



## O *LOCUS* DA TEORIA COMUNICATIVA DE JÜRGEN HABERMAS NA TEORIA CRÍTICA

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2022.183.07>

Matheus Maciel Paiva

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

[matheusmacielpaivacxb@gmail.com](mailto:matheusmacielpaivacxb@gmail.com)

<http://lattes.cnpq.br/6856280513931401>

### RESUMO:

O artigo tem a intenção de identificar o *locus* da teoria da razão comunicativa de Habermas no interior da Teoria Crítica. Dito de outro modo, trata-se de mostrar os traços gerais do modelo teórico de Habermas e as razões pelas quais tal teoria se apresenta como crítica em *stricto sensu*. O foco bibliográfico se encontra na obra *Teoria do agir comunicativo* (1981). A primeira seção, entretanto, versa sobre o texto de Horkheimer: *Teoria tradicional e Teoria Crítica* (1937). A partir do texto de Horkheimer é possível estabelecer traços fundamentais da Teoria Crítica e, deste modo, utilizar tais aspectos como parâmetros analíticos. Num segundo momento aproximar-se-á de Habermas esclarecendo seu rompimento com a tradição da filosofia da consciência, análise que tem por fio condutor o conceito de “reificação”. A terceira seção tem a intenção de esclarecer melhor o que Habermas compreende por “reconstrutivismo”, e as modificações que tal método sofreu ao longo da evolução do pensamento do autor. Conclui-se sintetizando o caminho a partir do afastamento de Habermas à filosofia materialista da história, de matriz marxista, e seu rompimento com a filosofia da consciência, em regra solipsista, fundando um paradigma intersubjetivo com base na razão comunicativa.

### PALAVRAS-CHAVE:

Comunicativa. Crítica. Razão. Reificação. Habermas.

THE *LOCUS* OF JÜRGEN HABERMAS’S COMMUNICATIVE THEORY IN CRITICAL THEORY

## ABSTRACT:

This paper aims to identify the *locus* of Habermas's theory of communicative reason in Critical Theory's inside. In other words, it is about showing the general traits of Habermas's theoretical model and the reasons to why such theory shows as a criticism at *stricto sensu*. The bibliography focus is find in *Theory of communicative action* (1981) work. The first section, however, talks about the Horkheimer's text: *Traditional Theory and Critical Theory* (1937). From this Horkheimer's text it is possible to establish fundamental traits of Critical Theory and thus to use such aspects as analytical parameters. In a second moment, we will approach to Habermas clarifying their disruption with the tradition of conscience's philosophy, analysis who has as conducting wire the "reification" concept. The third section has the intention to better clarify what Habermas understand as "reconstructivism", and the modifications that this method underwent throughout the evolution of author's thought. We conclude synthetizing the way from the Habermas's separation of the materialist philosophy of history, marxist matrix, and their rupture with the conscience's philosophy, solipsistic as a rule, founding a intersubjective paradigm based on the communicative reason.

## KEYWORDS:

Communicative. Criticism. Reason. Reification. Habermas.

## Introdução

A intenção do presente trabalho não é destrinchar os conceitos habermasianos que estão inseridos, em maior grau, na obra *Teoria do agir comunicativo* (1981), mas observar como Habermas está inserido na corrente da Teoria Crítica<sup>1</sup> e, nesse sentido, qual o *locus* das teses apresentadas no contexto de tal obra, e referente ao pensamento crítico do século XX. Ou seja, se se quiser, podemos apontar formalmente o objetivo geral do presente artigo a partir do seguinte questionamento: Onde e como se situa Habermas na Teoria Crítica? Para isso, a primeira seção está dedicada ao texto de Horkheimer *Teoria tradicional e Teoria Crítica* (1937). Deste modo será possível verificar as críticas que o autor da primeira geração da Teoria Crítica elabora face às teorias tradicionais e, conseqüentemente, extrair aspectos específicos do pensamento crítico, ou seja, propriedades que caracterizam e constituem este modelo de crítica social e de fazer filosófico. Portanto, a primeira etapa é fundamental uma vez que garante as bases conceituais que servirão como paradigma analítico ao pensamento habermasiano e sua relação com outros pensadores, como Lukács, Horkheimer e Adorno, dentre outros pertencentes à teoria tradicional, como Max Weber e Martin Heidegger.

---

<sup>1</sup> Buscaremos, no mais das vezes, traduzir por Teoria Crítica (em letras maiúsculas) a totalidade do pensamento crítico, isto é, a corrente da filosofia crítica como um todo. Por outro lado, por teoria crítica (em letras minúsculas) representaremos a especificidade de determinado modelo crítico, uma vez que, como se verá, não se trata de um bloco sólido e unitário, pelo contrário, a Teoria Crítica apresenta uma série de modelos que carregam consigo particularidades, mas que mantêm alguns traços principais que serão investigados.

Interessante notar que na obra de 1981 Habermas aponta para alguns fatores determinantes para a formação da Teoria Crítica (2019, p. 630/31). Para ele, três experiências históricas foram fundamentais para o surgimento da Teoria Crítica e seus diagnósticos de época quanto à primeira geração de tal escola<sup>2</sup>: Primeiramente **(a)** frustração das expectativas revolucionárias. Habermas está se referindo à experiência política soviética que, segundo ele, confirmou a “prognose de Max Weber de uma burocratização acelerada”, bem como as críticas de Rosa Luxemburgo à práxis stalinista e o modo de organização de Lênin sobre os fundamentos histórico-objetivistas. Outra experiência **(b)** foi a ascensão do fascismo, pois demonstrou que o sistema capitalista face a situações de crise econômica é capaz de reações que evitam e sufocam qualquer mudança revolucionária a partir da própria reconstrução e modificação do sistema político, que absorve a resistência dos trabalhadores organizados. Por fim, **(c)** apresentam-se outros fatores responsáveis pelo abrandamento e fragmentação de movimentos revolucionários, como é o caso do capitalismo tardio norte-americano, última das três experiências acima mencionadas. Para Habermas a cultura de massa que se desenvolveu nos Estados Unidos iluminou um modo de integração a absorção da força de trabalhos dos sujeitos sem que haja repressão aberta.

Dito isso, é necessário analisar como a Teoria Crítica se desenvolverá a fim de perpassar os desafios decorrentes das experiências revolucionárias frustradas e brevemente elencadas por Habermas. A partir da segunda seção o trabalho se aproxima enfaticamente do pensamento habermasiano, centrada na obra de 1981. Será possível, então, investigar sua relação com os modelos críticos de seus antecessores. Esse movimento iluminará os aspectos divergentes e convergentes da filosofia de Habermas com relação à Teoria Crítica; ou seja, permitirá averiguar as razões pelas quais Habermas pode ser considerado um autor crítico e seu posicionamento no interior de tal corrente filosófico-política. Vale mencionar que o fio condutor para tais análises será o conceito de “reificação”. Na terceira seção voltaremos o olhar para a noção de reconstrução, fulcral para o pensamento de Habermas. A teoria crítica habermasiana é uma teoria reconstrutiva, portanto, compreender o movimento de tal noção no interior de seu empreendimento intelectual nos permite captar as modificações e especificidades de sua filosofia em momentos diversos. Por fim, buscaremos sintetizar, em dois elementos principais, as divergências de Habermas com relação aos seus antecessores. Preliminarmente, tais elementos são: afastamento da filosofia da história de matriz marxista; e rompimento com o paradigma moderno da filosofia da consciência. Ambos perpassam, explícita ou implicitamente, os trabalhos de Habermas, bem como o presente artigo.

---

<sup>2</sup> Conforme o autor (2019, p. 631): “A contraversão russo-soviética do teor humano do socialismo revolucionário, o fracasso do movimento operário social-revolucionário em *todas* as sociedades industriais e as conquistas sociointegrativas de uma racionalização que adentra a reprodução cultural – foram essas as experiências fundamentais que Horkheimer e Adorno buscaram processar teoricamente no início dos anos 1940. Eles contrastam com assunções centrais da teoria da reificação que Lukács havia formulado no início dos anos 1920.”.

