

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
PROGRAMA INTERINSTITUCIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA –  
DOUTORADO

**A TEORIA DA EMANCIPAÇÃO EM KARL MARX E JÜRGEN  
HABERMAS**

Matheus Maria Beltrame

MAIO  
2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
PROGRAMA INTERINSTITUCIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA –  
DOUTORADO

**A TEORIA DA EMANCIPAÇÃO EM KARL MARX E JÜRGEN  
HABERMAS**

Tese apresentada ao Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Filosofia – Doutorado – UFPB/UFPE/UFRN, área Filosofia Prática, como requisito parcial à obtenção do título de doutor, sob a orientação do Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevêdo.

MAIO  
2017

B453t Beltrame, Matheus Maria.

A teoria da emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas  
/ Matheus Maria Beltrame. - João Pessoa, 2017.

299 f.

Orientador: Edimilson Alves de Azevêdo.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

PROGRAMA INTEGRADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PIPF/UFPB-UFPE-UFRN

Coordenação UFPB

Ata da Sessão Pública de Defesa de Tese de Doutorado de MATHEUS MARIA BELTRAME, candidato ao Título de Doutor em Filosofia, realizada em 25 de maio de 2017.

Aos vinte e cinco dias do mês de maio de dois mil e dezessete, às dez horas, reuniram-se na sala 500 do CCHLA os membros da Banca Examinadora constituída para examinar o candidato ao grau de Doutor em Filosofia de MATHEUS MARIA BELTRAME. A Banca Examinadora foi composta pelos professores Doutores: EDMILSON ALVES DE AZEVEDO (UFPB - Presidente), ANTONIO RUFINO VIEIRA (UFPB - Examinador Interno), IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA (UFPB - Examinador Interno), JOSÉ TADEU BATISTA DE SOUZA (UNICAP - Examinador Externo ao Programa) e CARLOS NUNES GUIMARAES (UEPB - Examinador Externo à Instituição). Dando início aos trabalhos, o Prof. Dr. EDMILSON ALVES DE AZEVEDO na qualidade de presidente da banca, cumprimentou os presentes e comunicou aos mesmos a finalidade da reunião e passou à palavra a candidata para que se fizesse, oralmente, a exposição do trabalho de Tese intitulado. " **A teoria da emancipação em Karl Max e Jürgen Habermas.**" Concluída a apresentação, o candidato passou a ser arguido pela Banca Examinadora, que emitiu o parecer "**aprovado**". Após o candidato proceder às devidas correções exigidas pela Banca Examinadora no prazo máximo de 30 dias e depositar as cópias finais da Tese, deverá a Coordenação expedir uma declaração de conclusão do Programa e a Universidade Federal da Paraíba deverá expedir o respectivo diploma de Doutor em Filosofia, na forma da lei. E, para constar, Eu Paulo de Tarso Costa, lavrei a presente Ata, que vai assinada por mim e pelos demais membros da Banca Examinadora. João Pessoa, 25 de maio de 2017.

(Secretário)

Prof. Dr. Edmilson Alves De Azevedo

Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira

Prof. Dr. Iraquitán De Oliveira Caminha

Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza

Prof. Dr. Carlos Nunes Guimarães

*A João, Lourdes e Juciane.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais, João Beltrame e Lourdes Zamboni Maria Beltrame, pela dedicação, estímulo, compreensão e empenho que tiveram durante minha caminhada de estudos. A minha esposa Juciane por ter dividido esta caminhada comigo, sempre ao meu lado, me incentivando em todos os momentos. Aos meus irmãos, Jeovandro e Jaqueline, por seu companheirismo.

De forma especial agradeço ao professor e amigo Dr. Edmilson Alves de Azevêdo por ter me concedido a honra de receber sua orientação no curso de doutorado e pelas inúmeras oportunidades de aprendizagens disponibilizadas durante o curso. A primeira foi a do cuidado com a biblioteca e a necessidade de ir formando-a, neste sentido, ter tido acesso à biblioteca do professor e ao seu conhecimento sobre filosofia foi fundamental para o desenvolvimento da tese. A possibilidade de participação no Grupo Hermes, com as atividades de seminário de pesquisa, todas às sextas-feiras, desenvolvimento e compartilhamento de nosso trabalho e a participação na equipe editorial da Revista Problemata. Foram formas de trabalho que fizeram uma grande diferença em minha formação, principalmente, pela participação de forma leve, descontraída e prazerosa, características marcantes desta coletividade, foram ótimos momentos vividos. Estendo meus agradecimentos aos amigos participantes do Grupo Hermes.

Agradeço ao Programa Interinstitucional de Pós-Graduação em Filosofia UFPB/UFRN/UFPE.

Agradeço a CAPES pela concessão da bolsa de estudos patrocinando o desenvolvimento da tese.

## RESUMO

A tese *A teoria da emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas* objetiva compreender o desenvolvimento histórico conceitual da noção de emancipação. O surgimento deste conceito dá-se no universo do direito romano e mantêm-se com esta característica até o século XVIII, no movimento iluminista, quando receberá novas significações. O conceito de emancipação está presente no pensamento de Karl Marx e de Jürgen Habermas, a partir de categorias distintas, respectivamente, trabalho e interação, mas dentro de uma mesma noção de racionalidade iluminista. Nossa hipótese é que se estabelece uma relação de distinção entre os pensamentos concorrentes destes autores, mas que possibilitará a compreensão da teoria da emancipação de ambos, surgidas de influências do Iluminismo. Para responder a este problema percorremos quatro etapas: primeiro, abordamos o estado da arte do conceito de emancipação; segundo, investigamos a noção de emancipação humana em Marx; terceiro, analisamos a concepção emancipatória de Habermas e, quarto, abordamos uma crítica a noção habermasiana a partir da filosofia contemporânea.

