

"Permanecemos Contemporâneos dos Jovens Hegelianos": Jürgen Habermas e a situação de consciência atual*



Por Marcos Nobre**

dedicado a Gabriel Cohn

Nosso ponto de partida é uma passagem de Habermas que se encontra no livro *O discurso filosófico da modernidade*: "Persistimos até hoje na situação de consciência introduzida pelos jovens hegelianos quando tomaram distância de Hegel e da filosofia em geral. Desde então, estão em curso também aqueles gestos triunfantes de mútua superação com os quais descuidamos de bom grado do fato de que *permanecemos (geblieben sind)* contemporâneos dos jovens hegelianos. Hegel inaugurou o discurso da modernidade; só os jovens hegelianos o estabeleceram de maneira duradoura. A saber: eles liberaram a figura de pensamento de uma crítica criadora da modernidade a partir do espírito da modernidade do fardo do conceito hegeliano de razão"¹.

A primeira pergunta que temos de nos fazer é: de que "jovens hegelianos" está falando Habermas? Sabemos que a historiografia consagrou pelo menos duas vertentes no quadro de pensamento pós-hegeliano: jovens hegelianos de esquerda e de direita. Mas, no ponto em que nos encontramos, Habermas está falando-nos simplesmente de "jovens hegelianos" e de uma "situação de consciência". Se nos voltarmos, entretanto, para o título do capítulo (na verdade, uma série de conferências) de onde retirei a citação, talvez tenhamos mais uma pista: "Três perspectivas: hegelianos de esquerda, hegelianos de direita e Nietzsche". Também é possível formularmos uma tipologia dessas perspectivas: modernidade crítica e transformadora, modernidade conservadora e pós-modernidade.

Sabemos ainda que Habermas filia-se heterodoxamente à primeira dessas perspectivas, dedicando um capítulo inteiro de sua *Teoria da ação comunicativa* à análise crítica da vertente alemã do assim chamado "marxismo ocidental", que vai de Lukács a Adorno. Mas é preciso lembrar que essa "filiação" de Habermas à tradição da teoria crítica da sociedade não significa que ele pretende prosseguir nas linhas mestras do projeto em que ela se insere. Pelo contrário, Habermas mostra-nos que essa vertente conduziu a aporias intransponíveis, que colocam em risco o próprio projeto moderno de uma modernidade crítica e transformadora, projeto do qual ele não quer abrir mão.

Sendo assim, temos de entender a filiação de Habermas ao hegelianismo de esquerda do marxismo ocidental nos seguintes termos: se a mais avançada dialética marxista contemporânea conduz o projeto moderno a aporias, as outras duas vertentes são ainda mais nocivas, pois não nos fornecem alternativas diante da barbárie capitalista, seja porque adotam uma posição conservadora diante dos potenciais emancipatórios do capitalismo, seja porque abandonam o cerne do projeto moderno da construção de uma sociedade racional em nome de uma denúncia abstrata da razão.

A situação, até aqui, é a seguinte: as três perspectivas mostraram-se, aos olhos de Habermas, equivocadas, muito embora elas não possam ser consideradas da mesma maneira.

* Agradeço a FAPESP pelo apoio ao projeto temático "Moral, Política e Direito: uma investigação a partir da obra de Jürgen Habermas", no âmbito do qual este texto se insere.

1 - *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, 1985, p. 67. Doravante: *Diskurs*.

Ou seja, não basta dizer que são equivocadas: as *razões* do equívoco são muito mais decisivas, fazendo que não possamos igualá-las como a noite em que todos os gatos são pardos. É certo também que Habermas não pretende reduzir, sem mais, o panorama contemporâneo a essas três vertentes, mas não há dúvida de que este é o quadro conceitual mais importante para que possamos compreender sua inserção no pensamento da modernidade.

Podemos, então, colocar-nos este problema da seguinte maneira: o texto de Habermas, de que partimos, não poderia permitir também uma interpretação reacionária? Por outras palavras: ao dizer que permanecemos contemporâneos dos jovens hegelianos, Habermas não estaria ignorando pelo menos um século e meio de história e pretendendo voltar a uma situação de consciência que está irremediavelmente perdida? O conjunto da obra habermasiana exige que respondamos com um enfático "não". Mas a pergunta é útil, porque pode nos permitir compreender um pouco melhor o que Habermas entende por "projeto moderno" e como a sua teoria se insere nessa grande vertente do pensamento ocidental que é a do Esclarecimento.