## 1. Pressupostos da Teoria Crítica Geral

No texto *Teoria tradicional e Teoria crítica* Horkheimer critica uma ideia de teoria e conceito, ao menos na ciência social, que se norteia pelas bases das ciências exatas/naturais, como por exemplo a matemática. O autor aponta um afastamento entre o saber intelectual e o saber prático – entre teoria e mundo. Nesse sentido, Horkheimer está assinalando para o fato de que todo saber, e sua aplicação, não tem seu sentido derivado de uma origem transcendental ou transcendente, isto é, de pressupostos puramente lógicos, mas são determinados, de início e sempre, através de sua conexão com os processos sociais reais. Como afirmar: “Tanto a fecundidade de nexos efetivos recém-descobertos para a modificação da forma do conhecimento existente, como a aplicação deste conhecimento aos fatos são determinações que não tem origem em elementos puramente lógicos ou metodológicos”, e prossegue sustentando um pressuposto fulcral para a Teoria Crítica: “mas só podem ser compreendidos em conexão com os processos sociais reais” (HORKHEIMER, 1980, p. 121). Nessa guisa, Horkheimer traça considerações críticas à “autoconsciência errônea dos cientistas burgueses”, apontando tal prática no neokantismo da escola de Marburg. O ponto é a transformação de traços da atividade teórica em princípios universais e, portanto, a elaboração de um espírito universal ou *logos* eterno, assim como um sistema unitário e ideal da ciência, que subsumi as peculiaridades dadas na instância prática, empírica (HORKHEIMER. p. 124).

Horkheimer pensará, então, uma teoria que “elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da totalidade da *práxis* social” (HORKHEIMER, 1980, p. 124). Esta é, basicamente, a proposta da Teoria Crítica: recuperar a conexão entre o saber intelectual e o saber prático, no interior dos modos de produção. A sociedade é integrada, e não isolada em partes autônomas como se faz pensar a divisão do trabalho. Assim, a função do cientista impacta direta ou indiretamente o funcionamento dos meios sociais. Horkheimer observa que o mesmo mundo pode ser tomado a partir de dois pontos de vista distintos, mas indissociáveis. Por um lado, o mundo percebido pelo indivíduo, como algo em si existente e passível de considerações; por outro lado, a sociedade como figura que existe e se mantém através dos indivíduos e as relações intersubjetivas, isto é, “produto de uma *práxis* social geral” (HORKHEIMER, 1980, p. 125). Deste modo, o que se verifica é, também, a rejeição a um objetivismo característico deste pretense afastamento entre o sujeito cognoscente e o mundo cognoscível, fruto da abstração entre teoria e *práxis* (REPA; NOBRE, 2012, p. 17). Ou, melhor dizendo, a rejeição do aspecto de neutralidade dos atores envolvidos em tais processos científico-analíticos. Entretanto, isso não significa que a Teoria Crítica relativize a posição do cientista ou observador. Na realidade, ao invés de

pressupor um objetivismo – no sentido de neutralidade –, ela reconhece a possibilidade e o exercício da imparcialidade, ou seja, da objetividade analítica do cientista social.

Deste modo, o que o percurso do autor faz é mostrar alguns traços gerais que compõem a noção de teoria tradicional moderna. Com isso, num segundo momento, Horkheimer aponta para algumas características desta teoria e, portanto, problemas e limitações que lhe são inerentes – dada a divisão entre conceito e teoria. Neste sentido, o autor se movimenta em direção à elaboração de uma Teoria Crítica – esta que deve levar em consideração, absolutamente, a práxis social: “Nas etapas mais elevadas da civilização a práxis humana consciente determina inconscientemente não apenas o lado subjetivo da percepção, mas em maior medida também o objeto” (HORKHEIMER, 1980, p. 126). As ordens conceituais, elaboradas e registradas pelos indivíduos, também são produto do processo vital da sociedade, e se desenvolvem em conexão a esta. Esse aspecto fica evidente quando Horkheimer trabalha o *common sense*, isto é, o senso comum. A aceitação comum dos indivíduos de determinada sociedade, ou mesmo círculo social, sobre uma avaliação e julgamento dos objetos e fenômenos do mundo a partir da ação dos sistemas do entendimento que elaboram conceitos capazes de lhes compreender, é produto das relações materiais objetivas. Para o autor, essa concordância entre os sujeitos cognoscentes sobre a relação entre percepção (fatos e fenômenos empíricos captados pelos sentidos) e o pensamento tradicional, não possui nada de metafísico. Ela advém do próprio mundo-objeto comum, que permeia e é base para o pensamento, também teórico, dos indivíduos.

O termo “crítica” não deve ser compreendido em seu sentido kantiano, ou seja, como Kant o utiliza no contexto de suas obras, como a crítica idealista da razão pura, mas sim como crítica dialética (Marx) da economia política. Deste modo, a Teoria Crítica indicará uma teoria dialética social. Isso significa que a Teoria Crítica, como inaugurada por Horkheimer, está baseada na economia política desenvolvida por Marx, possuindo, também, o caráter de complementação da teoria tradicional a fim de desenvolver uma análise crítica do fenômeno capitalista (REPA; NOBRE, 2012, p. 15). Mais especificamente, a proposta é sobressaltar lacunas e insuficiências teóricas ou “científicas” que a teoria tradicional reproduz, conduzindo à resultados equivocados. É o caso da teoria do valor e do trabalho abstrato<sup>3</sup>: assim como se determina o valor de qualquer mercadoria, a força de trabalho tem seu valor extraído dos “meios de subsistência necessários à manutenção e reprodução da força de trabalho”, ou seja, o valor não advém de outro lugar que não a relação materialista de subsistência dos sujeitos.

---

<sup>3</sup> Basicamente, se o valor de troca de uma mercadoria se apresenta na relação desta com uma outra, iluminando um terceiro elemento da equação, isto é, a “medida comum” responsável por atribuir o valor à mercadoria, e sendo o trabalho a substância do valor, torna-se necessário analisar o trabalho como produto social. Assim, trabalho não é analisado individualmente, mas socialmente. Marx distingue, portanto, trabalho e força de trabalho, sendo esta última transformada em mercadoria e possuindo um valor base que determina os custos da produção (NOBRE, 2008, p. 15).

Deste modo, um dos aspectos fundamentais da Teoria Crítica é o posicionamento do pensador, que não deve apenas se ater ao traçado intelectual e descritivo da realidade – muito menos remeter-se a propostas utópicas ou ideais. Com isso, pressupõe-se a reconstrução e reaproximação entre indivíduo e sociedade. Essa reaproximação significa, conseqüentemente, conjuntar saber e fato. Como bem aponta o autor: “Ninguém pode colocar-se como sujeito, a não ser como sujeito no instante histórico” (HORKHEIMER, 1980, p. 152).

O pensamento crítico é motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade, inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro” (HORKHEIMER, 1980, p. 132).

Assim, o pensamento crítico, ao propor esta espécie de reconciliação entre sujeito e sociedade – sem, entretanto, ao menos nesta primeira geração, adentrar à intersubjetividade –, cindida principalmente a partir de Descartes e lograda para a filosofia moderna, compreende que a conexão entre pensamento e experiência deve partir do sujeito inserido, de início e no mais das vezes, no interior dos processos sociais, ou seja, dentro da realidade do mundo. “A atividade de representação jamais se manteve restrita a si mesma”, e continua, ela “sempre atuou como um momento dependente do processo do trabalho que tem, por sua vez, uma tendência própria” (HORKHEIMER, 1980, p. 133). Portanto, essa reaproximação implica, também, colocar o homem como objeto de análise. Ou seja, de certo modo, o sujeito é, para Teoria Crítica, pertencente ao objeto (HORKHEIMER, 1980, p. 155); tanto no sentido de ser o objeto estudado – o homem como produtor das formas históricas de vida –; como inserido no objeto analisado – os efeitos das bases materiais de produção e reprodução sobre os homens e classes sociais –; e, por fim, como responsável pelas transformações da base material, ou seja, pelo movimento de luta de classes e superação da organização capitalista de produção – observa-se aqui a filosofia da história marxista, que será afastada por Habermas de seu modelo crítico (HABERMAS, 2019b, p. 688).

