

## 2

### A Escola de Frankfurt e a Teoria Crítica.

A filosofia que pretende se acomodar em si mesma, repousando numa verdade qualquer, nada tem a ver, por conseguinte, com a teoria crítica.

Horkheimer. *Filosofia e Teoria Crítica*.

#### 2.1. O Antecedente: a racionalidade moderna.

Tendo em vista que a presente pesquisa possui como objetivo uma melhor compreensão do pensamento habermasiano no que se refere à fundamentação e legitimidade do direito, é oportuna uma consideração sobre os aspectos que precederam e formaram a base de tal pensamento. Dentre tais aspectos, destaca-se a problemática em torno da racionalidade moderna.

Ao colocar a própria razão como tema central da Filosofia, Habermas procura construir todo um edifício de reflexões e análises nas mais diversas áreas do saber. Assim, sua Teoria do Agir Comunicativo pode ser considerada como condição inicial e fundamental da ética do discurso, temas estes que serão abordados no momento oportuno desta pesquisa.

Importante ressaltar que para Habermas a razão em seu aspecto ético-comunicativo, reúne em si o mundo por assim dizer objetivo, a intersubjetividade dos sujeitos que pensam e agem, bem como a subjetividade de cada um. Temas estes tão complexos aos quais Habermas dedica enorme esforço para compreender a relação existente entre eles.

A razão, ao mesmo tempo em que organiza os conteúdos do mundo vivido<sup>1</sup>, procura da mesma forma garantir a fundamentação última dos princípios

---

<sup>1</sup> *Mundo da vida*: importante conceito em Habermas ao que se refere às infinitas vicissitudes das relações humanas. O referido termo foi apresentado por Husserl em *Krisis*, para designar o mundo em que vivemos intuitivamente, com suas realidades, de modo como se dão, primeiramente na experiência simples e depois também nos modos em que sua validade se torna oscilante (oscilante entre ser e aparência) *Krisis*, § 44. Husserl contrapõe o mundo da vida ao mundo da ciência. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 689.

universais. Nestes termos, a Filosofia desde os seus primórdios perseguiu a compreensão da realidade através da razão. E, neste sentido, em cada época ou situação a Filosofia procurou as mais diversas explicações para os questionamentos e problemas levantados pelos mais diversos pensadores.

Mas, se é verdade que a razão pode ser considerada o tema central de boa parte da História da Filosofia, que razão é esta?! De que se trata?! Quais são suas características?!

Pode-se dizer que, segundo Habermas, a razão na Filosofia Moderna Ocidental é marcada pelo rigor e sistematização do saber próprios das ciências empírico-formais. Certamente que a raiz de tal concepção de razão encontra-se no *cogito* cartesiano. Assim, esta racionalidade moderna se reduz a um saber individual, monológico, sem qualquer possibilidade e necessidade de interação e de diálogo. E é este tipo de saber que consiste na racionalidade instrumental à qual Habermas se opõe. Na verdade, Habermas não pretende eliminar a racionalidade instrumental, mas esta racionalidade é própria das ciências empíricas. Isto significa dizer que a racionalidade instrumental pertence ao mundo do saber e do agir técnico. Mas, no que se refere à Filosofia, às ciências humanas e, em particular, à fundamentação do direito, este tipo de racionalidade não deve prevalecer, e sim ceder espaço à razão que favoreça a interação entre os sujeitos, havendo, assim, o diálogo, pois tal racionalidade não é suficiente para dar conta das mais diversas perspectivas da realidade humana.

A racionalidade moderna, marcadamente monológica<sup>2</sup>, é uma visão reducionista do próprio homem. Habermas, ao tecer suas críticas à referida racionalidade, procura superá-la propondo a racionalidade comunicativa:

para Habermas, chegou o momento de abandonar o paradigma da relação sujeito-objeto, que tem dominado grande parte do pensamento ocidental, substituindo-o por outro paradigma, o da relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, lingüisticamente mediatizados, que se dão na comunicação cotidiana<sup>3</sup>.

É esta a proposta do pensamento habermasiano: a alternativa à perspectiva técnico-científica tão presente no pensamento moderno, pois para Habermas a proposta de uma racionalidade ético-comunicativa pressupõe um nexos entre os

---

<sup>2</sup> Pode-se verificar aqui uma forte referência ao *cogito* cartesiano.

<sup>3</sup> PIZZI, Jovino., *Ética do discurso*: a racionalidade ético-comunicativa, p. 10

avanços da racionalidade técnica e o próprio mundo da vida o que não acontece com uma razão que apresenta-se como instrumental, tornando-se uma redução da própria razão.

Habermas propõe, então, um aspecto da racionalidade com pretensões de universalidade que deve acompanhar as mudanças e exigências dos tempos. A razão tipicamente moderna é aquela cuja expressão maior foi o próprio cartesianismo<sup>4</sup>: racionalista, reducionista, manipuladora e opressora, pois tal racionalidade tem em vista tão somente os fins. Habermas, ao contrário, propõe um conceito amplo de racionalidade, uma razão que, sobretudo, considera o outro como pessoa digna de direitos e deveres.

A razão tem se mostrado como forma de dominação ao passo que deveria ser, ao contrário, acesso à liberdade do homem, pois o cientificismo mostra-se como sendo uma insensata pretensão da sociedade de se auto-compreender perante tão somente o conhecimento científico, apresentando-se como uma redução da razão humana.