Habermas inicia seu livro *O discurso filosófico da modernidade* remetendo a um texto seu de 1980, intitulado *Modernidade - um projeto inacabado*, do qual vale a pena acompanharmos uma passagem um tanto longa: "o projeto da modernidade, formulado no século XVIII pelos filósofos do Iluminismo, consiste em desenvolver imperturbavelmente, em suas respectivas especificidades, as ciências objetivantes, os fundamentos universalistas da moral e do direito, e a arte autônoma, mas, ao mesmo tempo, consiste também em liberar os potenciais cognitivos assim acumulados de suas elevadas formas esotéricas, aproveitando-os para a prática, ou seja, para uma configuração racional das relações de vida. Iluministas do quilate de Condorcet ainda alimentavam exaltadas esperanças de que as artes e as ciências não fomentariam apenas o controle das forças naturais, mas também a interpretação de si mesmas e do mundo, o progresso moral, a justiça das instituições sociais e mesmo a felicidade dos homens. Pouca coisa restou desse otimismo no século XX. Mas o problema permaneceu e, como outrora, os espíritos se dividem quanto a saber se conservam as intenções do Iluminismo, por mais abaladas que estejam, ou dão por perdido o projeto de modernidade, pretendendo enxergar os potenciais cognitivos (na medida em que não entram no progresso técnico, no crescimento econômico e na administração racional) como se fossem de tal maneira restritos que uma prática de vida voltada para tradições enfraquecidas permanece intocada por eles"².

Por que restou tão pouco desse "otimismo" oitocentista? Do lado conservador e da vertente nietzscheana, as razões são óbvias. Estando o apego às antigas verdades metafísicas e religiosas definitivamente excluído do discurso da modernidade, temos ainda em cena o que Habermas chama de "partido da inércia", que pretende a todo custo manter a dinâmica da sociedade burguesa. Na vertente nietzscheana, trata-se de minar as bases tanto dos radicais de esquerda como dos conservadores. Na expressão "crítica da razão", podemos entender o genitivo como subjetivo e como objetivo ao mesmo tempo, ou seja, podemos entender tanto "a razão que faz a crítica" quanto "a razão que é criticada". A primeira possibilidade é afastada por Nietzsche. Com isso, o próprio projeto moderno é descartado, pois ele consiste exatamente na concomitância das duas possibilidades.

Para Habermas, a modernidade caracteriza-se por não poder e não querer emprestar a uma outra época as suas diretrizes, por não querer mais modelos para imitar: tem de criar, a partir de si mesma, a sua normatividade (*Diskurs*, p. 16). E aqui, justamente, encontramos aquele que é, para Habermas, o fundador do discurso filosófico da modernidade: "Hegel descobre o *princípio dos tempos modernos - a subjetividade*. Partindo desse princípio explica, simultaneamente, a superioridade do mundo moderno e sua vulnerabilidade à crise: este mundo experimenta a si mesmo o mundo do progresso e, ao mesmo tempo, como o mundo do espírito alienado. É por isso que a primeira tentativa de levar a modernidade ao conceito coincide, em sua origem, com uma crítica da modernidade" (id., ib., p. 27). Conseguimos ouvir aqui facilmente as palavras de Marx: o capitalismo é o primeiro modo de produção a levar a cabo a sua própria crítica. Vamos deter-nos um pouco neste ponto, pois ele nos ajudará a avançar em nossa discussão.

Retomemos esquematicamente a argumentação de Habermas no artigo *Técnica e ciência como 'ideologia'*³. Estabelecendo a distinção entre "trabalho" (ou "ação racional com respeito a fins") e "interação" (ou "ação comunicativa"), Habermas pode distinguir também *sistemas sociais* conforme seja neles preponderante um ou outro tipo de ação (cf. *Technik*, 63).

2- "Modernidade - Um Projeto Inacabado", in Otilia e Paulo Arantes, *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*, Brasiliense, 1992, pp. 110-111. O texto de Habermas que melhor documenta este ponto é, sem dúvida, a "Reflexão prévia" que abre o capítulo II da *Teoria da ação comunicativa* (cf. *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, Suhrkamp, 1987, pp. 207-224. Doravante: *TkH*).

3- In *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp, 1990 (doravante: *TWI*). Tradução portuguesa: *Técnica e ciência como 'ideologia'*, Edições 70, s/d (doravante: trad.).

Note-se desde já, entretanto, que a distinção entre "trabalho" (no sentido de "agir racional com respeito a fins" - pág. 62 -, ou "no sentido mais amplo de agir instrumental ou estratégico" - pág. 92) e "interação" é apresentada por Habermas como uma reformulação do quadro categorial em que Marx desenvolveu os princípios fundamentais do materialismo histórico: a "conexão de forças produtivas e de relações de produção deveria ser substituída pela relação mais abstrata de trabalho e interação" (p. 92; trad., p.83).

De posse dessa distinção, Habermas pode distinguir também um *quadro institucional e subsistemas do agir racional com respeito a fins*. O quadro institucional consta de normas que orientam as interações lingüisticamente mediadas, ou seja, ações orientadas e exigidas mediante expectativas de comportamento. No interior do quadro institucional encontramos subsistemas como o sistema econômico ou o aparelho estatal, onde se institucionalizam sobretudo proposições que dizem respeito a ações racionais com respeito a fins, ou seja, ações que se orientam por fins dados institucionalmente que, para serem alcançados, exigem um *cálculo* dos meios adequados.