**Palavras-chave:** Emancipação. Marx. Habermas. Trabalho. Interação.

## ABSTRACT

The thesis *The theory of emancipation in Karl Marx and Jürgen Habermas* aims to understand the conceptual historical development of emancipation's notion. The emergence of this concept occurs in the universe of Roman law and remain with this characteristic until the eighteenth century, in the Enlightenment movement, when it will receive new meanings. The emancipation's concept is present in the Karl Marx and Jürgen Habermas's thinking, from distinct categories, respectively, work and interaction, but within the same notion of Enlightenment rationality. Our hypothesis is that a relation of distinction between the competing thoughts of these authors is established, but that it will enable the understanding of the theory of the emancipation of both, arising from influences of the Enlightenment. To answer this problem we go through four stages: first, we approach the state of the art of emancipation's concept; Second, we investigate the notion of human emancipation in Marx; Third, we analyze the emancipatory conception of Habermas and fourth, we approach a critique of the habermasian notion from contemporary philosophy.

**Keywords:** Emancipation. Marx. Habermas. Work. Interaction.

## RÉSUMÉ

Le sujet de cette thèse comprendre dans '*La théorie de l'émancipation en Karl Marx et Jürgen Habermas*', vise à comprendre le développement historique et conceptuel de la notion d'émancipation. L'émergence du concept d'émancipation se produit dans l'univers du droit romain et de rester avec cette fonction jusqu'au XVIIIe siècle, le mouvement des Lumières, un temps que recevront de nouvelles significations. Le concept d'émancipation est présent dans la pensée de Karl Marx et Jürgen Habermas, de différentes catégories, respectivement, soit les catégories de travail et de l'interaction, cependant, dans la même notion de rationalité des Lumières. Notre hypothèse est qu'il ya une relation qui distingue la notion de émancipation entre les pensées concurrents de chaque auteur, et que, d'autre part, permettre la compréhension de la théorie de l'émancipation parmi les philosophes allemands, montrant en particulier l'influence des Lumières. Pour répondre à ce problème, nous choisissons quatre étapes: tout d'abord, nous avons abordé l'état d'art du concept de l'émancipation; en deuxième lieu, nous étudions la notion d'émancipation humaine chez Marx; ensuite, nous analysons la conception émancipatrice de Habermas; et finalement, nous traitons de la critique de la notion de Habermas sur la philosophie contemporaine.

**Mots-clés:** Emancipation. Marx. Habermas. Travail. Interaction.

## SUMÁRIO

|                                                                                   |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>                                                           | <b>11</b>  |
| <b>1. DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO CONCEITUAL DE EMANCIPAÇÃO .....</b>               | <b>16</b>  |
| 1.1 O problema da emancipação.....                                                | 16         |
| 1.2 O Iluminismo e o conceito de emancipação .....                                | 27         |
| 1.3 Metafísica, filosofia da história, antropologia filosófica e emancipação..... | 40         |
| 1.4 Karl Marx e Jürgen Habermas.....                                              | 56         |
| 1.5 Crítica ao humanismo e ao Iluminismo .....                                    | 59         |
| 1.6 Ciência e tecnologia .....                                                    | 76         |
| <b>2. A EMANCIPAÇÃO HUMANA EM KARL MARX .....</b>                                 | <b>88</b>  |
| 2.1 Natureza humana e trabalho .....                                              | 93         |
| 2.2 Desenvolvimento histórico-conceitual da emancipação humana em Marx .....      | 103        |
| 2.3 <i>Práxis</i> e técnica: relação com a emancipação .....                      | 144        |
| <b>3. A EMANCIPAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS .....</b>                                  | <b>162</b> |
| 3.1 Trabalho, interação e linguagem .....                                         | 162        |
| 3.2 Interesse e emancipação .....                                                 | 185        |
| 3.3 Reflexão .....                                                                | 202        |
| 3.4 Reconstrução .....                                                            | 206        |
| 3.5 Ciência e emancipação .....                                                   | 214        |
| <b>4. CRÍTICA A NOÇÃO DE EMANCIPAÇÃO EM HABERMAS .....</b>                        | <b>235</b> |
| 4.1 Racionalidade e emancipação.....                                              | 235        |
| 4.2 Críticas a concepção habermasiana de emancipação .....                        | 255        |
| <b>5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                               | <b>283</b> |
| <b>6. REFERÊNCIAS .....</b>                                                       | <b>293</b> |

## INTRODUÇÃO

A tese *A teoria da emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas* objetiva analisar as concepções emancipatórias desenvolvidas por estes pensadores na perspectiva do conceito de emancipação desenvolvido no universo de pensamento da filosofia da história e da filosofia prática. Em seu desenvolvimento histórico conceitual, é uma noção que tem sua origem no direito romano, se encontra presente na Idade Média e na Idade Moderna com esta característica jurídica e será ressignificada no século XVIII, no movimento iluminista.