Uma vez que o próprio procedimento epistêmico emerge a partir da concretude, ou seja, das relações sociais e do modelo de produção inserido em tal organização de sujeitos – portanto de maneira imanente –, qualquer desenvolvimento intelectual está intimamente vinculado à realidade a partir do qual emerge. Dito de outro modo, “a relação entre ser e consciência é diferente nas diversas classes sociais” (HORKHEIMER, 1980, p. 135). Ou seja, o pensamento burguês é distinto das produções intelectuais de autores próximos ou inseridos no proletariado pelo simples fato de ser distinta a base material que os sustenta. De todo modo, o pensamento crítico, ao destrinchar o arcabouço gnosiológico de ambos, evidenciará a contradição a partir da qual as ideias emergem. Apesar da base material ser sustentáculo principal para o desenvolvimento intelectual de ambas as classes – burguesia e proletariado – isso não

significa que ela seja imperativa, isto é, que ela imponha ao sujeito individual, de modo absoluto, um determinado modo de pensar e de agir, sem que este possa exercer sua própria vontade frente à realidade material. É o caso de Engels que, como bem mostra Horkheimer, era um *businessman* (HORKHEIMER, 1980, p. 140)<sup>4</sup>.

No mesmo sentido, e pelos fatos acima elencados, apenas é possível à classe proletária o desenvolvimento paulatino de uma alternativa que sobreponha o modelo capitalista de produção e organização social. Apenas considerando as condições históricas materiais é que se pode compreender o funcionamento do modelo capitalista e, conseqüentemente, a posição das classes sociais e dos sujeitos que as compõem. A instauração de um modelo alternativo, no caso o socialismo, apenas pode advir da classe operária e proletária, pois ocupam uma posição de oposição e resistência face à burguesia e a forma de dominação vigente (NOBRE, 2008, p. 12). Portanto, apenas é possível falar em uma alternativa socialista ao modelo capitalista a partir da condição e das estruturas sociais reais do capitalismo. Como bem aponta Marcos Nobre, assim como o capitalismo se desenvolveu a partir do feudalismo e seus abalos – Revolução industrial inglesa e a Revolução Francesa<sup>5</sup>, principalmente –, o mesmo ocorre com o socialismo, que nascerá apenas e a partir do próprio capitalismo, sob a égide do movimento proletário (NOBRE, 1980, p. 10). Isso fica claro também neste texto de Horkheimer. Este aspecto da Teoria Crítica, como veremos nas seções seguintes, também será posto de lado pela teoria crítica de Habermas.

Contudo, a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a expressão das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, *mas também um fator que estimula e que transforma*. (HORKHEIMER, 1980, p. 136. Grifos nosso)

Ou seja, a Teoria Crítica não se apresenta como um pensamento idealista ou utópico, nem apenas como diagnóstico da realidade social. Ela ressalta, e isso é o relevante, a *práxis* filosófica que recai sobre o pensador que se propõe crítico do estado de organização e produção vigente. Ela não apenas identifica a estrutura social e a situação histórica material, mas pensa ambas como fatores que estimulam e transformam a sociedade e o modelo de produção. Assim, Horkheimer lança uma frase que de simples retórica não há nada: “A meta que este [pensamento crítico] quer alcançar, isto é, a realização do estado racional, sem dúvida, tem suas raízes na miséria presente” (HORKHEIMER, 1980, p. 137). Sendo a

---

<sup>4</sup> O exato oposto também pode ser afirmado, isto é, que não necessariamente a classe social dominada, o proletariado, adquira consciência da luta de classes ou efetivamente a exerça. De acordo com Horkheimer: “A consciência de qualquer camada na situação atual pode reproduzir-se e corromper-se por mais que, devido a sua posição dentro da sociedade, seja destinada à verdade” (HORKHEIMER, 1980, p. 154).

<sup>5</sup> Como afirma Horkheimer, o “iluminismo empírico do século XVIII”, ou seja, a Revolução Francesa, “apenas” libertou a economia burguesa que já existia na era feudal, sendo por esta sufocada (HORKHEIMER, 1980, p. 148).

Teoria Crítica uma *práxis* filosófica, a relação entre pensamento e ser, ou entre entendimento e sensibilidade, ou saber teórico e os fatos empíricos, deve se entrelaçar de modo que um “dependa” do movimento do outro. Como aponta Luiz Repa (2008b, p. 165): “A crítica tem que encontrar apoio na realidade criticada”, não apenas negando o estado-de-coisas vigente, como fundamentando a negação nas “possibilidades reais de emancipação e justiça inscritas na realidade”.

Como é possível notar, o registro epistêmico está intimamente vinculado ao pensamento econômico-político na Teoria Crítica. No léxico de Horkheimer, a teoria tradicional sustenta uma rigorosa separação entre sujeito e objeto – tratando, inclusive, o objeto como algo imutável –, enquanto a Teoria Crítica buscará reaproximar tais polos, demonstrando a correlação existente entre eles no próprio pensamento crítico que, como visto, pressupõe a luta contra a ordem estabelecida (HORKHEIMER, 1980, p. 145). No mesmo sentido, uma vez que o pensador crítico não se isola do objeto – ou não isola o objeto –, mas se insere na própria dinâmica do que é estudado – por exemplo, está inserido nas lutas sociais – o sujeito cognoscente e o “sujeito atuante” passam a ser um só. A crítica de Horkheimer se dirige à Descartes. Para aquele, o dualismo cartesiano – alma/corpo – é adequado à sociedade burguesa. Isso, pois, a teoria cartesiana, e conseqüentemente aquelas que herdaram suas bases, é incapaz de pensar uma unidade entre teoria e *práxis* (HORKHEIMER, 1980, p. 147).

Ao fim e ao cabo, é possível traçar algumas características gerais da Teoria Crítica a partir do que fora acima trabalhado. Primeiramente, ela não possui a mesma pretensão de neutralidade como se pode encontrar nas teorias tradicionais – sejam elas idealistas ou empiristas, das ciências naturais. Ela pretende ser uma teoria objetiva, mas não neutra – o que em si é um desafio que, entretanto, não cabe aqui questionar sua pretensão de eficácia. Isso pode ser vislumbrado a partir da orientação à emancipação que o pensador crítico deve ter para com o modelo de organização social e dos meios de produção – em suma o capitalismo. Outro ponto é a normatividade imanente. Como visto, ela não nega o caráter descritivo e prescritivo de outras teorias e métodos científicos. Em realidade, busca uma espécie de síntese, ou seja, ela pretende conciliar tais características presentes em outras tradições científicas. Dito de outro modo, reconcilia-se teoria e prática, ou o pensamento e o fato, ou ainda, os fenômenos como eles se apresentam e como eles deveriam ser. Assim, o “dever-ser”, ou seja, o registro normativo/prescritivo deve ser buscado não em algo transcendente – como em Kant – mas na imanência das relações materiais do tempo-histórico da sociedade (objeto) estudada. No mesmo caminho, a Teoria Crítica sempre realizará e se desenvolverá a partir de um diagnóstico de época. Como se tentou demonstrar, o objeto analisado pelo pensamento crítico está sempre em movimento e, portanto, se modificando – o capitalismo analisado por



Marx não é o mesmo daquele analisado por Adorno e Horkheimer e, por sua vez, não é o mesmo do investigado por Habermas, apesar de se manter alguns elementos conceituais gerais.

A partir de tais características, parece evidente que a Teoria Crítica não se apresenta como um bloco unitário e sólido. Ao contrário, verifica-se modelos diversos de Teoria Crítica<sup>6</sup>. Caminhando em direção à Habermas, se o diagnóstico de Adorno e Horkheimer pode ser compreendido como “negativo” ou pessimista – uma vez que não visualizam vias abertas para a realização da emancipação –, o modelo habermasiano encontrará um caminho alternativo, pois, não se orienta para uma revolução nos termos ortodoxos do marxismo. Ao final do capítulo dedicado mais detidamente à Teoria Crítica – último do primeiro volume da *Teoria da Ação Comunicativa* –, Habermas aponta e interpreta as circunstâncias teóricas que, segundo ele, levaram o projeto de Horkheimer e Adorno, em *Dialética do Esclarecimento*, ao inevitável diagnóstico negativo. Segundo o autor, Adorno não consegue apontar uma saída para a aporia proveniente do fato de que o fenômeno da reificação<sup>7</sup> da consciência haver se tornado universal após a interiorização da razão instrumental (HABERMAS, 2019, p. 661). Segundo Habermas, já no prefácio à *Dialética do Esclarecimento* os autores declaram o abandono da esperança de realização da promessa da Teoria Crítica, isto é, a emancipação (HABERMAS, 2019, p. 665). Para Habermas, tal fracasso se remete ao esgotamento da filosofia da consciência. Deste modo, propõe uma mudança de paradigma à teoria da comunicação que, por sua vez, pensa a emancipação não através da revolução – ruptura com a filosofia da história marxista –, mas do domínio adequado do espaço público, eivado pelos pressupostos da razão e teoria comunicativa.