É com esse instrumental que Habermas irá comparar as assim chamadas "sociedades tradicionais" com as "sociedades modernas" (cf. *TWI*, pp. 65-73). Nas sociedades tradicionais, o quadro institucional fornece o fundamento de legitimação incontestável contido nas interpretações míticas, religiosas ou metafísicas da realidade tomada em sua totalidade: não apenas da sociedade, mas do conjunto do cosmos. Nessas sociedades, os subsistemas do agir racional com respeito a fins são firmemente mantidos no horizonte do quadro institucional, de maneira que qualquer eventual desenvolvimento das forças produtivas na sociedade, qualquer eventual excedente econômico de importância, continua a ser explicado e legitimado pela tradição cultural, mesmo que esta tenha de ganhar algumas modificações na interpretação global do mundo.

O capitalismo é o primeiro modo de produção a assegurar um crescimento regular de produtividade, que não deixa de enfrentar crises, mas que se mantém contínuo a longo prazo. Ou seja, institucionaliza-se a inovação enquanto tal, de modo que fica garantida uma expansão permanente dos subsistemas do agir racional com respeito a fins. O resultado disso é justamente o abalo da superioridade do quadro institucional sobre as forças produtivas: com a institucionalização de um crescimento econômico autorregulado, o processo econômico desliga-se do quadro institucional e passa a fornecer a si mesmo a legitimação no interior do próprio processo econômico. O capitalismo "oferece uma legitimação da dominação que já não pode ser trazida (*herabgeholt*) do céu da tradição cultural, mas que pode ser elevada (*heraufgeholt*) a partir da base do trabalho social. A instituição do mercado em que proprietários privados trocam mercadorias, que inclui um mercado em que pessoas privadas e sem propriedade trocam, como única mercadoria, a sua força de trabalho, promete a justiça da equivalência nas relações de troca" (*TWI*, 69; trad., 64). O quadro institucional, lugar tradicional da legitimação política, é invadido imediatamente pelo sistema do trabalho social: a ordem da propriedade converte-se de relação política em relação de produção, já que sua legitimidade está dada pela racionalidade do mercado, pela ideologia da troca justa como troca de equivalentes. Em suma: o quadro institucional da sociedade se despolitiza (cf. *TWI*, 67-68).

Sabemos que a força da crítica de Marx apóia-se aí: a despolitização do quadro institucional está baseada num ponto cego da legitimação. A novidade do modo de produção capitalista está em que a organização da produção - o mercado, o fato de que todos os produtos são produtos "para-serem-trocados" - fornece, ao mesmo tempo, a legitimação da dominação. A troca de equivalentes não é apenas um critério de trocas econômicas, mas também princípio orientador das trocas simbólicas. Entre outros, Marx demonstrou que a troca de equivalentes de fato se realizava - as mercadorias são vendidas pelo seu valor -, mas com uma exceção decisiva: a forma salário. O mercado e seu mecanismo de funcionamento, por si só, não são capazes de produzir a legitimação para o fato de que o capitalista se

"O Quarto do Colecionador", pintura de Vieira da Silva



apropria da diferença entre o valor incrustado na mercadoria pela força de trabalho e o valor correspondente ao custo de reprodução dessa mesma força de trabalho.

Todo este movimento só é possível, entretanto, no caso de Marx, pela posição central que ocupa a categoria do trabalho, ponto de confluência de produção e reprodução material e simbólica da sociedade. E é aqui que encontraremos alguns dos pontos centrais da crítica de Habermas a Marx. Em primeiro lugar, Marx só pôde realizar uma crítica da ideologia burguesa como uma crítica da economia burguesa, porque o quadro institucional da sociedade podia ser reconhecido nas relações de produção e, *ao mesmo tempo*, a legitimação ainda era dada pela troca de equivalentes. Mas, segundo Habermas, já no final do XIX pode-se detectar nos países capitalistas desenvolvidos, duas tendências que afetam esse quadro clássico: o aumento do grau de intervenção do Estado, a fim de assegurar a estabilidade do sistema; e uma crescente interdependência entre ciência e técnica, que passam a ser as principais forças produtivas (cf. *TWI*, 74-75; trad., 68-69)⁴.

Em segundo lugar, Habermas interpreta a categoria de trabalho marxiana como inevitavelmente *ambígua*. E, para ele, tal ambigüidade só se explicitou nos desenvolvimentos marxistas dessa categoria. Sendo assim, a crítica de Habermas não se restringe a Marx, mas ao conjunto da "filosofia da práxis", dos jovens hegelianos até os mais longínquos desenvolvimentos do assim chamado "marxismo ocidental". E são nesses desenvolvimentos que encontraremos elementos importantes para pôr em questão a categoria marxiana de trabalho. Para o referido estudioso, Marx incorre em erros semelhantes aos de Hegel quando reúne, na categoria de trabalho, tanto o necessário domínio técnico da natureza quanto a elaboração simbólica.