## **2.2. A Escola de Frankfurt como ponto de partida para o pensamento habermasiano.**

A Escola de Frankfurt, denominada oficialmente como Institut für Sozialforschung, Instituto de Pesquisa Social, foi fundada no auditório da Universidade de Frankfurt em 22 de junho de 1924, como resultante de um encontro preliminar – na verdade um seminário denominado de Erste marxistische Arbeitswoche - ocorrido num hotel em Ilmenau, na Turíngia, numa época de inflação galopante e de tumultos políticos espalhados por grande parte da Alemanha. Além de Weil, estiveram presentes Friedrich Pollock, Georgy Luckás, Karl Wittfogel, Karl Korsh e Victor Sorge.

---

<sup>4</sup> O pensamento de Descartes, em síntese, consiste: no caráter originário do cogito como auto-evidência do sujeito pensante e princípio de todas as outras evidências; na presença de idéias no pensamento como forma de conhecimento imediato; no caráter universal e absoluto da razão; na função subordinada da experiência em relação à razão; e no dualismo de substância pensante e substância extensa, considerando a liberdade como sendo a lei da substância espiritual e o mecanismo como lei da substância extensa. Cf. ABBAGNANO, Nicola., *Op. Cit*, p. 118.

Segundo Slater,

poucos grêmios de intelectuais tiveram uma vida tão acidentada mas também tão rica e diversa como a dos seus integrantes. O destino os fez ser testemunhas das grandes transformações que a Primeira Guerra Mundial, e as agitações e revoluções que se seguiram, provocou na sociedade europeia em geral<sup>5</sup>.

Quanto a ela merecer a designação de escola constata-se a existência de alguns sinais essenciais que a confirmam, tais como a existência de um quadro institucional representado pelo Instituto; a presença de um mestre de pensamento carismático na figura de Horkheimer e depois Adorno; um manifesto ou programa de ação apresentado por Horkheimer no seu discurso inaugural de 1931, a afirmação de um "novo paradigma" representado pela fusão do materialismo histórico com a psicanálise, além da abertura a outros pensadores como Schopenhauer e Nietzsche, que terminou sendo apresentada como Teoria Crítica, e a existência de uma revista periódica que abrigava os ensaios dos integrantes e colaboradores<sup>6</sup>.

Os quadros da Escola, por igual, foram contemporâneos à primeira tentativa de implantação de uma sociedade democrática na Alemanha: a República de Weimar (1918-1933), num cenário internacional turbulento e extremamente agitado provocado pela eclosão da Revolução Russa de 1917, pela ditadura bolchevique e pelo surgimento do fascismo. E, entre perplexos e atemorizados, os integrantes da referida Escola assistiram à assombrosa e rápida nazificação do país, sendo por isso forçados a ter que abandoná-lo em 1933.

Cumpriram, então, a contra gosto, um roteiro de peregrinos, partindo para Genebra, Paris, México, ou para várias cidades dos Estados Unidos, tão afastadas uma da outra como Nova York de Los Angeles. Os que, mais tarde, retornaram para a terra natal, como foi o caso de Horkheimer, Adorno e Pollock, só o fizeram depois de vinte anos de exílio, quando, talvez, amargurados com as teorias e idéias que esposavam antes, terminaram por renegá-las, como se deu com Horkheimer.

Segundo Slater, a origem do Instituto foi estranha. Félix Weil, um jovem intelectual de apenas 25 anos - a quem um biógrafo denominou de "milionário, agitador e doutorando" - conseguiu convencer seu pai Herman Weil, um

---

<sup>5</sup> SLATER, Phil., *Origens e significado da Escola de Frankfurt*, p. 87.

<sup>6</sup> WIGGERSHAUS, Rolf ., *A Escola de Frankfur*, p.34.

negociante judeu muito rico que fizera fortuna na Argentina, a tornar-se um mecenas a fim de financiar as obras e amparar o pessoal da instituição de cunho marxista que idealizou<sup>7</sup>.

Tal Escola seria uma espécie de anexo da Universidade de Frankfurt ligado, todavia, ao Ministério da Educação e Cultura da Prússia. Mesmo assim tinha garantias de total autonomia. Além de ter um prédio próprio, o Instituto receberia uma dotação anual de 120 mil marcos dos fundos de Herman Weil.

A inspiração mais próxima para sua abertura veio-lhes da existência do Instituto Marx-Engels de Moscou que havia sido fundado por D. Riazanov<sup>8</sup> na União Soviética, em 1920. Uma testemunha da época, assegurou que a intenção de Félix Weil com seu instituto de estudos marxistas era entregá-lo mais tarde a um Estado Soviético implantado algum dia futuro na Alemanha.

As circunstâncias históricas em que a escola surgiu lembraram um tanto as que influenciaram o idealismo alemão dos séculos XVIII e XIX, que também foi contemporâneo de revoluções. Se Kant e Hegel viveram na época de Robespierre e Napoleão, os "frankfurtianos" o foram de Lenin e Stalin.

E, de uma maneira tipicamente alemã, reagiram aos acontecimentos espetaculares que explodiram ao redor deles por meio da elucubração teórica, da busca incessante de modelos teóricos de origem multidisciplinar mesclados com trabalhos de campo que lhes permitissem entender o que estava ocorrendo.