## 2. Aspectos do modelo da teoria crítica habermasiana

Como aponta Habermas, a desesperança de Adorno e Horkheimer quanto à possibilidade de emancipação, é resultado do arcabouço conceitual advindo da recepção da teoria weberiana da racionalização, primeiramente por Lukács e, num segundo momento, pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*. Adere a isso, o diagnóstico sobre o modelo tardio do capitalismo, ou seja, uma fase posterior do sistema, diverso daquele percebido por Marx no século XIX – analisado posteriormente. Outro fator, à frente tratado, é a base materialista-histórica na qual os primeiros autores da Teoria Crítica

---

<sup>6</sup> Para mais informações sobre tais modelos da teoria crítica, sugiro enfaticamente a leitura da obra *Curso livre de Teoria Crítica*, organizado por Marcos Nobre.

<sup>7</sup> A reificação será melhor abordada à frente. Preliminarmente, ela pode ser compreendida como o processo a partir do qual as relações sociais, intersubjetivas, tomam formas de relação entre objetos, entre entes meramente subsistentes (ALLEN; MENDIETTA, 2018, p. 390). Entretanto, a reificação apresentará características particulares em alguns pensadores, por exemplo, em Lukács ela será compreendida de determinado modo relativamente distinto com relação à reificação de Habermas, ou mesmo àquela de Horkheimer. Tais peculiaridades serão abordadas posteriormente.

se assentam, e da qual Habermas buscará contornar, sem, entretanto, rompê-la completamente. O processo de racionalização social, largamente investigado por Weber, é concebido, por um lado, através da racionalidade instrumental – legado weberiano – e, por outro lado e em complementariedade, pela reificação da consciência (HABERMAS, 2019, p. 685). A intenção não é resgatar os desdobramentos histórico-filosóficos, trabalho executado por Habermas tanto no capítulo destinado a Weber quanto o destinado a Lukács e Adorno. Interessa apenas mostrar o ponto de ruptura de Habermas com tal tradição crítica. Em suma, não se trata mais de pensar uma razão instrumental, mas desenvolver uma razão comunicativa. É neste sentido que se apresenta a teoria social. É por esta mesma razão que Habermas dialoga e absorve alguns pressupostos da filosofia da linguagem<sup>8</sup>, tratada no terceiro capítulo da *Teoria do agir comunicativo*.

Para que tal ruptura com o modelo de Adorno e Horkheimer, da primeira geração da teoria crítica, possa ficar mais evidente, vale ater-se um pouco mais nesses pontos conceituais acima mencionados de passagem. Só então será possível ter uma melhor ideia do modelo crítico habermasiano, também denominado reconstrutivista. O ponto inicial da investigação será a razão instrumental. Habermas dedica um longo capítulo reconstruindo o pensamento weberiano. Entretanto, o ponto fundamental é o estreitamento que tal teoria apresenta por partir e manter-se em uma racionalidade instrumental – pode também ser denominado agir racional-teleológico. Há de se ter em mente que a racionalidade instrumental está atrelada ao movimento de modernização. Subjaz ao agir racional-teleológico, a racionalização burguesa remetendo-se a alguns elementos estruturais do modelo burguês de organização e produção: um deles é o “emprego regrado de recursos” atrelada a uma técnica racional que, neste momento, está voltada aos modos específicos de reprodutibilidade adequada conforme o emprego calculável de recursos para produção (HABERMAS, 2019, p. 307/09).

De todo modo, apesar das variadas distinções apontadas por Habermas, tanto a racionalidade instrumental, quanto eletiva, como também a estratégica – voltada à relação intersubjetiva, ou seja, social, no qual os outros se apresentam simplesmente como meios para determinado fim objetivo – estão sob o modo do agir racional-teleológico – portanto, não comunicativo em *stricto sensu*. A racionalização social,

---

<sup>8</sup> Sem adentrar em detalhes, é possível mencionar a teoria da linguagem de Austin. Este distingue três modos, ou atos, de fala: o locucionário, o ilocucionário, e o perlocucionário. Habermas encontra nos atos ilocucionários primazia de ação de fala para sua teoria da comunicação: “O tipo de interações em que *todos* os participantes buscam sintonizar entre si seus planos de ação individuais e em que, portanto, almejam alcançar seus objetivos ilocucionários de maneira *irrestrita* – eis o que denominei agir comunicativo” (HABERMAS, 2019, p. 509). Por outro lado, Habermas afasta os atos perlocucionários, bloqueando-os do sistema que pretende construir: “Portanto, incluo no agir comunicativo as intenções mediadas pela linguagem nas quais todos os participantes buscam atingir fins ilocucionários, e *tão somente fins como esses*. Ao contrário, considero agir estratégico mediado pela linguagem as interações em que ao menos um dos participantes pretende ocasionar com as suas ações de fala efeitos perlocucionários em quem está diante dele.” (HABERMAS, 2019, p. 510). Portanto, a ação comunicativa diz respeito a e persegue fins ilocucionários, excluindo os perlocucionários e indo para além do âmbito locucionário (DUTRA, 2005, p. 56).

que se desenrola no processo de modernização, consiste no prevalecimento deste agir e nos subsistemas através dele provenientes. Como bem expõe Habermas (2019, p. 388): “a *normatização do agir racional-teleológico* equivale a uma forma de integração social que justamente *ancora* as estruturas da condição racional-teleológica no sistema da personalidade e no sistema de instituições”.

Como dito, a reconstrução do pensamento weberiano por Habermas é por demais extensa, não cabendo aqui adentrar às minúcias. Vale mencionar que o agir racional-teleológico, constituinte da razão instrumental, está presente na ética protestante analisada por Weber, bem como se insere no direito moderno. Conforme Habermas, a institucionalização de tal modelo de ação, “modifica a tal ponto a interpretação do direito moderno, que este pode se apresentar como se estivesse desacoplado da esfera de valores”, ou seja, uma “corporificação institucional da racionalidade cognitivo-instrumental” (HABERMAS, 2019, p. 427). Para o autor, Weber apresenta um “viés positivista” que restringe seu conceito de direito, negligenciando um registro moral-prático, o que reverbera na própria questão de legitimação do sistema jurídico. Trata-se, nessa concepção, de uma autolegitimação do direito a partir de valores cognitivo-instrumentais, o que se traduz por uma tendência processualista no sentido de que, a legalidade do procedimento gera sua legitimidade, o que para Habermas é problemático, pois não leva em consideração o âmbito valorativo moral-pragmático (HABERMAS, 2019, p. 463).

Habermas observa que o problema fundamental é a unilateralidade da racionalização analisada por Weber em contextos ou dimensões da racionalidade, bem como da sociedade, diversos<sup>9</sup>. Isto é, das três dimensões trabalhadas por Habermas no contexto weberiano, ou seja, a cognitivo-instrumental, prático-moral (direito, por exemplo), e estético-expressivo (arte, estética), apenas a primeira é articulada por Weber. Há um predomínio da primeira sobre as outras duas e, portanto, um desequilíbrio no processo analítico (REPA, 2012b, p. 56). A modernização social é compreendida a partir de tal quadro conceitual. De acordo com Repa, ela é vista como “a institucionalização das atividades econômicas e administrativas”; sinaliza o avanço dos “sistemas de ação articulados pelos *media* dinheiro e poder”. Habermas absorve boa parte do diagnóstico weberiano, apontando suas limitações e, por sua vez, desenvolvendo um novo modelo de racionalidade, a comunicativa. Isso significa que Weber caiu em um paradoxo da racionalização, que apenas pode ser resolvido através da perspectiva da teoria da ação comunicativa. Essa teoria é extraída a partir de indícios existentes no próprio pensamento weberiano, segundo a leitura de Habermas. Ele pretende ter descoberto o “indício de outra tipificação da ação, agora

---

<sup>9</sup> De acordo com Habermas (2019, p. 303): “Max Weber consegue *descrever* essa modernização como racionalização social porque a atividade capitalista é talhada para o agir econômico racional, e o aparato estatal moderno, para o agir administrativo racional; ou seja, ambos são talhados para o tipo do agir racional-teleológico”.

organizada segundo o mecanismo da coordenação [...] ou seja, um tipo de ação comunicativa” (REPA, 2012b, p. 62).