Na interpretação de Habermas, ao pressupor um saber absoluto, uma totalidade que seja a unidade da subjetividade e da objetividade, Hegel faz que a razão o cupe afinal "o lugar do destino e sabe que o essencial *já* foi decidido (*Diskurs*, pp. 55-56). Com isso, "os movimentos políticos que ultrapassem os limites traçados pela Filosofia, do ponto de vista de Hegel, transgridem a própria razão" (id., ib., p. 54). Para Habermas, Hegel abandonou o impulso crítico original de seu tempo, que colocou em movimento seu próprio pensamento. O espaço do atual alarga-se ao preço do adeus ao impulso crítico original, e isto significa que a Filosofia está agora, infelizmente, à altura de seu tempo e vice-versa: "A Filosofia não pode ensinar o mundo a ser como deve ser; nos seus conceitos, só se reflete a efetividade como é. A Filosofia não se dirige mais contra a efetividade, mas contra as abstrações difusas que se intrometem entre a consciência subjetiva e a razão configurada objetivamente. Após o espírito ter 'dado um solavanco' na modernidade, após ter encontrado uma saída das aporias da modernidade, após ter não só penetrado na efetividade, mas tendo vindo a ser objetivo nela, Hegel vê a Filosofia dispensada da tarefa de confrontar a existência corrompida da vida social com o seu conceito. A esta *desagudização da crítica* corresponde a *depreciação da atualidade* que viram as costas os servidores da Filosofia. A modernidade elevada ao seu conceito permite uma retirada estoíca da mesma" (pp. 56-57).

Até aqui, entretanto, nada de novo, nada que possa atingir o próprio Marx. Marx, antes de Habermas, já nos havia esclarecido suficientemente sobre esses efeitos perversos da filosofia hegeliana. A novidade está em que Habermas vê, na "filosofia da práxis", uma "variante" da filosofia do sujeito, na qual se substitui a razão presente na reflexão do sujeito cognoscente pela razão presente na racionalidade com respeito a fins do sujeito que age. E completa: "A história do marxismo ocidental pôs a claro as dificuldades respeitantes aos conceitos fundamentais da filosofia da práxis, bem como do conceito de razão que esta filosofia defende" (p. 82). Vejamos, então, se é possível reconstruir esquematicamente esse aspecto da racionalidade presente na categoria marxista de trabalho, na linha de desenvolvimento que nos leva de Lukács a Adorno⁵.

O discurso filosófico da modernidade propõe-nos sobre isso o seguinte texto: "a *avaliação das forças produtivas* oscila entre dois extremos. Uns congratulam-se com o desenvolvimento das forças produtivas - sobretudo com o progresso técnico-científico - como sendo a força motriz da racionalização da sociedade. Eles esperam que as instituições que regulam a distribuição do poder social, assim como os diferentes acessos aos meios de produção sejam, por sua vez, revolucionadas sob a pressão racionalizadora das forças produtivas. Outros olham com desconfiança uma racionalidade de dominação da natureza que se funde com a irracionalidade da dominação de classe. A ciência e a técnica que, para Marx, representavam ainda um inequívoco potencial emancipador, transformam-se, para Lukács, para Bloch ou

4- Sobre tal diagnóstico, consulte-se meu livro *A dialética negativa de Theodor W. Adorno. A ontologia do estado falso*, Iluminuras/FAPESP, 1998, capítulo 1.

5- Este percurso é realizado por Habermas no capítulo IV de sua *Teoria da ação comunicativa*.

para Marcuse, num *medium* tanto mais eficaz de repressão social. Interpretações a tal ponto antagônicas só são possíveis porque Marx nunca explicou como a racionalidade tangível da atividade teleológica relaciona com a racionalidade da auto-atividade a que se recorre intuitivamente - com uma práxis social, portanto, da qual a imagem da associação de livres produtores nos dá apenas uma pálida idéia" (*Diskurs*, pp. 82-83).

Ora, se percorrermos as linhas que levam do Lukács de *História e consciência de classe* até o Adorno da *Teoria estética*, encontraremos presente esse motivo decisivo, apresentado com um rico conjunto de variações. Em *História e consciência de classe*, não há lugar para uma apreciação positiva do progresso técnico sob o capitalismo. A ciência moderna, ao contrário, é o caso exemplar da reificação, de uma racionalidade que fragmenta a realidade e impede concretamente a correta compreensão do todo social. É neste espírito que temos de compreender, por exemplo, as críticas de Lukács às observações de Engels sobre a experimentação científica: "O mal-entendido mais profundo em Engels consiste no fato de ele designar por *práxis*, no sentido da filosofia dialética, a atitude própria da indústria e da experimentação. Ora, a experimentação é precisamente o comportamento mais puramente contemplativo. O experimentador cria um meio artificial, abstrato, para poder observar sem obstáculos o funcionamento das leis a observar (sem perturbar esse funcionamento), eliminando todos os elementos irracionais e incomodativos, tanto do lado do sujeito como do lado do objeto"⁶.