No Iluminismo a emancipação torna-se à noção de autoemancipação. Destarte, entre as premissas naturais, a auto-habilitação individual ou coletiva e a normalização jurídica, ela vai adquirir uma nova qualidade histórica. Este conceito será interpretado, simultaneamente, em sentido normativo e autorreflexivo a partir da perspectiva da evolução histórica.

Immanuel Kant, que conhecia o significado do sistema jurídico romano, definiu o Iluminismo ou o Esclarecimento como fim de uma menoridade da qual os homens eram responsáveis. Neste sentido, entende-o como um estímulo para a realização da maioridade que vai além do ato jurídico unilateral concreto de emancipação. Karl Marx e Jürgen Habermas podem ser considerados herdeiros deste movimento, na medida em que partilham da concepção de possibilidade do livre desenvolvimento humano e da necessidade de criação das condições para a emancipação, elementos característicos do Iluminismo.

Em seu desenvolvimento histórico conceitual, esta noção converteu-se em um conceito de movimento sem eliminar por isso suas implicações jurídicas. Destarte, ela tornou-se denominador justificável para algumas reivindicações que perseguiram a eliminação da desigualdade política, econômica, jurídica e social. Esta expressão tornou-se, a partir do século XVIII, numa concepção que exige a eliminação do poder pessoal do ser humano sobre o ser humano e que poderia ser interpretada em sentido liberal, a favor do governo e das leis, em sentido democrático, a favor da soberania popular, ou em sentido socialista, a favor da

propriedade comum concebida como pressuposto para a eliminação do domínio econômico e social.

Sobre a noção de emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas, parte-se, na história do pensamento moderno, da relação entre trabalho e linguagem, relação estabelecida pelo jovem Hegel. Neste sentido, o exame desta ideia, a partir de duas categorias diversas – a de trabalho em Marx e a de interação em Habermas – justifica-se pelo fato que proporciona a compreensão de um esforço contínuo em refletir o desenvolvimento histórico conceitual desta noção. Em compreender a forma como Marx e Habermas desenvolvem suas teorias sobre ela e em reconstituir a compreensão histórica desta noção a partir destes preceitos.

Karl Marx, herdeiro do pensamento iluminista, buscou transformar o pensamento utópico numa ciência materialista mostrando que a emancipação humana poderia emergir quando os produtores diretos tivessem o controle do seu próprio destino, substituindo o domínio e a repressão por um reino da liberdade social, superando os estados de condicionamentos materiais.

Jürgen Habermas, em conformidade com o projeto iluminista, embora com certa angústia quanto à relação entre meios e fins e certo pessimismo no tocante à possibilidade de realizar tal projeto nas condições políticas e econômicas contemporâneas, defende a importância de uma racionalidade comunicativa. Esta racionalidade presente na modernidade, particularmente no Iluminismo, objetivava promover a emancipação do domínio e da autoridade, permitindo ao ser humano decidir, em sua capacidade comunicativa, as proposições – aceitáveis ou não – na dimensão da verdade no mundo, da justiça no mundo social e da veracidade no mundo subjetivo.

A tese investiga o desenvolvimento histórico conceitual da teoria emancipativa analisando as seguintes questões: como se dá o desenvolvimento histórico conceitual da noção de emancipação? Qual a teoria de emancipação humana proposta por Karl Marx? Qual a concepção de emancipação proposta por Jürgen Habermas? E quais são as críticas a teoria emancipativa em Habermas?

Neste sentido, a tese objetiva analisar de que modo os pensamentos de Karl Marx e de Jürgen Habermas distinguem-se, a partir de categorias distintas e, partindo destes conceitos, como se dá, finalmente, a teoria da emancipação em

ambos. Desta forma, busca-se: contextualizar as discussões sobre o problema da emancipação; destacar o desenvolvimento histórico conceitual da noção de emancipação; analisar a concepção de emancipação humana em Marx desenvolvendo sua concepção de trabalho e suas implicações na produção e reprodução social; examinar a concepção de emancipação em Habermas desenvolvendo sua concepção de dimensão técnica e de dimensão prática tendo em vista a sua noção de racionalidade e de comunicação; identificar alguns problemas e limites da concepção habermasiana de racionalidade e de emancipação.

O conceito de emancipação está presente tanto no pensamento de Marx quanto no de Habermas, e isto a partir de categorias distintas, respectivamente, trabalho e interação. Nossa hipótese é que se estabelece uma relação de distinção entre os pensamentos concorrentes destes autores, mas que possibilitará a compreensão da teoria da emancipação de ambos, surgidas a partir de influências do Iluminismo.

No capítulo I apresentamos o desenvolvimento histórico conceitual da noção e os elementos que compõem a problemática fundamentando este conceito. Trata-se de um estado da arte que contextualiza a problemática da emancipação a partir das teorias que a constituem. Neste sentido, identificamos aspectos do humanismo e do movimento iluminista, que influenciam no desenvolvimento do conceito de emancipação, e também algumas críticas, estabelecendo um contraponto a estas teorias. Abordamos também elementos da filosofia da história, da antropologia filosófica, da metafísica e das ciências e tecnologia que estão presentes e fundamentam as discussões em torno deste conceito. Neste cenário identificamos o problema da emancipação em Marx e em Habermas.