Foram inúmeros os intelectuais alemães que, entre as décadas de trinta e cinqüenta, giraram como cometas ao redor dos seus diretores. Primeiro em torno de Horkheimer e a seguir de Adorno. De uns 30 ou 40, mais de 10 deles deixaram significativa contribuição à ciência social e ao mundo da cultura em geral.

O viés esquerdista deles não lhes empanou as pesquisas, visto que, não estavam atrelados a nenhum dogma partidário. O vigor crítico de que eram possuídos em nenhum momento se transformou em pulsão revolucionária, pois a própria preocupação da Escola em voltar-se para o estudo e a publicação já revelava em si que já descartava a possibilidade de uma transformação radical, de massas, na sociedade alemã do após-Primeira Guerra Mundial.

Assim, a Escola de Frankfurt torna-se conhecida por desenvolver uma "teoria crítica da sociedade", que é um modo de fazer filosofia integrando os

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 144.

<sup>8</sup> David Borisovich Riazanov: erudito marxista russo e fundador do Instituto Marx e Engels.

aspectos normativos da reflexão filosófica e confrontando-os com as questões sociais, visto que o objetivo da mesma é fazer a crítica, buscando o entendimento e promovendo a transformação da sociedade.

Por isso, pode-se dizer que o objetivo central da Escola de Frankfurt foi tecer uma crítica ao sistema que se apresentava dominador, e, para tanto, utilizava-se de ensaios, artigos de circunstâncias e resenhas, que sugerindo uma idéia de algo inacabado e incompleto, portanto, aberto a sugestões e modificações nas linhas de pensamento.

### **2.2.1. Principais representantes da Escola de Frankfurt.**

Os principais membros da Escola de Frankfurt foram Walter Benjamin (1892-1940); Max Horkheimer (1895-1973); Herbert Marcuse (1898-1979) e Theodor W. Adorno (1903-1969). Depois da reconstrução da Universidade de Frankfurt e do retorno do Instituto de Pesquisa Social à cidade, formou-se uma segunda geração de teóricos, entre os quais se destacam Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Walter Benjamin foi um crítico de arte que procurou analisar as condições técnicas por detrás da produção artística. Foi um dos primeiros intelectuais de formação acadêmica a tratar do cinema como modelo do novo paradigma de arte reproduzível que veio a dominar a cultura durante todo o século XX. Suicidou-se com 48 anos ao ver fracassada a sua tentativa de atravessar a fronteira da França com a Espanha, quando buscava asilo contra a perseguição política e étnica promovida pelos nazistas. Por conta disso, sua obra maior ficou toda fragmentada - como *Paris, Capital do século XIX*, restando apenas alguns artigos e ensaios que pode concluir - por exemplo, *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade* (1936).

Benjamin detectou com precisão a transformação que o conceito de arte estava passando no início do século XX, com o advento das técnicas de reprodução mais avançadas. Pouco a pouco, a obra de arte veio perdendo a *aura* de objeto único acessível a uma minoria que exigia um ritual de aproximação próprio, para se tornar um veículo de propaganda ideológico cuja autenticidade

depende agora do meio político ao qual se vincula, como se vê, segundo Benjamin:

a fim de estudar a obra de arte na época das técnicas de reprodução, é preciso levar na maior conta esse conjunto de relações. Elas colocam em evidência um fato verdadeiramente decisivo e o qual vemos aqui aparecer pela primeira vez na história do mundo: a emancipação da obra de arte com relação à existência parasitária que lhe era imposta pelo seu papel ritualístico. Reproduzem-se cada vez mais obras de arte, que foram feitas justamente para serem reproduzidas. (...) Mas, desde que o critério de autenticidade não é mais aplicável à produção artística, toda a função da arte fica subvertida. Em lugar de se basear sobre o ritual, ela se funda, doravante, sobre uma forma de *práxis*: a política<sup>9</sup>.

Para atender às exigências do gosto da massa a arte moderna passa a assumir novos valores, como o de quantidade no lugar da qualidade. A importância cada vez maior das massas e do proletariado crescente exigiu dos regimes totalitários à direita e à esquerda a estetização da política e o uso político da obra de arte. O conceito de massa desenvolvido por Benjamin foi aplicado por Adorno e Horkheimer em sua crítica à situação paradoxal a qual o Esclarecimento havia chegado:

(...) o indivíduo, sobre o qual a sociedade se apoiava, trazia em si mesmo sua mácula; em sua aparente liberdade, ele era o produto de sua aparelhagem econômica e social. O poder recorria às relações de poder dominantes quando solicitava o juízo das pessoas a elas submetidas. *Ao mesmo tempo*, a sociedade burguesa também desenvolveu, em seu processo, o indivíduo. Contra a vontade de seus senhores, a técnica transformou os homens de crianças em pessoas. Mas cada um desses progressos da individuação se fez à custa da individualidade em cujo nome tinha lugar, e deles nada sobrou senão a decisão de perseguir apenas fins privados. O burguês cuja vida se divide entre o negócio e a vida privada (...), rompido consigo e com todos, já é virtualmente o nazista que ao mesmo tempo se deixa entusiasmar e se põe a praguejar, ou o habitante das grandes cidades de hoje, que só pode conceber a amizade como *social contato*, como contato social de pessoas que não se tocam intimamente. É só por isso que a indústria cultural pode maltratar com tanto sucesso a individualidade, porque nela sempre se reproduziu a fragilidade da sociedade.<sup>10</sup>

A atomização<sup>11</sup> do indivíduo foi o resultado extremado do desenvolvimento da indústria cultural, em sua vinculação aos ideais liberais. Esse foi o diagnóstico fornecido por Adorno e Horkheimer tendo em vista a avalanche de bens de

<sup>9</sup> BENJAMIN, W., *A Obra de Arte na Época de suas Técnicas de Reprodução*, p. 11.

