEYRIX, 2012, p. p. 70).

Para Habermas, não existe uma técnica que possa dispensar o sujeito de suas realizações, “a experiência da reflexão, induzida pelo esclarecimento, é o ato pelo qual o sujeito precisamente se liberta de uma situação em que chegou a ser um objeto para si mesmo” (HABERMAS, 1987, p. 264).

Nomeia de metapsicologia as hipóteses que fazem referência as patologias da linguagem cotidiana e da interação e que se relacionam com uma teoria da linguagem:

Faria sentido reservar o designativo metapsicologia àquelas hipóteses fundamentais que se referem ao complexo patológico da linguagem cotidiana e da interação, e os quais podem ser expostos em um modelo estrutural a luz da teoria da linguagem. Nesse caso não se trata de uma teoria empírica, mas de uma metateoria ou, melhor, de uma meta-hermenêutica que elucida as condições de possibilidade do conhecimento psicanalítico. A metapsicologia desdobra a lógica da interpretação na situação analítica do diálogo (HABERMAS, 1987, p. 269).

A partir da teoria de Freud, a denominada base natural não faz a promessa que pelo desenvolvimento das forças produtivas existiria “a possibilidade objetiva de libertar totalmente o quadro institucional do caráter repressivo que lhe é peculiar – mas também não pode, em princípio desencorajar uma tal *esperança*” (HABERMAS, 1987, p. 267). A história da espécie em Freud passa por um processo de autoprodução via trabalho e por um processo de formação em “condições de uma comunicação deformada. O desenvolvimento das forças produtivas engendra, em cada etapa, a possibilidade objetiva de atenuar a violência do quadro institucional e ‘substituir a base afetiva de sua obediência civilizatória por uma (base) natural’” (HABERMAS, 1987, p. 267).

A reconstrução da história, no modelo crítico, deve partir da concepção da espécie do instante em que ela se reproduz em condições culturais, de um sujeito que precisa se reproduzir enquanto sujeito:

Os potenciais reconstruídos do impulso natural fazem, como tais, parte da natureza incognoscível; mesmo assim tais potenciais são acessíveis ao conhecimento na medida em que determinam a constelação inicial do conflito, em cuja solução a espécie humana está engajada ao ponto de esmorecer. As formas pelas quais o conflito é decidido são, pelo contrário, dependentes das condições culturais de nossa existência: trabalho, linguagem e poder. Certificamo-nos das *estruturas* do trabalho, da linguagem e do poder não de uma forma ingênua, mas graças a uma autorreflexão do conhecimento; essa toma como seu ponto de partida uma teoria da ciência, assume posteriormente uma versão transcendental e, por fim, certifica-se da conexão objetiva dessas estruturas (HABERMAS, 1987, p. 299).

No ato da autorreflexão o conhecimento de qualquer objetivação, firmada sob o poder de o sujeito não se reconhecer nela como em seu outro, “coincide direta e imediatamente com o interesse pelo conhecimento, isto é, com o interesse de se libertar dessa coerção” (HABERMAS, 1987, p. 300). Já na situação analítica, por sua vez, a unidade entre intuição sensível e emancipação, “da intelecção sensível e da libertação frente à dependência dogmática, tal unidade entre razão e uso interesseiro da mesma – o que Fichte elaborou no conceito de autorreflexão – é efetivamente real” (HABERMAS, 1987, p. 300).

Destarte, um dos objetivos de *Conhecimento e interesse* é mostrar como uma racionalidade reflexiva é possível e que o cientificismo é uma ideologia de fato. Trata-se de mostrar que é possível iniciar uma reflexão sistemática sobre o interesse em fazer uma determinação racional de fins humanos fundamentais. Nesta visão, a incapacidade de distinguir entre interesses práticos e técnicos, interação comunicativa e razão instrumental é o núcleo da consciência tecnocrática e o pressuposto de seu poder. Ele defende uma concepção alternativa de conhecimento que não tem nem uma postura anticientificista nem cientificista mas vinculada a política e a um impulso emancipatório (NIELSEN, 1976).

A racionalidade vincula-se a emancipação, no entanto, argumenta Nielsen, o ideal de uma racionalidade humana socialmente iluminada nas sociedades capitalistas avançadas encontram-se muito distante da realidade social e sem uma transformação radical da ordem social existente ela não se tornará realidade. Neste sentido, trata-se de reconhecer que inerente à discussão racional em si encontra-se um compromisso com a iluminação, um esforço de nossos poderes no sentido da liberação e da autorrealização (NIELSEN, 1976).

Neste cenário, indivíduos racionais podem comprometer-se com uma boa teoria, um argumento satisfatório, um verdadeiro consenso no qual existe uma mistura entre conteúdos normativos e descritivos. A racionalidade não é uma opção normativamente neutra, e do fato

de ela ter este conteúdo, significa que ela não pode ser uma concepção formal sem contexto como o positivismo defende. A decisão de ser racional não é algo que contemplamos primeiro e depois decidimos fazer porque é conveniente ou é um dever (NIELSEN, 1976).

O conceito de razão capturada pelo conceito de racionalidade comprometida e incorporado em nossas vidas como seres sociais é idêntico ao interesse pela emancipação. Para Nielsen, esta afirmação não está clara, pois não existe fundamentação nesta reivindicação, nós não poderíamos falar corretamente de uma concepção crítica que não esteja interessada na emancipação. No entanto, esta afirmação pode ser interpretada no sentido de que os conceitos de racionalidade e de emancipação estão vinculados logicamente (NIELSEN, 1976).