Da perspectiva de Lukács, se o racionalismo moderno "tem por motivo decisivo, rico em variações, a idéia de que só podemos conhecer o objeto do conhecimento porque e na medida em que somos nós próprios a criá-lo" (*GKb*, 211; *HCC*, 176), esse motivo se estreita e perde o seu potencial transformador na exata medida em que o conhecimento de modelo físico-matemático passar a ser a encarnação dessa idéia, o padrão por excelência da racionalidade. Ou, como Lukács escreve de Kant: "A liberdade não é capaz nem de romper a necessidade sensível do conhecimento, a ausência de alma das leis fatalistas da natureza, nem de lhes dar um sentido, e os conteúdos fornecidos pela razão cognoscente, o mundo por ela conhecido, não está já em condição de preencher de vida viva as determinações puramente formais da liberdade" (*GKb*, 244; *HCC*, 151). Noutras palavras, a legalidade das ciências da natureza não só não é capaz de fornecer nenhum parâmetro para a ação livre, como invade o próprio domínio da liberdade, transfigurando-a em "determinações puramente formais". Se a filosofia kantiana pode produzir antinomias, é porque ela busca conservar, apesar do "fatalismo" das leis naturais, a liberdade que produz o mundo⁷.

Em outras palavras, o padrão de racionalidade imposto pela ciência moderna - momento acabado do fetichismo da mercadoria - é uma ameaça concreta à própria possibilidade de crítica⁸. A especialização, correlato desse modelo oriundo das ciências naturais, torna inalcançável a totalidade, único ponto de vista a partir do qual a sociedade capitalista torna-se compreensível. Mas, se a ciência, desde há muito principal força produtiva sob o capitalismo, está irremediavelmente comprometida com esta forma histórica de dominação, onde encontrar o seu papel emancipador?

Retomemos com esta pergunta o artigo de Max Horkheimer *Teoria tradicional e teoria crítica*, de 1937⁹. A referência lukácsiana do texto de Horkheimer é patente bastando, para tanto, examinar os dois conceitos básicos do título¹⁰. Nesse texto, encontramos a síntese de um projeto coletivo que foi o "materialismo interdisciplinar", praticado nos anos 1930, no âmbito do Instituto de Pesquisa Social. Os seus principais pontos programáticos podem ser reconhecidos na seguinte passagem: "A consideração que isola as atividades particulares e os ramos de atividade juntamente com seus conteúdos e objetos necessita, para ser verdadeira, da consciência concreta de sua limitação. É preciso passar para uma concepção que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de se retirar os processos parciais da totalidade da práxis social" (*TkT*, 279; *TTTC*, 132). Vemos claramente que, mantendo o ponto de vista lukácsiano da totalidade, Horkheimer pretende encontrar, na especialização da atividade, o seu potencial emancipador, o mesmo que Marx atribui à ciência como força produtiva. É evidente, entretanto, que isso não significa de modo algum transformar o modelo de racionalidade das ciências naturais em padrão de racionalidade para a compreensão do todo social.

Mas se, por um lado, Horkheimer retoma a diretriz, presente n'*O Capital*, da ciência como força produtiva, ele também afirma, por outro lado, que "o processo histórico trouxe consigo um aprisionamento da ciência como força produtiva"¹¹. No contexto d'*O Capital*,

6- *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Luchterhand, 1988, p. 242 (abreviado adiante como *GKb*). *História e consciência de classe*, Elfos, 1989, p. 150 (abreviado como *HCC*).

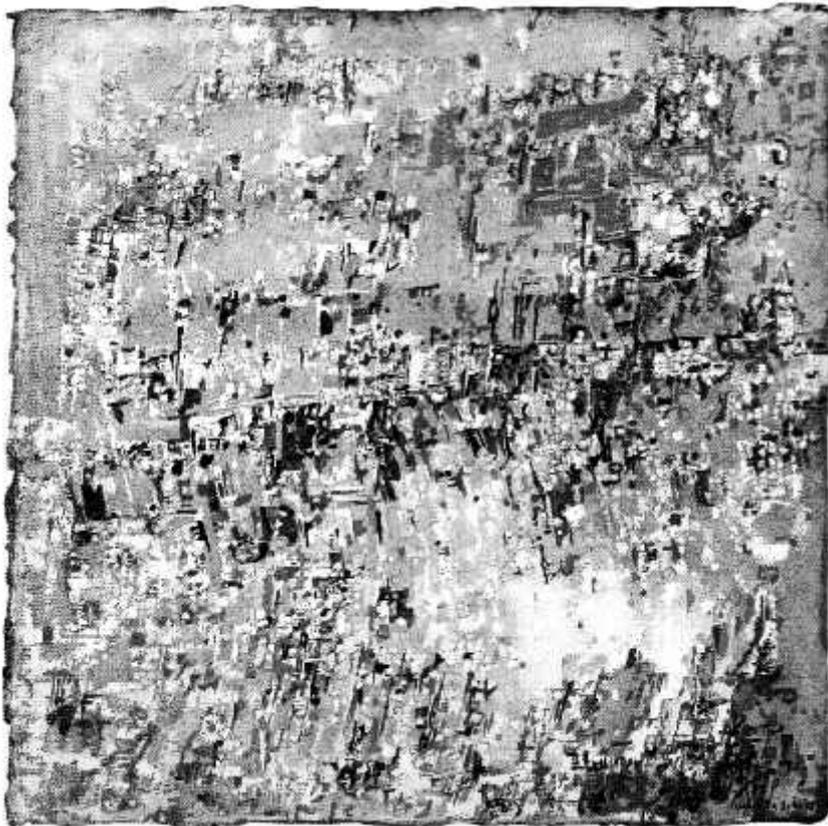
7- Sobre este e outros pontos, consulte-se minha Dissertação de Mestrado *Limites da reificação. Um estudo sobre História e consciência de classe*, de Georg Lukács, mimeo, USP, 1991.