<sup>10</sup> HORKHEIMER, M.; ADORNO, Th., *A Indústria Cultural. In Dialética do Esclarecimento*. p.145 et. seq.

<sup>11</sup> Atomização: diz-se, na linguagem sociológica, ser a fragmentação do homem, a pulverização do ser.

consumo oferecidos ao grande público e o condicionamento do comportamento das massas, padronizado pela publicidade, logo após o fim da II Guerra Mundial.

Quatro décadas depois, Jürgen Habermas detectou que esse processo de atomização decorria da concepção filosófica, metafísica, que desde Descartes punha o indivíduo como um ente solitário a descobrir o mundo, sem, no entanto, ter como perceber no outro semelhante com o qual a sua subjetividade tem de defrontar-se. O choque dos mundos criados por cada um dos indivíduos não encontra solução sob essa tradição solipsista da metafísica. Assim, o paradigma tradicional que separa o sujeito do objeto, sendo o outro um objeto para o sujeito, não pode resolver o problema das relações intersubjetivas que caracterizam o convívio social. Por conta disso, o isolamento proverbial do filósofo metafísico transpôs para os indivíduos de uma sociedade moldada dessa forma o afastamento gradativo dos indivíduos, entendidos, agora, ao pé da letra, como átomos, indivisíveis<sup>12</sup>.

Pode-se dizer que a primeira geração de Frankfurt ainda manteve-se presa ao paradigma "sujeito-objeto". A crítica da razão instrumentalizada - essa que procura meios para atingir determinados fins -, feita por Adorno e Horkheimer teve como única alternativa, proceder a uma dialética negativa do esclarecimento, concluindo por uma postura irracional frente à visão pessimista do futuro da racionalidade.

Assim, por exemplo, Herbert Marcuse depositou suas esperanças ainda em uma nova esquerda - formada agora, não por trabalhadores, ou representantes destes, mas por estudantes e grupos postos à margem da sociedade -, que fosse capaz de realizar a mudança radical em direção a tão prometida utopia. Uma sociedade comunal que tem por pressuposto uma natureza humana totalmente maleável.

---

<sup>12</sup> Cf. HABERMAS, J., *Pensamento Pós-Metafísico*, p. 11.



### 2.2.2. A Segunda Geração.

Durante a II Guerra Mundial, a Escola de Frankfurt esteve radicada em Nova York. Nesse período, Marcuse trabalhou no Departamento de Serviços Estratégicos, colaborando no esforço de guerra para preparação de uma análise do regime nazista. Em 1950, quando o instituto retornou à Alemanha, Marcuse permaneceu nos Estados Unidos, ocupando cargos acadêmicos em diversas universidades, com em San Diego, em 1965. Contudo, não deixou de fazer palestras na Universidade de Frankfurt, em 1966, contra a Guerra do Vietnã. Sua pregação dos dois lados do Atlântico fez dele o principal filósofo a influenciar diretamente o Movimento Estudantil de 1968.

Nessa época, já começava a se formar uma nova geração de pensadores políticos em Frankfurt. Em 1962, Habermas, que fora assistente de Adorno entre 1956 a 1959, obteve sua habilitação para lecionar com a publicação da tese *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Até que Apel viesse a ingressar em Frankfurt, como catedrático em filosofia, em 1972, o interesse de Habermas esteve voltado para discussão da relação entre conhecimento científico e interesse, técnica e ideologia. Destacam-se nesse período o artigo "*Técnica e Ciência como Ideologia*" (1968) e o livro *Conhecimento e Interesse* (1968), obras que, como as anteriores, procuravam resolver o problema do conhecimento em uma teoria crítica da sociedade, através de uma clarificação dos métodos, nos moldes conceituais de uma filosofia da consciência tradicional.

Outro importante autor deste período, Karl-Otto Apel tornou-se doutor em filosofia pela Universidade de Bonn, em 1950. Depois de ter alcançado o título de Livre Docente, na Universidade de Mainz, em 1961, foi catedrático em diversos centros acadêmicos alemães, até chegar a Frankfurt. Suas obras iniciais estavam voltadas para uma crítica da hermenêutica e do uso pragmático da linguagem, isto é, à compreensão de todos os enunciados da língua como atos de fala como enunciados capazes de realizar ações. Em 1973, Apel publicou o artigo "*O A priori da Comunidade de Comunicação*" - incluído na coletânea *Transformação da Filosofia* -, no qual lançou as bases de um novo paradigma pragmático para filosofia. Apel examinou em detalhes os problemas de fundamentação das ciências e das éticas que se baseavam no método solipsista da modernidade que

esbarrava no princípio de Hume, segundo o qual impede a postulação de normas ou leis da natureza a partir da observação da regularidade de um fato. Ou seja, o fato de um acontecimento ser assim, não quer dizer que este deva ser assim, a famosa falácia naturalista que reza que, da descrição de algo, não se segue nenhuma norma prescritiva. Para evitar tais dificuldades, Apel procurou adotar uma estratégia que evitasse os problemas do isolamento de sujeito e objeto, considerando o fato da comunicação estar na base de todo discurso científico; assim, para uma norma ser considerada válida, seria necessário, além da livre aceitação de um acordo, os esclarecimentos que devem atender às exigências de justificação dos ouvintes que participam da conversação.