A noção geral de agir instrumental a partir de Weber parece clarificada. Com isso em mente, trata-se de mostrar a recepção deste conceito weberiano à Teoria Crítica, a partir de Lukács e, posteriormente, em Adorno e Horkheimer. Esse movimento ocorrerá tendo em vista a noção de “reificação” utilizada por Lukács para analisar a racionalização social weberiana. Com essa chave de leitura, o autor pretende clarificar a relação e o nexos entre o sistema de produção capitalista, racional-teleológico, pois, direcionado ao lucro e, portanto, aos valores de troca e, por outro lado, “a deformação do mundo da vida segundo o modelo do fetiche da mercadoria” (HABERMAS, 2019, p. 610). Tendo em vista as relações entre sujeito e mercadoria, Lukács afirma ser possível extrair “formas de objetualidade”, compreendidas aqui como formas de existência ou de pensamento, que corta a sociedade burguesa e, conseqüentemente, modula as formas de subjetividade. Essa objetualidade, segundo Habermas, deriva do pensamento hegeliano no qual a razão se objetiva a partir das relações “dos seres humanos entre si e deles com a natureza”, ou seja, tais formas de objetualidade representam o modo como o homem se relaciona consigo, com seus congêneres e com o mundo externo, que também o constitui. A reificação representa um modo dessa objetualidade, reinante na sociedade capitalista. Ela atinge os três mundos desenvolvidos por Habermas – o objetivo, o social (intersubjetivo) e o subjetivo. As relações que ocorrem no interior desses três mundos são assimiladas à manipulação objetiva das mercadorias. Conforme Habermas (2019, p. 612): “nós apreendemos essas relações e vivências sob a forma de coisas, isto é, entidades, que integram o mundo objetivo muito embora elas sejam de fato componentes de nosso mundo social partilhado ou do mundo subjetivo particular”.

Habermas também constatará tal movimento de “reificação” do mundo da vida, entretanto a partir de outros termos. Suscintamente, o mundo da vida – no sentido desenvolvido pelo autor, basicamente uma noção transcendental e no qual todas as estruturas sociais se encontram – será infiltrado ou, em seu léxico, *colonizado*, pelo *sistema* – constituído por dois meios, o poder e o dinheiro, respectivamente o Estado e o mercado/economia<sup>10</sup>. Retomando o movimento proposto, o trabalho de Lukács, em certo sentido, relaciona tanto o pensamento de Marx, a partir da reificação, quanto o de Weber, através da racionalização social – instrumental. O mesmo pode se observar em Horkheimer. Segundo Habermas: “Horkheimer se apoia sobre a interpretação proposta por Lukács da racionalização capitalista como reificação” (HABERMAS, 2019, p. 595). Entretanto, tanto ele como Adorno abordam a reificação a partir

<sup>10</sup> Uma passagem elucidada bem este ponto: “entretanto, o padrão capitalista da modernização deforma as estruturas simbólicas do mundo da vida, submetendo-as aos imperativos de subsistemas que se diferenciam e se autonomizam por meio do dinheiro e do poder, o que equivale a uma reificação” (HABERMAS, 2019b, p. 512-13).

de um registro sociopsicológico inexistente em Lukács. Com isso a intenção é compreender como o modelo capitalista de organização social mantém seu equilíbrio tendo em vista esse processo de entificação ou objetificação dos laços sociais que, por sua vez, tende à intensificação das forças de produção e abrandamento das resistências subjetivas; ou seja, um processo cada vez mais natural de reificação (HABERMAS, 2019, p. 640).

Nesta guisa, é possível anunciar outro aspecto que distingue o pensamento de Lukács e de Horkheimer e Adorno com relação à reificação. Mantendo-se no caminho aberto por Marx em seu diagnóstico sobre o fenômeno capitalista em seu modelo do século XIX, Lukács lança mão da reificação no interior de uma teoria da consciência de classes. Por sua vez, Horkheimer e Adorno, assim como outros autores da Escola de Frankfurt, como Walter Benjamin, desenvolverão uma teoria da cultura de massas, na qual a reificação sofrerá certa modificação analítica (HABERMAS, 2019b p. 633). Essa distinção teórica tem, ao menos para Habermas, razão de ser devido à consolidação do capitalismo tardio e o surgimento do Estado social que, segundo o autor, foi responsável pela pacificação do conflito de classes. O capitalismo tardio apresenta características diversas daquele analisado por Marx. Para Habermas alguns elementos adentram ao jogo econômico-político, sendo eles: a intervenção estatal; a democracia de massas; o Estado social e o estatuto específico de suas políticas. Deste modo, “a democracia de massa típica do Estado social pode ser tida como um arranjo domesticador do antagonismo de classes presente no sistema econômico” (HABERMAS, 2019b, p. 631). É possível notar que estes mesmos fatores, constituintes do modelo capitalista tardio, são também responsáveis pelo diagnóstico negativo de Adorno e Horkheimer quanto à emancipação pela via da revolução. É justamente neste ponto aporético que Habermas inserirá a teoria do agir comunicativo, e todo o arcabouço conceitual que lhe garante estrutura, a fim de modificar não exatamente o diagnóstico da primeira geração da Teoria Crítica, mas lançar sobre ele um olhar a partir do qual a emancipação pode ser realizada por outras vias, isto é, através da participação política pela razão comunicativa orientada ao entendimento.

Outro ponto significativo, e retomando o registro cognitivo-epistemológico do conflito teórico entre os autores aqui manuseados, é que Lukács extrai as estruturas da consciência, reificadas, a partir das formas de objetualidade da sociedade capitalista. Ao contrário, Adorno e Horkheimer partem de estruturas básicas da consciência, denominadas de razão subjetiva e pensamento, portanto, não os deduzindo da mercadoria e dos processos de troca, mas identificando um âmbito mais originário ou anterior à racionalidade formal (HABERMAS, 2019, p. 651). Com isso Habermas identifica um movimento de transposição idealista sobre a noção de reificação, mantendo tais autores da teoria crítica no âmbito da filosofia da consciência. O pensamento e a razão subjetiva versam à autopreservação do

sujeito que, dispondo da natureza, e lhe aplicando técnicas, sobrevive, se adapta e mesmo domina o mundo circundante. No que concerne à ação racional-teleológica, reinante no processo de modernização, subjaz às estruturas da consciência reificada a razão instrumental – deste modo, tais autores logram pensar a razão instrumental e a reificação. No interior desta tendência da filosofia da consciência, a reificação está ancorada sobre fundamentos antropológicos, sobre a forma de existência dos atores, portanto, não mais em um contexto histórico específico, isto é, a organização capitalista da sociedade, mas se apresenta como tendência psicologista. Além disso, a razão instrumental encontra um novo lugar: diferentemente de Weber e Lukács, para Horkheimer e Adorno ela se insere no contexto da razão subjetiva, pois, remetendo-se à lógica da autopreservação e domínio sobre coisas e pessoas. Assim, Habermas sintetiza:

Lukács usou o conceito de reificação para designar a coerção que leva as relações inter-humanas (e a subjetividade) a tornar-se similares ao mundo das coisas [...] Horkheimer e Adorno liberam o conceito não apenas do contexto histórico específico relativo ao surgimento do sistema econômico capitalista, mas até mesmo da dimensão das relações inter-humanas em geral; assim, generalizam-no do ponto de vista temporal (pela consideração de toda a história dos gêneros) e do ponto de vista objetivo (à medida que atribuem as duas coisas – cognição a serviço da autopreservação e repressão dos instintos naturais – a uma mesma lógica da dominação). (HABERMAS, 2019, p. 653).