A teoria da emancipação em Marx é o objeto de análise do capítulo II e vincula-se à concepção de natureza humana, na qual a ideia de homem é dada pelas categorias de trabalho, de ser histórico e de ser social. O homem é um ser histórico e social que emancipa-se da natureza estabelecendo uma segunda natureza a partir destes elementos. O problema, na perspectiva marxista, é que esta segunda natureza humana encontra-se numa sociedade histórica cuja forma de existência é uma condição de exploração, de dominação, de opressão e de

alienação, uma condição de não emancipação. A finalidade, neste sentido, é emancipar-se destas condições atingindo uma possibilidade de livre desenvolvimento humano: este é o elemento que dá unidade ao pensamento marxista. Para compreender a teoria da emancipação humana em Marx analisamos algumas de suas principais obras: *Anais Franco-Alemães*, *Manuscritos econômico-filosóficos*, *A ideologia alemã*, *Manifesto do partido comunista*, *Grundrisse* e a *Crítica ao programa de Gotha*.

No capítulo III examinamos a teoria da emancipação em Habermas, a qual vincula-se à concepção de natureza humana – a ideia de homem fundamenta-se na racionalidade e na comunicação, esta última como interação e linguagem. Na ontologia habermasiana o homem é comunicação e a linguagem é a centralidade da natureza humana, há uma atenuação da ideia de essência humana. A partir desta relação – razão e comunicação, interação e linguagem – a emancipação vincula-se ao interesse de liberação e ao interesse do conhecimento. As noções de interesse e de conhecimento são importantes, pois a autorreflexão – reflexão – relaciona-se com a emancipação e o conceito de interesse é o mediador. A teoria de Habermas segue a filosofia kantiana, no entanto, com uma nova ordem de categorias, na qual os interesses do conhecimento, interesses técnico, prático e emancipativo, constituem às condições de possibilidade da experiência em geral da espécie humana que, em sua antropogênese e em sua formação, relacionam-se com a natureza e com a sociedade através do trabalho, da linguagem e da dominação. Neste sentido, a ação instrumental e a ação comunicativa, dimensão técnica e dimensão prática, constituem as esferas a partir das quais a espécie humana constrói sua identidade pessoal, social e histórica.

Em sua compreensão de emancipação Habermas vai atenuar a ideia de conflito, não utilizando a noção de alienação em contraposição à esta. O conflito existe, mas ele é caracterizado como a impossibilidade plena de comunicação, como comunicação restrita e restringida, e, neste caso, o interesse emancipativo é constrangido. A questão torna-se simbólica dado que a ideia de comunicação e a ideia de emancipação correspondem à possibilidade de comunicação livre. A interpretação habermasiana de Marx manifesta a possibilidade de uma teoria materialista do conhecimento na qual a autoconstituição da espécie humana se

apresenta tanto na atividade produtiva quanto na atividade revolucionária, categorias sobre as quais é preciso aplicar o conceito hegeliano da dialética da eticidade, segundo o qual, o processo de formação da espécie é explicitado, ao mesmo tempo, como um processo de reflexão. A psicanálise é apresentada, neste período do pensamento de Habermas, como exemplo tangível de um saber que recorre metodicamente a autorreflexão. Para analisar esta teoria em Habermas, partimos da obra *Conhecimento e interesse* estendendo-nos as obras *Teoria e práxis* e *Técnica e ciência como “ideologia”*.

Finalmente, no capítulo IV, abordamos as temáticas relativas aos conceitos de emancipação e de racionalidade identificando alguns desdobramentos destes conceitos e alguns limites e críticas interpostos ao pensamento habermasiano. Tratamos de alguns desdobramentos do conceito de emancipação, da contextualização da noção de racionalidade na cultura ocidental e identificamos algumas críticas ao pensamento habermasiano, em relação a sua concepção de emancipação fundada na ideia de uma racionalidade comunicativa, de uma comunicação pura, livre de dominação.

# 1. DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO CONCEITUAL DE EMANCIPAÇÃO

## 1.1 O problema da emancipação

A noção de emancipação, em seu desenvolvimento histórico conceitual, origina-se no direito romano, no entanto, iniciamos a contextualização do estado da arte desta questão pela Grécia. Destarte, em Homero, na obra *Odisseia*<sup>1</sup>, no canto XVII, 320 e seguintes, expõe a seguinte situação, “Pois os servos, quando os amos não lhes dão ordens, / não querem fazer o trabalho como deve ser: / Zeus que vê ao longe retira do homem metade do seu valor / quando chega para ele o dia de sua escravização” (HOMERO, 2011, p. 414). Estas são palavras do pastor Eumeu a Ulisses. São termos que descrevem uma situação que tem caracterizado a história e as relações humanas sob formas diversas, desde as relações entre escravos e senhores, entre servos e senhores e entre operários e burgueses. Expressam uma relação de dominação e de não emancipação, o fato de que o ser humano, seja escravo, servo ou operário, é meio homem quando dependente do poder, ou que o ser humano submetido a outro ser humano se converte em meio homem, diminuindo a sua dignidade.