Desde então, procedeu a segunda geração de Frankfurt a uma guinada pragmática da argumentação, que contou com o apoio de Habermas. Ambos, Habermas e Apel trataram de delinear um novo conceito de racionalidade que tinha agora a comunicação como sua forma de sustentação. O discurso teórico, não mais dependeria apenas de pressupostos sintáticos e semânticos - se uma proposição bem formulada tinha um valor de verdade -, mas, sobretudo, de uma compreensão intersubjetiva que precisa atender às condições pragmáticas do discurso prático, onde para ser bem sucedido a mensagem tem de ser compreendida pelo seu receptor. Uma nova concepção de verdade surgiu daí com o conceito de *consenso* argumentado que esteve no centro de uma promissora ética do discurso.

Contudo, mesmo a nova racionalidade comunicativa, embora estivesse livre dos problemas de objetivação e de valores intersubjetivos que não podiam ser satisfeitos pelo paradigma anterior de sujeito e objeto, como é o caso da comunicabilidade, por estar ligada fortemente a uma comunidade de falantes, a teoria do agir comunicativo permaneceu originariamente presa a formulações idealizantes. Por conta disso, tem problemas de aplicação de suas hipóteses em contextos concretos de conflito permanente de interesses, onde raramente se aplicam os pressupostos pragmáticos da comunicação. Apel teve consciência disto, já no início dessa guinada:

a fundamentação de uma ética da comunicação que foi desenvolvida até aqui, parte de pressupostos idealizados. Ela considera, em princípio, não tanto a circunstância de que, na institucionalização da discussão moral, não são consideradas apenas dificuldades intelectuais, mas o fato de que esta institucionalização deve ser concretizada numa situação historicamente concreta, que já está sempre

condicionada por *conflitos de interesses*. Ela não considera, por exemplo, a circunstância que, mesmo aqueles que adquiriram a plena compreensão do princípio moral, ainda não podem, sem mais, tornar-se membros de uma ilimitada comunidade de parceiros de comunicação com iguais membros, mas permanecem vinculados à sua *real* posição e situação social. Por este vínculo real eles são condenados a assumirem uma *responsabilidade moral específica*, que não pode ser definida pelo princípio formal da "trans-subjetividade", no sentido da comunidade de argumentação (...) <sup>13</sup>.

O problema de como aplicar as normas do discurso argumentativo ao contexto concreto do mundo da vida <sup>14</sup> impediu que a ética do discurso não passasse de mais uma teoria contemporânea promissora. O fato de não considerar a situação moral específica de cada participante que tem de tomar suas decisões sob as pressões do tempo e assumirem as suas conseqüências trouxe de volta o ceticismo irracionalista que atingiu o existencialismo e colocou a ética do discurso como, entre tantas, mais uma proposta de princípios reguladores para questões ligadas ao cotidiano de cada um.

Assim, o pensamento habermasiano começa a vir a público na década de 50, e, em seguida, Habermas leciona Filosofia e Sociologia em Heidelberg (1961-1964) e em Frankfurt (1961-1971).

Importantes publicações foram os artigos de 1963, na obra *Teoria e Prática*, de modo especial o artigo *A Doutrina Clássica da Política na Relação com a Filosofia Social*.

Mas, pode-se dizer, que a intuição central do pensamento habermasiano está presente na aula inaugural dada na Universidade de Frankfurt, em 1965, com o título inicial *Conhecimento e Interesse*, editada posteriormente, em 1968, sob o título *A Técnica e a Ciência como Ideologia*. Outra obra fundamental deste período é *Conhecimento e Interesse* (homônima da lição inaugural), publicada em 1968 e reeditada em 1973.

Estas duas obras contêm o núcleo e o ponto de partida para a compreensão do pensamento de Habermas, sobretudo, no que diz respeito à sua concepção de razão que será desenvolvida e aplicada na sua Teoria do Agir Comunicativo e,

<sup>13</sup> APEL, K-O., *O A Priori da Comunidade de Comunicação*, in *Estudos de Moral Moderna*, seção 2, § 2.3.5, p. 152.

<sup>14</sup> Na idéia de mundo da vida, Habermas mostra a racionalidade dos indivíduos mediados pela linguagem e comunicatividade. Esses elementos se constituem em instrumentos de construção racional dos sujeitos calcado na estruturação de três universos: o objetivo, subjetivo e social.

posteriormente, na proposta habermasiana da ética do discurso que se apresenta como desdobramento da razão comunicativa.