Com isso, compreende-se a crítica que Habermas realiza tanto a Lukács quanto, principalmente, a Horkheimer e Adorno – apontando um déficit sociológico. Tais autores movem-se em um paradigma denominado de “filosofia da consciência”. Tal paradigma apresenta alguns aspectos característicos gerais: primeiramente, caminha em um contexto ainda metafísico – mesmo que seja materialista; além disso, não conseguem desvencilhar-se do esquema epistêmico sujeito/objeto, ou seja, de um modelo solipsista; nesta guisa, a filosofia da consciência possui um caráter monológico, e não dialógico, isto é, comunicativo. A virada linguística para Habermas se traduz pela ruptura com a filosofia da consciência. Ela estabelece, portanto, uma perspectiva intersubjetiva – sujeito/sujeito – de compreensão das relações e problemas tratados pela teoria crítica. Isso se faz a partir da inserção de pressupostos da filosofia da linguagem e da sociedade, utilizados por Habermas para desenvolver a razão comunicativa e seu conceito de “entendimento”, por exemplo. Portanto, o fracasso da fase inicial da Teoria Crítica, segundo Habermas, se deve ao “esgotamento do paradigma da filosofia da consciência” (HABERMAS, 2019, p. 665). O déficit sociológico se caracteriza, nessa ruptura, pela falta de uma teoria do agir comunicativo, pela inexistência, no processo analítico, de uma razão comunicativa. Esta é a razão pela qual tanto a teoria da linguagem como, principalmente, algumas teorias da sociedade – sociologia – são caras a Habermas.

Por um lado, isso significa uma mudança de paradigma na teoria da ação: deixa-se o agir orientado por fins e passa-se ao agir comunicativo; por outro lado, significa uma mudança

de estratégia na tentativa de reconstruir o conceito moderno de racionalidade, que se tornaria possível a partir de um descentramento da compreensão de mundo. [...] Com isso, o foco da investigação desloca-se da *racionalidade cognitivo-instrumental* para a *racionalidade comunicativa*. (HABERMAS, 2019, p. 674).

Habermas resgata as teorias da sociedade e a filosofia da linguagem para desenvolver a teoria da ação comunicativa. É possível destacar alguns autores: no início do segundo volume da obra de 1981, o autor trabalha com George Mead e Émile Durkheim a fim de apontar o início da mudança paradigmática acima mencionada, isto é, a “passagem da atividade teleológica para a comunicativa” (HABERMAS, 2019b, p. 03). Outro sociólogo relevante para Habermas é Talcott Parsons, para o qual dedica o VII capítulo inteiro, e o auxilia a desenvolver uma ideia mais apurada da noção de sistema, dos meios dinheiro e poder, que constituem, respectivamente, os subsistemas Economia e Estado, e sua relação com o mundo da vida – apontando críticas lúcidas às limitações da teoria sociológica de Parsons<sup>11</sup>. Portanto, além de manter pressupostos da Teoria Crítica – abordados na primeira seção, como o diagnóstico de época e a normatividade imanente – Habermas “incorpora os resultados das teorias sociais não críticas”, isto é, das “teorias tradicionais” (REPA; NOBRE, 2012, p. 07). Esse caráter particular do pensamento habermasiano crítico, pode ser traduzido como um aspecto central para compreensão do seu procedimento reconstrutivo – ou seja, este articularia teorias tradicionais no interior do escopo teórico do pensamento crítico (REPA; NOBRE, 2012, p. 09).

Segundo Luiz Repa e Marcos Nobre, o segundo volume da obra *Teoria da ação comunicativa* tem por intenção solidificar o paradigma habermasiano da comunicação no interior de uma sociedade pós-tradicionista e, assim, ampliar o conceito de modernização integrando, não apenas a razão instrumental weberiana, mas a razão comunicativa para ler a dinâmica da sociedade – esta que é composta, por um lado, pelo mundo da vida, e, por outro, pelo sistema. Apenas assim é possível para Habermas sustentar seu projeto emancipatório, que ocorre pelas vias comunicativas e a tomada de posição adequada do espaço público. Conforme tais autores (2012, p. 34), o segundo volume tem a tarefa de “encontrar na teoria social de Mead a Parsons e Piaget os elementos que atestam a inscrição da lógica comunicativa na sociedade modernizada”. Isso apresenta uma modificação relevante para a evolução da filosofia habermasiana. Ao trabalhar as teorias da sociedade e da linguagem, Habermas está, ao fim e ao cabo,

---

<sup>11</sup> Por exemplo, àquilo que para Habermas representa patologias sociais, derivadas da invasão do sistema no mundo da vida, ou em seu léxico, da colonização do mundo da vida, em Parsons não pode ser reconhecido enquanto tal, mas apenas como uma crise interna do sistema, que deve se autogerir para corrigi-lo. Segundo Habermas (2019b, p. 515): “Uma vez que não elimina a concorrência entre o paradigma do sistema e o do mundo da vida, contentando-se em silenciá-la mediante um compromisso, ele se vê forçado a *equiparar* a racionalização do mundo da vida à intensificação da complexidade sistêmica. Por isso, não tem condições de apreender a dialética inserida nos processos da modernização, que atinge a estrutura interna do mundo da vida; ele é obrigado a reduzir tais fenômenos ao figurino de manifestações de crise, explicáveis de acordo com o modelo ‘inflação e deflação’”.

utilizando tais autores como representantes de uma ciência reconstrutiva por ele não levada à cabo. Segundo Luiz Repa, tais teóricos organizam os processos evolutivos – que pode ser a racionalização, a socialização, a linguística, a relação entre moral e religião – “segundo um processo de aprendizagem reconstrutível conforme uma lógica interna” (2012b, p. 52), que Habermas, por sua vez, analisa pormenorizadamente utilizando diversos pressupostos para ele fundamentais.

### 3. Sobre a noção de Reconstrução

Na seção anterior, percorremos um fio condutor a partir do qual foi possível vislumbrar o movimento de diferenciação entre a teoria crítica de Habermas e o modelo crítico de Horkheimer e Adorno – assim como a distinção para com Lukács e a ruptura com o paradigma da filosofia da consciência, inaugurando, assim, um paradigma formal-pragmático<sup>12</sup>, isto é, que tem como centro a razão comunicativa. A intenção agora é compreender as razões pelas quais Habermas considera seu modelo de Teoria Crítica como reconstrutivista. Para o autor, a “reconstrução” é um modelo específico que busca ancorar na realidade capitalista os potenciais emancipatórios reais e, no mesmo sentido, buscar modos para concretizá-lo (REPA; MARCOS, 2012, p. 18). O conceito de reconstrução vai se desenvolvendo no interior mesmo do pensamento de Habermas e seu desenvolvimento desde a década de 1960 a 1990. Não cabe aqui reconstruir tal trajeto, mas apenas apontar alguns aspectos principais que permitam compreender seu amadurecimento. Nos anos de 1960, como em *Conhecimento e Interesse*, a ideia de reconstrução versa sobre uma reconstrução historiográfica da teoria, analisando, por exemplo, o problema do positivismo, o papel da hermenêutica, da antropologia, da psicologia, etc. (REPA; MARCOS, 2012, p. 22/3). A partir da década de 70, por exemplo o ensaio *Técnica e ciência como “ideologia”*, Habermas modificará substancialmente o sentido da reconstrução: não mais uma historiografia, mas o desenvolvimento de um modelo de ciência específico, isto é, ciências reconstrutivas que, ao fim e ao cabo, voltam-se à crítica da sociedade contemporânea a partir de procedimentos metodológicos próprios. Ou seja, um modo de fazer ciência e de constituir as áreas de saber que harmoniza a teoria tradicional e a Teoria Crítica (REPA; MARCOS, 2012, p. 21).

A ideia de “ciência reconstrutiva” é central para Habermas a partir dos anos 1970. De acordo com Luiz Repa e Marcos Nobre (2012, p. 25) elas buscam “reconstruir os sistemas de regras universais que estão na base de ações, manifestações linguísticas e operações cognitivas e que são seguidas por qualquer

---

<sup>12</sup> É possível compreender esse paradigma pragmático-formal da seguinte maneira: “a pragmática formal pretende reconstruir as condições de possibilidade do entendimento mútuo mediado pela linguagem, vale dizer, o sistema de regras que possibilitam o acordo entre sujeitos socializados linguisticamente” (REPA; NOBRE, 2012, p. 26).



sujeito competente”. As ciências reconstrutivas trabalham em dois planos ou em duas dinâmicas: uma “horizontal”, que reconstrói as regras já operantes na sociedade – por exemplo, da lógica, da fala ou mesmo da ação instrumental, como visto a partir de Weber –; e outra “vertical”, preocupada com os processos de integração e implementação do sistema de regras nas condições empíricas sociais, isto é, processos de aprendizagem, permitindo compreender, também, processos de evolução e transformação do arcabouço normativo que compõe essa história das sociedades a partir de tal viés analítico. Sem adentrar aos meandros da matéria, ambos os movimentos, como é possível notar, estão direcionados, mais enfaticamente, à pelo menos dois pressupostos da teoria crítica: a normatividade imanente e o diagnóstico de época.