8- Assim como o será igualmente, para Lukács, o processo de racionalização apresentado por Max Weber. Sobre isso ver adiante.

9- "Traditionelle und kritische Theorie", in *Zeitschrift für Sozialforschung* ano 6, 2o. caderno, 1937 (reimpressão fotomecânica, DTV, 1980), abreviado aqui *TkT*. "Teoria tradicional e teoria crítica", coleção Os Pensadores, vol. XLVIII, Abril Cultural, 1975 (abreviado aqui *TTTC*).

10- Para uma análise das relações do texto de Horkheimer com o quadro teórico de *História e consciência de classe*, consulte-se meu artigo "Lukács e o materialismo interdisciplinar: uma leitura de 'Teoria tradicional e teoria crítica', de Horkheimer", in Ricardo Antunes e Walquiria Leão Rêgo (orgs.), *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, 1996.

11- *Teoria crítica*, tomo I, Perspectiva/EDUSP, 1990, p. 12.



"Greda", pintura de Vieira da Silva

"aprisionamento" tem de ser interpretado no elemento da contradição fundamental entre desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção, o que significaria então dizer que é iminente a derrocada do sistema capitalista. Ocorre que não é esta a conclusão de Horkheimer, pelo contrário: "Sob as relações do capitalismo monopolista e da impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria" (*TkT*, 288; *TTTC*, 159).

Se as realizações do pensamento tradicional podem ser incorporadas à apresentação da sociedade capitalista, se as pesquisas empíricas podem fornecer sustentação a pontos importantes da teoria no contexto do "materialismo interdisciplinar", Horkheimer enxerga ao mesmo tempo, um "aprisionamento" da ciência que não pode ser explicado mediante referência ao quadro teórico d'*O Capital*. Que pode significar a

partir de agora "ideologia"? Quem são esses "pequenos grupos dignos de admiração" onde a verdade se refugiou? A que "totalidade", enfim, pode estar referido o conhecimento produzido pelo "materialismo interdisciplinar" do Instituto de Pesquisa Social?

Escreve Horkheimer: "A teoria crítica não tem, apesar de toda a sua compreensão dos passos isolados e da conformidade de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe. Essa formulação negativa, expressa abstratamente, é o conteúdo materialista do conceito idealista de razão" (*TkT*, 291-292; *TTTC*, 162). E é justamente a unidade da razão (o que está em jogo, enfim, na categoria de totalidade) que se demonstra inalcançável no modelo de "materialismo interdisciplinar" de Horkheimer. Lukács tinha seus motivos, portanto, em rejeitar as "contribuições" das disciplinas específicas e compartimentadas, já que seu projeto estava fundado na categoria de totalidade em sua versão hegel-marxista¹². No projeto horkheimeriano, a categoria de totalidade se esfacela, torna-se "conjunto da práxis social", "práxis social geral", "conexão consciente com a práxis histórica". Se Lukács tinha como pano de fundo o processo de racionalização weberiano - consciente do desastre humano que representava - e, por isso, opunha-lhe a categoria de totalidade e o sujeito-objeto idêntico, Horkheimer tentou buscar, no fluxo mesmo desse processo de racionalização - na especialização da atividade -, o seu potencial libertador, sua posição de momento da totalidade.

O balanço dessa tentativa de Horkheimer pode ser encontrado na *Dialética do esclarecimento*, obra escrita em parceria com Theodor W. Adorno e surgida sete anos depois de *Teoria tradicional e teoria crítica*. Note-se, antes de mais nada, que o livro gira em torno da categoria de totalidade: "A proposição segundo a qual a verdade é o todo revela-se idêntica à proposição contrária, segundo a qual ela só existe em cada caso como parte"¹³. Em segundo lugar, registre-se o abandono por parte dos autores do modelo do "materialismo interdisciplinar" dos anos 1930: "O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie. Subestimamos as dificuldades da exposição porque ainda tínhamos uma excessiva confiança na consciência do momento presente. Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento de temáticas

12- Para Habermas, a utilização por Lukács do conceito hegeliano de totalidade põe-se como "padrão de medida para a irracionalidade da racionalização social". E a seqüência do texto de Habermas também interessa: "Com este recurso a Hegel, Lukács desmente, ainda que implicitamente, a afirmação central de Weber de que, com a dissociação das esferas de valor dotadas de legalidades próprias, desmorona definitivamente a unidade da razão pensada metafisicamente, não podendo, portanto, ser restabelecida nem mesmo dialeticamente", *TkH*, p. 476.