Nestas relações de submissão as afirmações quantitativas vacilam, no entanto, não devem ser compreendidas apenas em sentido metafórico. Por exemplo, as compensações econômicas, no antigo direito germano anglo-saxão (*Wergeld*) da alta Idade Média, eram quantificadas de acordo com o sexo e o grau de liberdade do indivíduo, neste sentido, o servo poderia reclamar só um terço ou a metade do que poderia reclamar um senhor livre. Já em 1787, quando não foi incluído a liberdade aos escravos na Constituição americana, os votos das três quintas partes dos escravos se somaram aos dos seus senhores. Quando na

---

<sup>1</sup> HOMERO. *Odisseia*. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras. 2011.

Prússia se eliminou o trabalho obrigatório e a escravidão, a escola liberal tinha a teoria que o rendimento laboral se elevaria de dois terços a um. Na Inglaterra, John Locke, no *II Tratado sobre o governo*<sup>2</sup>, defendia a apropriação privada como sendo natural e racional. Considerava a propensão para acumular além dos limites de consumo e de economia como sendo racional e natural, pois, com a introdução do uso do dinheiro, na fase em que todas as terras já foram ocupadas e divididas, alguns homens passaram a viver sem ter a propriedade da terra, e disso resultou uma diferenciação entre indivíduos proprietários e não proprietários no Estado de natureza. E, aqueles que ficaram sem propriedades não poderiam ser considerados plenamente racionais, pois não perceberam a forma desta racionalidade. A teoria da mais-valia, segundo a qual o explorador capitalista se apropria de parte do tempo de trabalho e do produto deste tempo do operário, ou ainda, a diferença salarial que persiste entre gêneros podem ser incluídas nesta lista de afirmações quantitativas (KOSELLECK, 2012).

No *II Tratado sobre o governo* temos a seguinte afirmação de Locke em relação à escravidão:

Quando alguém, por sua própria culpa, perdeu o direito à própria vida, por algum ato que mereça a morte, aquele para quem ele perdeu esse direito pode (quando o tiver em seu poder) demorar-se em tomá-la e fazer uso dessa pessoa para seu próprio serviço, sem lhe infligir com isso injúria alguma. Pois sempre que julgar que o sofrimento de sua escravidão superam o valor de sua vida, estará em poder dessa pessoa, resistindo à vontade de seu senhor, atrair para si a morte desejada. Tal é a perfeita condição de escravidão, que nada é senão *o estado de guerra continuado entre um conquistador legítimo e um cativo*, pois uma vez que se celebre entre eles um *pacto*, fazendo um acordo de poder limitado por um lado e obediência pelo outro, cessam o estado de guerra e a escravidão enquanto durar o pacto (LOCKE, 2005, p. 403–404).

Em Aristóteles, na obra *Ética a Nicômaco*<sup>3</sup>, no livro X, temos a seguinte afirmação “qualquer um é capaz de fruir dos prazeres do corpo, tanto um escravo quanto um ser humano mais nobre; ninguém, entretanto, atribui a um escravo qualquer parcela de felicidade, tanto quanto uma vida que lhe seja própria”

---

<sup>2</sup> LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. 2ª Ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

<sup>3</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3ª Ed. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro. 2009a.

(ARISTÓTELES, 2009a, p. 306 / ARISTÓTELES, *Ética a Nocômaco*, livro X, 1177a, 6 – 8). E na *Política*, afirma o seguinte em relação à escravidão natural:

Há na espécie humana indivíduos tão inferiores a outros como o corpo o é em relação à alma, ou a fera ao homem; são os homens nos quais o emprego da força física é o melhor que deles se obtém. Partindo dos nossos princípios, tais indivíduos são destinados, por natureza, à escravidão; porque, para eles, nada é mais fácil do que obedecer. Tal é o escravo por instinto: pode pertencer a outrem (também lhe pertence ele de fato), e não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago; não possui a plenitude da razão. Os outros animais dela desprovidos seguem as impressões exteriores (ARISTÓTELES, 2009b, p. 20 / ARISTÓTELES, *Política*, livro I, 1245b, 17 – 25)

Estas situações revelam que, se o servo vale metade, dois terços ou três quintos de um homem, ou se um homem é naturalmente escravo ou se um escravo vale enquanto um instrumento de trabalho, ou se o trabalho feminino equivale a setenta por cento do trabalho masculino, a condição humana é negada. O ser humano passa a ser visto como coisa e o diagnóstico estrutural é o mesmo, com independência das mudanças históricas, o ser humano dominado por outro ser humano não vale como um ser humano completo. Esta equação é válida independentemente se o fato referido é considerado como necessário e positivo ou como arbitrário e negativo (KOSELLECK, 2012).

Independentemente das formas de governo existentes na história, a legalidade destas relações de dominação nunca foram discutidas em seus fundamentos até entrarmos no século XVIII. Temos uma aceitação ampla destas relações de dominação e as relações entre senhores e servos, junto com a escala de suas variações, poucas vezes foram incorporadas na teoria sem modificações. O estoicismo e o cristianismo possibilitaram, mediante suas doutrinas acerca da liberdade interior, o reconhecimento dos escravos, dos servos e dos seres humanos dependentes em qualquer sentido. Para o estoicismo todos os seres humanos possuem liberdade igualmente. Para o cristianismo a liberdade se concebe através da fé. Este reconhecimento pôde influenciar de variadas formas, mas não significou grandes mudanças sociais, e “jamais uma doutrina teológica ou moral relativa à liberdade interior questionou como instituição a ausência de liberdade, a instituição

da servidão, da vassalagem ou da escravidão, cuja mais terrível expansão ocorreu na Idade Média” (KOSELLECK, 2012, p. 114)<sup>4</sup>.