Na obra *Teoria do agir comunicativo*, vislumbra-se apenas um resquício da proposta de uma “ciência reconstrutiva”. Como demonstra Luiz Repa e Marcos Nobre, Habermas jamais leva à cabo o “quadro proposto na década de 1970”, mas permanece negando a via da filosofia da história e apostando em uma “teoria da evolução social de caráter falível” que tem como parâmetros as estruturas gerais acima mencionadas (REPA; NOBRE, 2012, p. 31). Assim, é possível considerar que dentro do contexto da obra de 1981, ocorre uma ressignificação do conceito de reconstrução. Agora, a reconstrução versa sobre a história das teorias da sociedade em prol da construção de uma teoria da racionalização social. Esse caráter pode ser observado a partir dos elementos brevemente analisados na seção anterior. Neste novo contexto, o conceito de reconstrução demonstra ainda mais a absorção das teorias tradicionais – sociológicas e da linguagem – à Teoria Crítica. É possível ler essa modificação do empreendimento habermasiano como a desistência do projeto das “ciências reconstrutivas” que, para certos leitores, poderia apresentar um caráter ofensivo, no sentido de que a Teoria Crítica assumiria para si “o controle da produção de um novo tipo de conhecimento”, guiado pelos princípios do pensamento crítico (REPA; NOBRE, 2012, p. 32). Para Repa e Nobre, a reconstrução habermasiana apresenta, agora, um caráter parasitário, uma vez que absorve as contribuições de diversas teorias tradicionais, a fim de desenvolver uma dimensão comunicativa, intersubjetiva, isto é, uma razão adequada à coordenação sócio-política.

A partir da década de 1990, Habermas se afastará ainda mais desses elementos desenvolvidos inicialmente na década de 1960. Isso pode ser observado nas obras *Esclarecimentos sobre a ética do discurso* (1991), e *Direito e democracia* (1992). Se na *Teoria do agir comunicativo* ainda é possível notar uma pragmática formal, mesmo que voltada ao constructo da linguagem comunicativa, nas obras acima mencionadas Habermas passa a utilizar com ênfase o termo “teoria do discurso”, responsável por subsumir o projeto anterior da ciência reconstrutiva. O autor aplica uma teoria do discurso que está voltada a um paradigma procedimentalista. É, portanto, a teoria do discurso que passa a “regular

normativamente todos os âmbitos em que estão envolvidos procedimentos de reconstrução da autocompreensão de sociedades modernas” (REPA; NOBRE, 2012, p. 36). Em *Direito e democracia*, o direito se apresenta como fio condutor transformador entre as estruturas “mundo da vida” e “sistema”. A proposta de uma democracia deliberativa é, ao fim e ao cabo, produzir uma comunidade jurídica capaz de auto-organização, preservando os vínculos de solidariedade social a partir de práticas comunicativas (HABERMAS, 1997b, p. 189).

Para Luiz Repa e Marcos Nobre, esse período do pensamento habermasiano apresenta um caráter “construtivista”, pois, seu modelo procedimentalista deliberativo articulará dois outros paradigmas de direito distintos (REPA; NOBRE, 2012, p. 38). Dois pontos podem ser ressaltados: primeiramente, é o forte caráter transformador que o direito adere. Como dito, é este meio que será o responsável por promover a emancipação, respeitando, sem dúvida, a racionalidade comunicativa voltada ao entendimento (REPA; NOBRE, 2012, p. 39). Outro ponto é que no contexto da obra *Direito e Democracia*, o “poder comunicativo”, desenvolvido na obra de 1981, se remete a um “poder administrativo”, ou seja, de “liberdades comunicativas em liberdades jurídicas” (REPA; NOBRE, 2012, p. 40). Tais autores enxergam nisso uma retomada do caráter ofensivo ou, em certo sentido, ativista que Habermas possui na década de 1970. Dito de outro modo, se na obra de 1981 Habermas se preocupa com uma estruturação conceitual adequada para sua teoria da ação comunicativa, em *Direito e Democracia*, ele apresenta um caráter não apenas teórico-científico, mas prático-institucional.

Interessante notar que Habermas aponta um déficit analítico quanto a Horkheimer ao afirmar que seu modelo da teoria crítica nunca pensou nas relações jurídicas como essência e possibilidade para emancipação. Segundo Luiz Repa, (2008b, p. 165), não se trata de um traço apenas de Horkheimer, mas de toda tradição marxista que “sempre padeceu de uma falta de transparência sobre seus princípios normativos”, acarretando “consequências políticas graves” voltadas à instrumentalização dos direitos humanos e da democracia, por exemplo. Em realidade, a Teoria Crítica sempre tratou as relações jurídicas como a “superfície do contexto social”, contexto esse formado pelas relações materiais de produção e a distinção econômica das classes sociais (HORKHEIMER, 1980, p. 150). Esta é justamente a lacuna que Habermas parece buscar sanar através do seu modelo de pensamento crítico. Como visto, a teoria crítica em Habermas segue um modelo de reconstrução que pretende determinar as estruturas normativas sob as quais se desenvolve os sentidos sociais e simbólicos. A reconstrução, portanto, inserida na realidade permeada pelo capitalismo tardio, não pensará a emancipação como uma possibilidade advinda da “tendência interna autodestrutiva do capitalismo”; ela se tornará possível por meio de “estruturas normativas da modernidade que libertam potenciais de produção de formas de vida emancipadas” (REPA;

NOBRE, 2012, p. 19). A preocupação deste autor volta-se às questões normativas e normalizadoras da sociedade, que por vezes escapam, talvez propositalmente, da Teoria Crítica voltada à etapa inicial do modelo capitalista.

#### 4. Fundamentos da crítica habermasiana à filosofia da consciência

Além deste afastamento da filosofia da história de matriz marxista, Habermas também se afasta do paradigma filosófico da consciência e, portanto, do sujeito – pensado aqui solipsisticamente. Este aspecto já foi anteriormente destacado, apontando até mesmo para o modelo reconstrutivo habermasiano na obra de 1981, a pragmática formal como base da operacionalização do pensar, bem como alguns autores manuseados por Habermas e que pertencem a um momento de transição, como é o caso de Mead. Cabe, entretanto, destacar outro pensador fulcral para Habermas em sua atitude de virada paradigmática, ou seja, Heidegger. Conforme Pinzani, os primeiros escritos de Habermas, ao menos até 1957, como por exemplo sua tese de doutorado sobre Schelling – *O absoluto e a história* – estão assentados em grande medida na matriz heideggeriana de pensamento – com maior ênfase aquele de *Ser e tempo*. Já em seu doutoramento, Habermas sustenta que Schelling buscou, nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, fundar um novo paradigma que se desvincilhasse da filosofia do sujeito – ou da consciência, como pensada por Habermas (PINZANI, 2009, p. 32). De todo modo, Habermas reconhece que o empreendimento de Schelling falhou. Apenas em 1927 essa tentativa será retomada e colocada em novas bases – mais adequadas que aquelas manuseadas por Schelling, ainda na filosofia moderna e idealista alemã – a partir de *Ser e tempo* de Heidegger.