13- *Dialektik der Aufklärung (DA)*, Fischer, 1985, p. 261. *Dialética do Esclarecimento (DE)*, Jorge Zahar Editor, 1986, p. 228.

especializadas. Nosso desempenho deveria restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança" (DE, 11; DA, 1).

Se *Teoria tradicional e teoria crítica* pretendia manter a totalidade lukácsiana e o "materialismo interdisciplinar", a *Dialética do esclarecimento* não fica com nenhuma das duas coisas. Habermas nos diz que, nesse livro, "Horkheimer e Adorno estão de acordo com o 'arquipoositivista' Weber quanto ao fato de que a razão objetiva não pode ser restaurada nem em conceitos dialéticos" (TkH, 497). E o fundamento para esse posicionamento por parte dos autores está em que, na *Dialética do esclarecimento*, "as forças produtivas técnico-científicas se fundem com as relações de produção e perdem por completo sua força de explodir o sistema. O mundo racionalizado reduz-se a uma 'falsa' totalidade" (TkH, 491). Este é, segundo Habermas, o limite do processo, o beco sem saída da vertente da "filosofia da práxis", dos jovens hegelianos de esquerda: nem potencial emancipador das forças produtivas, nem ponto de vista da totalidade, a partir do qual o conjunto das relações sociais capitalistas se revelaria - um estado de coisas que ele costuma chamar pelo nome mais abstrato de limite do paradigma da filosofia do sujeito.

Seria então o momento de jogar a derradeira pá de cal nos jovens hegelianos de esquerda? Não é o que Habermas pretende. Pelo contrário, nesse momento que ele qualifica de aporético, vai insistir na importância da noção de "mimese" da *Dialética do esclarecimento*, último refúgio, para Adorno e Horkheimer, da verdadeira subjetividade no mundo administrado. Habermas nos diz então que é preciso libertar o "cerne racional" da mimese (TkH, 523), assim como Marx, antes dele, pretendeu ter libertado o "cerne racional" da dialética hegeliana.

Com isso, atingimos o nervo do percurso habermasiano. Não se trata de perseguir o melhor do projeto moderno - a sua vertente de esquerda - para então declará-la, sem mais, falsa ou fracassada. Trata-se, antes, de mostrar que, para enfrentar as tarefas clássicas que a teoria crítica da sociedade se pôs, é preciso hoje ampliar seus temas e encontrar um novo paradigma explicativo. Neste sentido, revelar a ambigüidade do conceito marxista de trabalho, a confusão de ação racional com respeito a fins e interação simbolicamente mediada, não se faz - esta é a pretensão de Habermas - por oposição à idéia de crítica, mas porque esse conceito de trabalho não é hoje, para Habermas, suficientemente crítico.

Daí também a singular perspectiva de leitura dos clássicos do pensamento moderno, presentes n' *O discurso filosófico da modernidade*. Assim como encontrou na mimese de Adorno e Horkheimer os germes do novo paradigma comunicativo, Habermas irá encontrá-los também, por exemplo, na obra de Schiller ou do jovem Hegel do período de Jena. Trata-se de apontar para uma racionalidade cujo padrão não é o do absoluto hegeliano ou do sujeito característico da "filosofia da práxis" sem, com isso, dar adeus à modernidade e seu projeto. Trata-se de mostrar que há vertentes do projeto moderno que não foram levadas adiante - interrupções, descontinuidades e potenciais que permaneceram encobertos e que têm de ser agora mobilizados.

Essa perspectiva, entretanto, depende umbilicalmente da teoria da modernidade de Weber, não por acaso, o autor com que se inicia *O discurso filosófico da modernidade*. Trata-se exatamente do processo de racionalização weberiano. Para Weber, o vínculo interno de modernidade e racionalismo ocidental desenvolveu-se no sentido de uma destruição da unidade da razão, de um perecimento da metafísica que se cristalizou em uma *autonomização das esferas de valor culturais*. Mas se Habermas partilha do diagnóstico de Weber, não o segue em seus momentos mais declaradamente relativistas, nem na sua caracterização do processo de modernização social, por demais centrada, na visão de Habermas, no esquema do agir racional com respeito a fins.