O humanismo enquanto movimento filosófico que toma como fundamento a natureza humana, os limites e interesses humanos e representa um reconhecimento do valor humano em sua completude e foi importante para o desenvolvimento conceitual de emancipação. Este movimento, em seu significado histórico, tem uma íntima relação com o Renascimento, e é o fruto do esforço em reconhecer o valor do ser humano em sua totalidade, compreendendo-o em seu mundo histórico e natural. As bases fundamentais deste movimento em sua acepção histórica são: o reconhecimento da totalidade do homem como ser formado de alma e corpo e destinado a viver no mundo e a dominá-lo, nesse sentido, reivindica para o homem o valor do prazer, afirma a importância do estudo da medicina, da ética e das leis, nega a superioridade da vida contemplativa sobre a vida ativa, exalta a dignidade e a liberdade do homem. O reconhecimento da historicidade do homem, de seus vínculos com o passado, buscando uní-lo e distingui-lo do passado. O reconhecimento do valor humano a partir das letras clássicas. E o reconhecimento da naturalidade do homem, do fato de ser um ser natural, para o qual o conhecimento da natureza é um elemento indispensável de vida e de sucesso (ABBAGNANO, 2012).

Origina-se na Grécia e é uma realidade espaço-temporal, assim, nos textos clássicos podemos encontrar elementos que constituem a noção de dignidade e de liberdade do homem, exigindo a realização de direitos fundamentais e das condições corporais, intelectuais e emocionais dos indivíduos. Existe uma relação entre a noção de humanismo e a leitura de seus textos, começando pelos gregos e pelos romanos. Peter Sloterdijk na obra *Regras para o parque humano* afirma que “o que desde os dias de Cícero se chama *humanitas* faz parte, no sentido mais amplo e no mais estrito, das consequências da alfabetização” (SLOTERDIJK, 2000, p. 7). No sentido de que a comunicação escrita definiria a natureza e a função do humanismo, sendo os gêneros literários e filosóficos recepcionados na história de uma era a outra, dos gregos aos romanos, e assim sucessivamente. Desta forma pressupondo um modelo de sociedade literária. E, no decorrer do tempo, em seu

---

<sup>4</sup> Todas as citações referentes a KOSELLECK, 2012 são traduções nossa.

desenvolvimento histórico conceitual, se caracterizou como uma visão de mundo e de sistemas éticos cujas principais características são: a aceitação do humano como valor fundamental, a defesa da igualdade de todos os seres humanos, a afirmação da liberdade humana, o reconhecimento e a valorização da diversidade humana, a defesa da dignidade humana através de um pensamento emancipador, o repúdio de todas as formas de violência e o desenvolvimento de uma consciência histórica de verdade (BOMBASSARO, 2003).

Na segunda metade do século XIV, nasceu na Itália<sup>5</sup> o humanismo cívico enquanto movimento filosófico, literário e político que difundiu-se pela Europa estando na origem da cultura moderna influenciando também a compreensão da situação humana. Neste movimento, autores como Caluccio Salutati, Leon Batista Alberto, Lorenzo Valla e outros, elaboraram grandes discursos sobre liberdade, república, governo e leis, discursos sobre a vida ativa versus a vida contemplativa, numa proposição de mudança do modo do ser humano enfrentar a vida, da heteronomia para a autonomia.

De forma geral, também pode ser entendido a partir de tendências filosóficas que consideram as possibilidades e as limitações do homem redimensionando os problemas filosóficos, seja via teorias que têm no ser humano o centro da realidade e do saber, ou via teorias que buscam defender a dignidade humana diante das forças que a ameaçam. Giovanni Pico Della Mirandola em *O discurso sobre a dignidade do homem*<sup>6</sup>, escrita em 1487, obra marcante no movimento humanista e na filosofia do Renascimento, expressa uma imagem nova do homem e do mundo no contexto da história da filosofia. O homem é uma natureza multiforme e cambiante, cuja essência livre e criadora de si mesmo corresponde a sua substancialidade como criatura de Deus por excelência. É livre, capaz de decidir seu destino e cumprir sua natureza. É um ser entre dois mundos, celeste e terrestre, e dois tempos, finitude e eternidade. É um ser dotado de corpo, de sensibilidade e

---

<sup>5</sup> Inicia com Francesco Petrarca (1304-1374) na Itália e se dissemina pela Europa. Destacamos os seguintes autores em seus países: Itália, Leonardo Bruni (1374-1444), Lorenzo Valla (1407-1457), Leon Batista Alberti (1404-1472), Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494). França: Michel Montaigne (1533-1592). Alemanha: Rodolfo Agrícola (1442-1485).