Inicialmente, é abordada, nesta pesquisa, a concepção de razão em Habermas a partir das principais idéias contidas em *Técnica e Ciência como Ideologia*. O texto *Técnica e Ciência como Ideologia*, em sua parte inicial, trata do conceito de racionalização introduzido por Max Weber, segundo o qual

a racionalização quer dizer, antes de qualquer coisa, ampliação dos setores sociais submetidos a padrões de decisão racional. A isso corresponde a industrialização do trabalho social, com a conseqüência de que os padrões de ação instrumental penetram também em outros domínios da vida (urbanização dos modos de viver, tecnicização dos transportes e da comunicação). Trata-se, em ambos os casos, da propagação do tipo do agir racional-com-respeito-a-fins.<sup>15</sup>

Em seguida, Habermas menciona a crítica de Herbert Marcuse à racionalidade da qual fala Weber, caracterizando a racionalização por uma dominação política, porque é pura estratégia. É uma dominação quer sobre a natureza, quer sobre a sociedade. Assim,

a racionalidade no sentido de Max Weber revela as suas duas faces: ela não é mais um padrão de crítica para o nível das forças produtivas, diante do qual a repressão objetivamente supérflua das relações de produção historicamente caducas pode ser desmascarada, mas ela é ao mesmo tempo um padrão apologético pelo qual essas mesmas relações de produção podem ser ainda justificadas como um quadro institucional funcionalmente adequado. Na verdade, com respeito a sua utilidade apologética, a racionalidade enquanto padrão de crítica perde a sua força incisiva e é rebaixada a corretivo dentro do sistema; o que então se pode dizer é, em todo caso, que a sociedade está 'mal programada'. Ao nível do seu desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas parecem, portanto, entrar numa nova constelação com as relações de produção: elas agora não mais funcionam como fundamento da crítica das legitimações em vigor para os fins de um iluminismo político, mas, em vez disso, convertem-se elas próprias no fundamento de legitimação. Isso é concebido por Marcuse como uma novidade na história mundial<sup>16</sup>.

E, prossegue Habermas:

Mas, se é assim que as coisas se comportam, será que a racionalidade, que se encontra incorporada nos sistemas do agir racional-com-respeito-a-fins, não deve então ser compreendida como uma racionalidade que sofreu uma específica restrição?<sup>17</sup>

<sup>15</sup> HABERMAS, J., *Técnica e Ciência enquanto Ideologia*, p.313.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 315.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 315.

A partir daí, ao longo do texto, Habermas procura introduzir uma concepção de racionalidade que permita um processo de emancipação e de formação de uma identidade racional comunicativa livre de coações. Assim, diz Habermas que

gostaria de tentar reformular o conceito weberiano de racionalização dentro de um outro sistema de referência para, a partir desse fundamento, examinar a crítica de Marcuse a Max Weber, bem como a sua tese da dupla função do progresso técnico-científico (enquanto força produtiva e enquanto ideologia). Proponho, um esquema de interpretação que pode ser apresentado no quadro de um ensaio sem que, entretanto, nele possa ser seriamente testado quanto à sua utilidade (...) Partirei da distinção fundamental entre trabalho e interação<sup>18</sup>.

O *trabalho* assim entendido, ou agir racional-com-respeito-a-fins é o agir instrumental, ou a escolha racional, bem como a combinação dos dois.

Importante distinção, portanto, entre *o agir instrumental* e *o agir comunicativo*, a partir da distinção entre *trabalho* e *interação*. Isto significa dizer, que a proposta habermasiana não é eliminar a racionalidade instrumental, mas fazer com que ela não seja a predominante.

Assim, a diferença fundamental entre o agir instrumental e o agir comunicativo pode ser entendida no próprio dizer de Habermas:

enquanto que a vigência das regras técnicas e das estratégias depende da validade das proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, a vigência das normas sociais é fundamentada exclusivamente na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações.<sup>19</sup>

E, ao analisar o pensamento habermasiano, Professor Marcelo Campos Galuppo<sup>20</sup> apresenta o seguinte quadro comparativo:

---

<sup>18</sup> Ibid., p. 319.

<sup>19</sup> Ibid., p. 321.

<sup>20</sup> Cf. GALUPPO, Marcelo Campos., *Igualdade e Diferença: Estado Democrático de direito a partir do pensamento de Habermas*, p 127.

<i>Agir Comunicativo</i>	<i>Agir instrumental</i>
Agir: falar ou atuar com o outro.	Agir: atuar apenas sobre o outro.
Ações orientadas para o (pelo) entendimento mútuo	Ações orientadas para o sucesso
Perspectiva de 1ª pessoa ou do agente	Perspectiva de 3ª pessoa ou do observador
Razão comunicativa Agir comunicativo – entendimento mútuo	Razão instrumental Agir estratégico
Interação social reside na própria linguagem	Interação social reside na própria influência de um sujeito sobre outro
Consenso	Adequação de meios a fins

E, em particular, eis que Habermas propõe uma nova forma de razão, a saber, a razão comunicativa que

trata-se de, contra toda uma tendência atual de negação da razão, recuperar a razão, só que numa concepção que, conscientemente, se afasta daquilo que a tradição metafísica do pensamento ocidental entendeu por razão (...) A especificidade da razão comunicativa, como Habermas a entende, é que ela é, ao mesmo tempo, imanente, isto é, só encontrável em contextos concretos dos jogos de linguagem e instituições da vida humana, mas, por outro lado, transcendente, ou seja, é igualmente uma idéia regulativa, na qual nos orientamos, quando criticamos nossa vida histórica<sup>21</sup>.