Com isso em mente, Habermas se aproxima de Heidegger tendo em vista a crítica que este realiza à filosofia da consciência (DUTRA, 2005, p. 73). Em realidade, o projeto heideggeriano, e nisso se insere *Ser e tempo*, critica uma tradição filosófica de pensamento, anterior mesmo ao paradigma moderno, ou seja, remontando ao clássico, por exemplo, Platão e Aristóteles. O que está em jogo é o esquecimento da questão de ser, isto é, da ontologia, pois, tratada inautenticamente, ou impropriamente, durante toda esta tradição que pode ser denominada de ôntico-metafísica (CABRAL, 2009, p. 31). O ser-aí heideggeriano dissolve a filosofia da consciência pelo fato de desconstruir a subjetividade transcendental. Ele o faz, pois, todo ser-aí é, de início e no mais das vezes, ser-com e, além disso, ser-no-mundo. O ser-aí é ser-no-mundo, não podendo ser apartado dele, formando-o e sendo por ele formado. É possível mesmo afirmar que o ser-no-mundo é uma constituição *a priori* do ser-aí (HEIDEGGER, 2014, p. 171). Além disso, o mundo se constitui de início e sempre, primeiramente, a partir da *práxis*, ou seja, há um momento pré-

temático e, num segundo momento, a tematização dos fenômenos que, de maneira geral, compõem o mundo (HEIDEGGER, 2014, p. 207).

Um ponto de desacordo fundamental é que Habermas compreende a formação do mundo da vida – como visto, transcendental – a partir da intersubjetividade mediada pela linguagem, pela comunicação e, em sua teoria da razão comunicativa, guiada para o entendimento. Ou seja, não é mais uma *práxis*, mas uma ação comunicativa intersubjetiva que se encontra como elemento formador do mundo da vida (DUTRA, 2005, p. 75). Com isso Habermas pretende sustentar que o Outro não me vem ao encontro de início e no mais das vezes a partir dos modos de ocupação, mas pela interação linguística intersubjetiva. Deste modo, apesar de Habermas concordar com boa parte da crítica e do modo como esta foi realizada à filosofia do sujeito, despindo a consciência de sua pureza e do mundo submetido a ela (DUTRA, 2005, p. 76), o autor buscará outro caminho que ressalte a intersubjetividade linguística. Para Delamar, ao menos na obra *Teoria do agir comunicativo*, o ser-no-mundo pode ser substituído pela pragmática formal – anteriormente abordada. Assim, “o mundo vivido é entendido agora em termos linguísticos e não em termos de consciência” (DUTRA, 2005, p. 78), ou em termos de *práxis*.

### Considerações finais

A análise levada à cabo foi capaz de apontar os aspectos centrais que caracterizam o modelo crítico habermasiano e os pontos de divergência e convergência tanto com autores da Teoria Crítica, como também da teoria tradicional que, como visto, é de suma importância para o método reconstrutivo aplicado por Habermas na obra de 1981 – que, neste estágio, possui o caráter “parasitário” peculiar. Foi possível também entrever o caminho através do qual Habermas pensa a possibilidade de realização do processo de emancipação: não mais pelas vias revolucionárias e sob um *background* teórico que se remete à filosofia da história inserida no materialismo histórico; mas, a partir da rejeição dos pressupostos teóricos que compõem tal filosofia da história marxista – que aponta para a história como desenvolvimento da luta de classes –, assim como uma virada linguística que afasta o paradigma da filosofia da consciência, entre outros aspectos acima mencionados, Habermas é capaz de reconhecer na ação comunicativa o ponto fulcral para a emancipação. Ainda, como foi possível brevemente vislumbrar a partir da obra *Direito e democracia*, tal emancipação perpassa o subsistema do direito enquanto uma prática processualista e deliberativa.

A primeira geração da Teoria Crítica ainda mantinha forte convicção na filosofia da história marxista. Isto é, de que as “forças produtivas eram capazes de desenvolver uma força capaz de detonar empiricamente” (HABERMAS, 2019b, p. 686) e, portanto, modificar o modelo social – como pensado

pelo próprio Marx e averiguado, na primeira seção, a partir do texto de Horkheimer sobre a Teoria Crítica e teoria tradicional. Entretanto, ao fim e ao cabo, os pesquisadores desta geração se depararam com o paradoxo de que as forças produtivas não tendiam, mais, à revolução, pelo contrário, havia uma tendência à submissão e integração ao regime capitalista de produção. Isso é o que Habermas denomina de “ironia da história”, podendo ser vislumbrada na crítica da ideologia de Adorno e Horkheimer que, de maneira geral, denunciam a perda de liberdade da cultura nas sociedades pós-liberais. Com isso, ela acabaria “sendo incorporada ao mecanismo do sistema econômico-administrativo, assumindo formas dessublimadas de cultura de massa” (HABERMAS, 2019b, p. 687). Neste sentido, tais autores desenvolvem apenas um diagnóstico de época negativo, pois, enredados nos pressupostos teóricos herdados da filosofia da consciência e da filosofia da história marxista.

Conforme Habermas, a Teoria Crítica não vislumbrava outro caminho possível à emancipação que não se assentasse sobre os pressupostos da filosofia da história. O diagnóstico de Horkheimer sobre as modificações do modelo capitalista não está incorreto, entretanto o autor não consegue identificar alternativas para o projeto de emancipação – por exemplo, não é capaz de reconhecer no direito, nos princípios normativos, no registro jurídico-político uma via para emancipação. A teoria da ação comunicativa oferece uma alternativa à filosofia da história de base marxista sobre a qual a teoria crítica estava assentada (HABERMAS, 2019b, p. 715). Habermas pensa a razão comunicativa como um plano analítico a-histórico, capaz de realizar a mediação entre a consciência dos indivíduos e os mecanismos de integração social<sup>13</sup>. Não obstante, a filosofia crítica habermasiana estabelece uma ruptura com a filosofia da consciência, e mesmo com a metafísica, que ainda está presente na primeira geração da Teoria Crítica. Com isso, Habermas busca desligar-se de um paradigma norteado pelo esquema sujeito/objeto e inaugurar, no interior do pensamento crítico, uma filosofia intersubjetiva, dialógica, comunicativa, que enaltece as relações entre os sujeitos. Deste modo, Habermas não rompe com a Teoria Crítica, mas realiza modificação que, para o autor, são fundamentais para pensar uma alternativa viável à emancipação.

---

<sup>13</sup> De acordo com o autor (2019b, p. 688): “Fazia falta um campo de objetos claramente delimitado, como é o caso da prática comunicativa cotidiana do mundo da vida, que conseguisse incorporar estruturas de racionalidade e permitisse identificar processos de reificação. As categorias fundamentais da Teoria Crítica confrontam a consciência dos indivíduos com os mecanismos de integração social, porém o fazem de modo direto, excluindo qualquer tipo de mediação. Já a teoria do agir comunicativo pode se assegurar do conteúdo racional de estruturas antropológicas profundas colocando-se *inicialmente* num plano de análise reconstrutivo, a-histórico. Ela descreve estruturas da atividade e do entendimento que podem ser inferidas do saber intuitivo dos membros competentes das sociedades modernas.”

## Referências

ALLEN, Amy; MENDIETA, Eduardo. **The Cambridge Habermas lexicon**. Nova York: Cambridge University Press. 2018.

CABRAL, Alexandre Marques. **Heidegger e a destruição da ética**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Mauad Editora. 2009.

DUTRA, Delamar José Volpato. **Razão e consenso em Habermas**: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. 2ª ed. Florianópolis: UFSC. 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes. 2019.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Martins Fontes. 2019b.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

\_\_\_\_\_. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. V. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997.

\_\_\_\_\_. **Direito e Democracia**: entre facticidade e validade. V. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1997b.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 1ª reim. Campinas: Ed. UNICAMP. 2014.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e Teoria crítica. In: **Textos escolhidos: os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural. 1980.

REPA, Luiz; NOBRE, Marcos. Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. P. 07-42. In: **Habermas e a reconstrução**: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. Campinas: Papirus, 2012.

\_\_\_\_\_. A reconstrução da história da teoria: observações sobre um procedimento da teoria da ação comunicativa. P. 43-60. In: **Habermas e a reconstrução**: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana. Campinas: Papirus. 2012b.

\_\_\_\_\_. Jürgen Habermas e o modelo reconstutivo da teoria crítica. P. 161-182. In: **Curso livre de Teoria Crítica**. Org. Marcos Nobre. Campinas: Papirus. 2008b.

NOBRE, Marcos. Introdução: modelos da Teoria Crítica. P. 07-20. In: **Curso livre de Teoria Crítica**. Org. Marcos Nobre. Campinas: Papirus. 2008.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed. 2009.

**Recebido em: 12/07/2022**

**Aceito em: 12/09/2022**