Temos também uma conexão entre a racionalidade, a história e a emancipação, pois para Habermas, o fazer história requer a autoconsciência produzida pela emancipação e a controlar racionalmente a história, sendo necessária uma teoria crítica da sociedade. Ele estende o conceito de racionalidade que o decisionismo havia limitado. O decisionismo surge do fato de o positivismo separar a racionalidade acerca da decisão de que fazer. A racionalidade se expõe na capacidade do ser humano em libertar-se da influência das distorções de suas próprias concepções, criando novas e mais adequadas concepções, pois a capacidade de fazer história aumenta na proporção direta com o crescimento da autoconsciência emancipada. O que significa o desenvolvimento do controle sobre a natureza pela evolução da racionalidade tecnológica e pela autorreflexão sobre os fins que os seres humanos escolhem através de exame de suas preferências e interesses. Rompendo com o cientificismo, apresenta uma concepção de razão comprometida na qual razão e compromisso não são polos opostos. Desta forma, além das ciências naturais e suas tecnologias é necessário desenvolver uma teoria crítica da sociedade a partir de uma racionalidade abrangente (NIELSEN, 1976).

Habermas busca uma concepção ampliada de racionalidade que possibilite uma teoria crítica da sociedade, disciplinada e sistemática que mostre a via para uma transformação emancipatória. O problemático não é o objetivo habermasiano, mas a concepção de uma racionalidade universal comprometida, pois não encontra-se clara a justificação desta concepção. É a teoria crítica capaz de refletir o complexo da vida como um todo? Na tentativa de justificar tal concepção de racionalidade Habermas interpreta a razão como talento para a autonomia e para a sensibilidade dos males do mundo. No entanto, um ser humano racional será tal pessoa? (NIELSEN, 1976).

E existem, também, dificuldades com as concepções utilizadas na especificação de razão comprometida. Surgem problemas quanto a obtenção de consenso racional ou um verdadeiro

consenso, sobre os critérios de aplicação dos conceitos normativos presentes na caracterização habermasiana de racionalidade. Conceitos como iluminação, autonomia, sensibilidade para os males do mundo, liberação são preocupantes e existem muitos desacordos e pouco entendimento para se atingir um consenso sobre eles. O mesmo vale para conceitos como dogmatismo, interesse e autoidentidade (NIELSEN, 1976).

Mesmo em culturas do século XXI ocidental, que representa parte do globo, nós não encontramos consenso sobre o que a emancipação, a liberação, a maioria e a iluminação consistem ou sobre como elas são constituídas. O que sugere que os critérios de razão crítica não são liquidados e que nós nem sequer parecemos saber como, de forma não autoritária, podemos prosseguir em direção a um acordo. Neste sentido, o conceito de razão entendido desta forma continua sendo perturbador e um conceito essencialmente contestado (NIELSEN, 1976).

Considerações finais

Neste artigo investigamos a concepção de emancipação em Habermas no período de sua obra que vai de *Teoria e práxis* até *Técnica e ciência como “ideologia”*. Analisamos o conceito de emancipação a partir dos elementos que o constituem, neste sentido, partimos dos conceitos de trabalho e interação e de linguagem e da defesa da precedência da linguagem em relação ao trabalho. A linguagem, em Habermas, é o pressuposto que possibilita a sociedade. E na construção de uma teoria da sociedade o autor chega aos interesses do conhecimento – técnico, prático e emancipativo. Estes interesses relacionam-se entre si, sendo o emancipativo o que os une no processo histórico de autoconstituição da espécie calcado numa liberação progressiva do homem através da reflexão. O conceito de reflexão possui dois significados, é autorreflexão e reconstrução. A autorreflexão busca uma total transparência entre linguagem verbal, agir e expressão não verbal, que existiriam em uma sociedade não repressiva. Neste sentido, defende uma metapsicologia, tendo a psicanálise como fundamento, baseada no ideal de um processo de emancipação como um nível de reflexão.

O conceito de reconstrução substitui o de reflexão no desenvolvimento de sua obra e se fundamenta na ideia de uma teoria crítica da sociedade com o objetivo de refletir sobre a história a partir de uma finalidade prática. As potencialidades emancipativa vinculam-se ao conceito de ação comunicativa e a reconstrução é que caracteriza o seu projeto crítico. E, por fim, a discussão em torno da ciência e da tecnologia, na qual defende que a cientifização da produção

não pode levar à emancipação, sendo necessário que a ciência seja regulada normativamente, em contexto linguístico de comunicação. Assim, o ser humano é um sujeito de linguagem e de cultura, fato que fundamenta sua teoria política, e a linguagem é um meio privilegiado para levar ao êxito um teoria da sociedade que seja autorreflexiva e orientada para a emancipação. A emancipação vincula-se a linguagem, na interação e na ação comunicativa, funda-se no pressuposto de uma situação ideal de fala, uma comunicação pura, livre de dominação.

Referências

DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara. 1987.

_____. **Conhecimento e interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

_____. **Teoria e práxis: estudos de filosofia social**. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp. 2013.

_____. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Trad. Felipe Gonçalves Silva. São Paulo: Editora Unesp, 2014b.

LUCHI, José Pedro. **A superação da filosofia da consciência em J. Habermas: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade**. 1999. Tese (Doutorado em filosofia) – Facultas Philosophiae, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma.

NIELSEN, Kai. Can there be an emancipatory rationality? **Crítica**: Revista hispanoamericana de filosofía. V. 8, N. 24, 1976.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (Orgs.). **Habermas e a reconstrução. Sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana**. Campinas: Papirus. 2012.

REIS, Fábio Wanderley. **Política e racionalidade: problemas da teoria e método de uma sociologia crítica da política**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

REPA, Luiz. Apresentação à edição brasileira. In: HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2014a.

ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática. 1981.

SEVILLA, Sergio. La transformación materialista de la filosofía trascendental. **Daimon**, nº I. 1989. p. 159-175.