Igualmente bem observa Prof<sup>a</sup> Lúcia Aragão que

essa razão, por ser comunicativa, só poderia apresentar-se como múltipla em suas funções (segundo as funções cognitivas, regulativas e expressivas da linguagem) e apresentando pretensões de validade diversas. Ora, tanto a racionalidade filosófica quanto a científica estavam reduzidas cognitivamente. Seu único valor era a questão da verdade. Habermas queria que elas passassem a se preocupar também com a justiça e a veracidade. Por isso mesmo, o modelo da razão tinha que ser alterado. Assim surgiu a racionalidade comunicativa (...) para apresentar uma solução a um desafio histórico concreto: desvincular a racionalidade da dominação, conjugadas na forma da razão instrumental.<sup>22</sup>

Para Habermas o modelo de razão, a razão instrumental, até então predominante na história do pensamento já não corresponde às exigências do homem de hoje. A proposta de Habermas, então, encontra-se fundada na racionalidade comunicativa:

o modelo de racionalidade proposto por Habermas tem seu suporte nos procedimentos argumentativos, onde as pretensões de validade se referem à verdade proposicional, à correção normativa e à autenticidade subjetiva. O conceito de razão não está mais, portanto, centrado no sujeito monológico ou no

<sup>21</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de., *Reviravolta Lingüístico-Pragmática na filosofia contemporânea*, p. 338 et. seq.

<sup>22</sup> ARAGÃO, Lucia. *Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo*, p. 106.

objeto solitário, mas inclui, além do argumento cognitivo e instrumental, o procedimento lingüístico e a argumentação discursiva<sup>23</sup>.

Habermas, assim, mostra-se atento no que diz respeito à necessidade de fundamentar princípios que possam nortear o relacionamento humano, opondo-se a qualquer forma de solipsismo, onde há o isolamento do ser humano. A razão, portanto, deve ser eminentemente comunicativa, tendo em vista o diálogo.

Até aqui se procurou mostrar algumas das principais bases que influenciaram o pensamento habermasiano. Seguem-se, oportunamente, a compreensão sobre a Teoria Crítica e sobre a ética do discurso e suas implicações no direito para uma defesa da Democracia, bem como seus principais problemas.

### **2.3. A Teoria Crítica e suas perspectivas.**

A Teoria Crítica da Sociedade é o modelo de teoria que, contrapondo-se à Teoria Tradicional, de tipo cartesiano e aristotélico, busca unir teoria e prática, ou seja, incorporar ao pensamento tradicional dos filósofos uma tensão com o presente. Teve seu início definido a partir de uma ensaio-manifesto, publicado por Max Horkheimer em 1937, intitulado "*Teoria Tradicional e Teoria Crítica*". Foi utilizada, criticada e superada por diversos pensadores e cientistas sociais, em face de sua própria construção como teoria, que é auto-crítica por definição.

Habermas, seguindo os passos de Adorno, constata que o desenvolvimento das ciências sociais as aproxima do ideal positivista da ciência, de tal modo que elas passam a se assemelhar às ciências naturais, sobretudo, porque predomina nelas o interesse cognoscitivo de caráter puramente técnico. E, por isso, afirma o referido pensador que as ciências não estão mais em condições de oferecer pontos de vistas normativos e idéias para uma orientação prática, sobretudo, no que diz respeito ao relacionamento humano.

A ciência, assim considerada, se resume à ciência dos meios. Tal concepção origina-se da Teoria Crítica, muito presente na Escola de Frankfurt, que é essencialmente questionadora enquanto não propõe explicar e ratificar a realidade existente, mas busca uma meta perseguida pelo homem de uma sociedade mais racional:

---

<sup>23</sup> PIZZI, Jovino., *Op. Cit*, p.45.

a Teoria Crítica é a tentativa de redefinir um conceito de razão mais amplo, tanto na dimensão teórica como no plano da prática, de maneira que se possam destruir as barreiras da racionalidade instrumental. A Teoria Crítica diz que essa razão se transformou num poder que define os homens como meros manipuladores de instrumentos e transforma as pessoas em máquinas. Esses pressupostos se apóiam no princípio objetivista da ciência que reduz o sujeito a mero objeto de observação e controle. Os valores e máximas que orientam esse tipo de agir reduzem-se à lógica dos enunciados formais, qualificando o conhecimento apenas a partir da racionalidade instrumental<sup>24</sup>.

Há, na referida Escola, fortes críticas à ciência a partir do modelo científico, patrocinado pelo Iluminismo<sup>25</sup>, que tem sido concebido como forma direta de exploração, de manipulação e de domínio. Isto se deu especialmente através da elaboração dos grandes sistemas ideológicos que pedem o sacrifício do homem, da pessoa. Neste modelo de ciência, a razão é impotente diante dos fins que continuam estranhos a ela.

De acordo com Barreto, tem-se:

no sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais. Quanto menor for o número dos princípios mais elevados, em relação às conclusões, tanto mais perfeita será a teoria. Sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos. Se, ao contrário, se evidenciam contradições entre a experiência e a teoria, uma ou outra terá que ser revista. Ou a observação falha, ou há algo discrepante nos princípios teóricos. Portanto, no que concerne aos fatos, a teoria permanece sempre hipotética. [...] Esta é, em linhas gerais, a representação atualmente difundida da essência da teoria<sup>26</sup>.