<sup>6</sup> PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. 6ª Ed. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70. 2011.

de razão, descrito como a mais perfeita criatura de Deus, portador de uma natureza indefinida e que deve ser concretizada de acordo com sua essência. A natureza humana, a animal e a divina coexistem no homem, microcosmos de toda a realidade, para o qual Deus teria lhe dito:

Ó Adão, não te demos nem um lugar determinado, nem um aspecto que lhe seja próprio, nem tarefa alguma específica, a fim de que obtenhas e possuas aquele aspecto, aquela tarefa que tu seguramente desejares, tudo segundo o teu parecer e a tua decisão. A natureza bem definida dos outros seres é refreada por leis por nós prescritas. Tu, pelo contrário não constringido por nenhuma limitação, determiná-la-ás para ti, segundo teu arbítrio, a cujo poder te entreguei. Coloquei-te no meio do mundo para que daí possas olhar melhor tudo o que há no mundo. Não te fizemos celeste nem terrestre, nem mortal nem imortal, a fim de que tu, árbitro e soberano de ti mesmo, te plasmasses e te informasses, na forma que tivesses seguramente escolhido. Poderás degenerar até aos seres que são as bestas, poderás regenerar-te até as realidades que são divinas, por decisão do teu ânimo (PICO DELLA MIRANDOLA, 2011, p. 57).

Ser ontologicamente de natureza indeterminável e indefinida, diferenciando-se tanto do mundo natural quanto do divino e, também, ser artífice de si mesmo, estas são as características do ser humano cunhadas por este autor. Há também uma afirmação da razão e do seu poder indagador na medida em que envolvem uma possibilidade de compreender, sendo o filósofo o ser privilegiado por ter como atributo o discernir com reta razão e a filosofia caracterizada como um discurso desta mesma razão. E é por via desta capacidade racional que o homem toma consciência de sua dimensão como ser livre.

A tematização do antropocentrismo em Pico Della Mirandola origina-se, especialmente, da consideração e da constatação da liberdade humana desdobrada para a ação ética, portanto, com alcance prático, mas articulando um nível ontológico. Desta forma, temos a tese de que o homem, um ser de natureza indefinida, possibilidade de ser tudo, está condenado a escolher, condenado à liberdade, por parte de Deus.

Do fato de o homem se constituir como um ser de natureza indefinida não significa uma pobreza em sua definição. Esta tensão ontológica funciona como um pré-reflexivo ou um pré-categorial que deve ser determinado a partir da ação. Ele possui o poder de se autodeterminar e, deste modo, coloca-se acima do mundo físico-biológico. A autodeterminação permite que ele eleve-se até Deus e que se apresente, na relação com as outras partes do mundo, como dinamizador destas

relações. Assim, possibilita-se a constatação, posterior na história da filosofia, de que a dignidade humana não pode ser separada do princípio de que ela governa os elementos e controla a natureza. Esta será uma característica da modernidade e uma das razões do papel que a ciência experimental e a tecnologia passarão a ocupar na vida humana, marca de uma nova ciência e de uma nova tecnologia.

Nesta obra, também se faz uma discussão sobre a matemática, a magia e a cabala<sup>7</sup>, prolongando a questão da dignidade humana. Afirma-se que elas identificam-se com o conhecimento da natureza. Inscrevem-se na dignidade do universo, dominando o seu poder, colocando-se ao seu serviço e desvendando-a. Em certa medida, indicam uma nova ciência e uma nova tecnologia que irá desenvolver-se na modernidade e na contemporaneidade. Esta compreensão da ação humana no seu enquadramento histórico permite que o homem passe a se considerar criador de sua própria vida, usufruindo da natureza. Desta perspectiva surgem novos conhecimentos, neste período histórico principalmente os matemáticos e na sequência os conhecimentos físicos e das ciências experimentais, e novas práticas que levaram a instauração da ciência moderna. Esta valorização conduziu à glorificação e ao elogio do homem como criador das artes e das ciências, e isto se dá através da noção de homem como o grande milagre da natureza.

A obra *Discurso sobre a servidão voluntária*<sup>8</sup>, escrita por Étienne De La Boétie, em 1547, inserida no universo do humanismo francês<sup>9</sup>, possui importância neste contexto de liberação e de compreensão da condição humana. La Boétie foi o pensador que, partindo da voluntariedade de toda servidão buscou mostrar que esta poderia ser eliminada mediante a livre vontade, “é o povo que se submete, que corta a própria garganta, que, tendo a escolha, ou de ser servo, ou de ser livre,

---

<sup>7</sup> “Escrevem não só doutores hebreus mas, entre os nossos, também Esdras, Hilário e Orígenes, que Moisés recebeu no monte não só a lei que depois deixou aos descendentes em cinco livros, mas também uma secreta e verdadeira interpretação dela. A Moisés Deus ordenou que divulgasse a lei, mas que não escrevesse a interpretação da lei nem a divulgasse, mas que a revelasse só a Jesus Nave e este, por sua vez, aos seguintes sumos sacerdotes, sob o sagrado sigilo do absoluto silêncio” (PICO DELLA MIRANDOLA, 2011, p. 107).

“Tendo desse modo sido revelada, por mandamento de Deus, a verdadeira interpretação da lei dada a Moisés por Deus, deu-se-lhe o nome de Cabala” (PICO DELLA MIRANDOLA, 2011, p. 109).

<sup>8</sup> LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso sobre a servidão voluntária**. 2<sup>a</sup> Ed. Trad. J. Cretella Jr; Agnes Cretella. São Paulo: Revista do Tribunais. 2009.