Nesse sentido, parece-me, em primeiro lugar, que qualquer pretensão de expor ou de criticar o esquema habermasiano da modernidade tem, antes de mais nada, de examinar essa fonte weberiana em todas as suas conseqüências. Pois, para Habermas, o *fato* da autonomização das esferas de valor culturais é um elemento inextrincável do próprio projeto moderno que ele pretende levar adiante. Mas, para isso, é preciso que tenhamos presente o sentido em que Habermas pretende se afastar de Weber, o que, não por acaso, nos leva de volta aos "jovens hegelianos de esquerda" e seus descendentes longínquos: "Weber analisa aquele *processo de desencantamento histórico-religioso* que deve preencher as condições internas para

o surgimento do racionalismo ocidental com o auxílio de um conceito de racionalidade complexo, ainda que largamente não-esclarecido; em sentido contrário, ele se deixa levar, na análise da *racionalização social*, tal como esta se impõe na modernidade, pela idéia limitada da racionalidade com respeito a fins. Este conceito Weber compartilha, de um lado, com Marx, e, de outro lado, com Horkheimer e Adorno" (TKH, 207-208).

Se, por um lado, a autonomização das esferas de valor põe em risco os conteúdos emancipatórios da modernização social, porque implica um recrudescimento e uma expansão da jurisdição da lógica do agir racional com respeito a fins, de outro lado, o projeto moderno, na visão de Habermas, não pode se passar dela, pois se trata da força motriz da destruição da dominação tradicional, destruição sem a qual o projeto moderno nem sequer se instala. Para Habermas, o que é preciso é pôr *freios* à racionalidade instrumental e não demonizá-la. Mas, para isso, está agora vedado o recurso ao conceito de totalidade e seus sucedâneos no âmbito da filosofia do sujeito. É necessário, portanto, um novo conceito de *racionalidade*.

Este resultado foi sintetizado por Gabriel Cohn da seguinte maneira: "Habermas procura romper os limites que, no seu entender, uma concepção demasiado estreita de racionalidade impõe ao pensamento social, mesmo nas versões mais sofisticadas da teoria crítica da sociedade. No caso de Marx, Habermas sustenta que a primazia conferida ao trabalho no seu esquema analítico acaba prejudicando o acesso adequado à dimensão interativa da ação (apesar das objeções dos marxistas, de que o conceito de *produção* é suficientemente complexo para dar conta de ambas as dimensões). No caso mais próximo a ele, dos seus mestres da chamada Escola de Frankfurt (especialmente Horkheimer e Adorno), Habermas vê na insistência desses autores na tese do predomínio crescente da 'razão instrumental' nas sociedades contemporâneas uma insuficiência básica. É que se trata de uma posição crítica prejudicada pela incapacidade de dar conta de uma dimensão *emancipatória* inerente à estrutura mais funda da ação comunicativa (no âmbito da interação, portanto)"¹⁴.

Entre outras coisas, a famosa distinção habermasiana de "sistema" e "mundo da vida" pretende responder a essa exigência. Mas ela se faz ao preço de novos problemas. Se a categoria de totalidade deve ser substituída por processos de totalização, se os universais políticos devem ser, antes de mais nada, procedimentos de universalização, se a racionalidade da ação deve diferenciar-se conforme a posição, seja a do observador ou do participante, conforme o fim instrumental ou comunicativo da ação, surge, imediatamente, a questão de saber como se pode falar de uma *mesma* racionalidade apesar de seus diversos e conflitantes *usos* (para falar ainda na linguagem de Kant), como se dá a *unidade* da razão, unidade sem a qual o projeto moderno - como vimos - perde algum elemento essencial: seja a perspectiva da emancipação, seja suas conseqüências patológicas.

E, neste ponto, em que Habermas nos apresenta a necessidade de que a razão mantenha sua unidade "na multiplicidade de suas vozes", reencontramos nosso ponto de partida neste texto: "a idéia da unidade continua a ser vista como conseqüência de uma integração forçada do múltiplo. O universalismo continua a valer como violação da pluralidade no sentido metafórico, não como a sua condição. A unidade da razão continua a ser encarada como repressão da multiplicidade das vozes. As questões falsas de um pensamento da unidade, já abandonado há mais de cento e cinquenta anos, continuam a ser tomadas como matriz - como se fôssemos a primeira geração dos discípulos de Hegel e tivéssemos de continuar a nos defender do poder superior dos grandes mestres metafísicos"¹⁵.

14- Gabriel Cohn, "A teoria da ação em Habermas", in Maria do Carmo Brant de Carvalho (org.), *Teorias da ação em debate* Cortez, 1993, p. 67. O artigo de Gabriel Cohn é a mais exitosa (e clara) sùmula da teoria da ação de Habermas que conheço. 15- *Pensamento Pós-Metafísico*, Tempo Brasileiro, 1992, p. 177.

** Marcos Nobre é professor do Departamento de Filosofia do IFCH da UNICAMP e pesquisador do CEBRAP. Este texto foi elaborado a partir de uma conferência proferida em Curitiba em 1994, a convite do Departamento de Filosofia da UFPR e do Goethe Institut e insere-se no contexto do Projeto Temático FAPESP "Moral, política e direito: uma investigação a partir da obra de Jürgen Habermas".