Para o referido autor, a teoria crítica estaria filiada a três correntes filosóficas alemãs, ou seja: a kantiana, a hegeliana e a marxista. Na primeira, estariam estabelecidos os limites do exercício da razão no conhecimento da natureza: a razão só pode legislar no âmbito do espaço e do tempo; apenas os fenômenos são objetos da ciência; os juízos na ciência pertencem a uma instância lógica – o entendimento, que trabalha com a identidade dos objetos e com

<sup>24</sup> Ibid., p. 19 - 20.

<sup>25</sup> Tal crítica ao Iluminismo não deve ser generalizada, como é o caso de Kant que vislumbrou no Iluminismo uma forma de crescimento da humanidade: “esclarecimento é a saída do homem da condição de menoridade auto-imposta. Menoridade é a incapacidade de servir-se de seu entendimento sem a orientação de um outro. Esta menoridade é auto-imposta quando a causa da mesma reside na carência não de entendimento, mas de decisão e coragem em fazer uso de seu próprio entendimento sem a orientação alheia. *Sapere aude!* Tenha coragem em servir-te de teu próprio entendimento! Este é o mote do Esclarecimento”. KANT, I, *Que é Esclarecimento?* In MARCONDES, Danilo. Textos básicos de ética. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. p. 95.

<sup>26</sup> BARRETO, Tobias V., *Positivismo versus teoria crítica em torno do debate entre Karl Popper e Theodor Adorno acerca do método das ciências sociais*, p. 37



conceitos abstratos. Na segunda, há uma crítica a tal forma de pensamento, isto é, ao princípio da identidade e ao exercício formalizador do entendimento kantiano, considerando que as coisas e os seres históricos e sociais não possuem uma identidade permanente, mas se constituem por sua negação interna. Ao afirmativo e positivo kantianos, Hegel responde com a *dialética*, o pensamento do negativo, da contradição que não separa sujeito e objeto, natureza e cultura. E, por fim, na terceira, a dialética é mantida, porém Marx a submete a uma transformação radical: no lugar do espírito está a Matéria, as condições reais de produção do *homo economicus*. Apesar da adoção de tais bases, em especial a marxista, os frankfurtianos não levaram a cabo a tese de Marx de que “os filósofos já interpretaram o mundo; trata-se, agora, de transformá-lo”<sup>27</sup>, mas buscaram separar a reflexão e a formulação teóricas do ativismo bem como dos riscos de ideologização da teoria crítica.

Na perspectiva de Horkheimer,

A teoria tradicional, cartesiana, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais, nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores.

[...]

A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder.<sup>28</sup>

Barreto observa que, nos anos 30, os frankfurtianos, particularmente Horkheimer, lançavam as bases da teoria crítica, contrapondo tais bases à teoria tradicional. “Na década seguinte, eles se preocuparam em firmá-las. Para tanto, enfrentam a discussão “em torno da razão e de sua funcionalidade no mundo moderno”<sup>29</sup>

<sup>27</sup> MARX, Karl., *Teses ad Feuerbach*, p. 120.

<sup>28</sup> HORKHEIMER, M.. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica in* W. Benjamin, M. Horkheimer, T. W. Adorno, J. Habermas. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, p. 117 et. seq. (Coleção Os Pensadores).

<sup>29</sup> BARRETO, T., *Op.Cit.* p. 33.

Dessa época são as obras *Eclipse da Razão ou Crítica à Razão Instrumental* – título que faz alusão à obra mais conhecida de Kant –, que correspondem a uma coletânea de ensaios de Horkheimer, e a *Dialética do Esclarecimento* (ou *Iluminismo*, como aparece em algumas traduções brasileiras), de Horkheimer e Adorno.

Em *Conceito de Iluminismo*, de 1947, também escrito em parceria, Horkheimer e Adorno procuram mostrar que o “desencantamento do mundo”, prometido pelo Iluminismo, não ocorrera e, em vez da razão impulsionar a autonomia do homem e propiciar a sua mais ampla liberdade, este se encontra mais reprimido e dominado:

desde sempre o Iluminismo, no sentido mais abrangente de um pensar que faz progressos, perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. Mas, completamente iluminada, a terra resplandece sob o signo do infortúnio triunfal. O programa do Iluminismo era o de livrar o mundo do feitiço. Sua pretensão, a de dissolver os mitos e anular a imaginação, por meio do saber. Mas, o Iluminismo a serviço do presente [da ciência e da técnica tal e qual ela se apresenta neste século] transforma-se no total engano das massas<sup>30</sup>.

Barreto observa que está manifestado, em tais palavras, certo “desencantamento” dos dois autores pelas promessas da razão iluminista.

Na perspectiva de Freitag, isso ocorre porque,

a razão converte-se, na leitura de Horkheimer e Adorno, em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental [substrato comum da alienante ciência e técnica positivista], o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens<sup>31</sup>.

Freitag conclui, afirmando “a essência da dialética do esclarecimento consiste em mostrar como a razão abrangente e humanística, posta a serviço da liberdade dos homens, se atrofiou na razão instrumental”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> HORKHEIMER, M e Adorno, T. W. (1983). *Conceito de Iluminismo*. in W. Benjamin, M. Horkheimer, T. W. Adorno, J. Habermas. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, p. 89-116 (Coleção Os Pensadores).

<sup>31</sup> FREITAG, B., *A Teoria Crítica: Ontem e Hoje*, p.35.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 35.