<sup>9</sup> Étienne De La Boétie (1530-1563) é um dos grandes nomes do humanismo francês, muito próximo de Michel Montaigne, ambos tinham uma grande amizade e uma admiração recíproca.

abandona a liberdade e fica sob o jugo” (LA BOÉTIE, 2009, p. 98). Mas, no entanto, a servidão é contra a natureza, pois os homens, naturalmente iguais, não se encontram destinados a oprimirem-se mutuamente. Isto se dá porque a força nunca está do lado daquele que domina, mas está sempre do lado dos oprimidos, “e se não lhes entregar nada, se não se lhes obedecer, sem combater, sem agredir, tornam-se nus e desfeitos, e não são mais nada, como a raiz que está sem vontade e sem alimento, o ramo se torna seco e morto” (LA BOÉTIE, 2009, p. 99). Mesmo que o tirano estivesse bem armado, bastaria lhe negar obediência, não consentir para assim desarmá-lo.

Questiona o fato de os seres humanos não terem optado pela desobediência, “na verdade, meu amigo, é coisa bem estranha ver milhões e milhões de homens servirem miseravelmente, com o pescoço sob o jugo, não mais pressionados por nenhuma grande força” (LA BOÉTIE, 2009, p. 14). Esta não escolha da desobediência decorre do fato de que os homens são afastados da desobediência pelos costumes, que acabam dando a aparência de naturalidade a tal condição. Indica outros mecanismos que garantem esta passividade, tais como, insígnias de poder, favores, intimidação pelo prestígio e a difusão do poder em todos os escalões. Este último mecanismo representa o mais eficaz, pois trata da hierarquia, uma necessidade ímpar para o poder, que se fortalece ao se disseminar.

Nesta condição de servidão voluntária defende uma escolha pelos seres humanos que se encontram na condição de servidão, via uma análise sobre o poder, o autor sustenta que esta condição pode ser eliminada pela livre vontade:

De tantas indignidades, que as próprias feras não as sofreriam, podeis livrar-vos, se tentardes, mas, para livrar-vos, é preciso querer fazê-lo. Sede resolutos para não servir mais, e ei-vos livres, não quero que o empurreis ou o abaleis, mas apenas que não o sustenteis mais e vereis como um grande colosso, ao qual se derrubou a base, pelo peso, por si mesmo, se funde embaixo e se quebra (LA BOÉTIE, 2009, p. 100).

Elementos da concepção humanista e obras como as de Pico Della Mirandola e de La Boétie nos levam a outro tipo de argumentação em relação à situação humana e as condições de dominação. Trata-se da teoria da inversão, segundo a qual, da condição de servidão pode se inferir um poder fundamentado. Pode ser como no caso de Diógenes, o cínico, para quem a liberação é uma obra individual que depende do uso voluntário da razão, e, a partir disto, estabelece que

são os senhores que dependem dos escravos, os quais seriam seus verdadeiros senhores. Ou pode ser como no caso do sacerdócio, ao serem servos de Deus, reclamem o poder supremo neste mundo ou tentem controlá-lo de forma indireta. Ou ainda, pode ser como em Diderot ou em Hegel, que no transcurso do tempo o autêntico poder cresça nos servos, pois mediante seu trabalho e sua reflexão, os servos tornam os senhores dependentes e lhes arrebatam suas funções; neste sentido se força um reconhecimento mútuo e, depois, se faz concebível a dissolução de toda dependência pessoal vinculada à determinação da função social. As teorias da inversão, via uma análise das relações de poder, mostram um deslocamento da fundamentação do poder, este não mais se encontra com o dominador, mas sim, encontra-se com o dominado. Entretanto, da perspectiva da emancipação, será somente a partir do movimento iluminista que surgirá a noção de emancipação enquanto exigência de eliminação total do domínio do ser humano sobre o ser humano (KOSELLECK, 2012).

A partir do Iluminismo, o privilégio de exercer o poder sobre os homens, anteriormente limitado exclusivamente aos cidadãos livres ou aos senhores, se converte na noção de que: o poder só pode ser o poder das pessoas devidamente aptas sobre si mesmas. De uma afirmação acerca do poder sobre si mesmo, que anteriormente só poderia ser interpretada a partir da filosofia moral, se passa a um postulado político segundo o qual a liberdade interior só pode existir se também se faz efetiva exteriormente (KOSELLECK, 2012).

A novidade desta posição consiste em não possuir dúvida alguma sobre a emancipação. Se formula a questão da liberação completa e definitiva dos seres humanos do domínio de outros seres humanos. Esta noção desenvolve-se, ao longo do século XVIII, a partir da fundamentação jusnaturalista até a expectativa de um futuro histórico. A transformação do domínio pessoal numa administração racional pôde mostrar-se socialmente. A emancipação que se espera desta transformação, a esperada liberação dos seres humanos da dominação de outros seres humanos, sua tentativa de realização histórica e a superação da alienação, nunca aconteceu no passado em lugar algum. Este tema, a partir do século XVIII, se converteu de uma história europeia em uma noção da história universal (KOSELLECK, 2012).

O termo *Emancipatio* designava na República romana o ato jurídico mediante o qual o pai de família podia liberar seu filho do poder familiar. Diante deste ato, o filho separava-se completamente da família passando, segundo o direito civil, a ser livre. O filho não emancipado possuía o direito de cidadania, de comercializar, de contrair matrimônio, mas não detinha o direito de dispor livremente sobre a propriedade. Na República romana não existia o direito de liberar-se do direito do pai de família. Esta liberação foi-se facilitando ao longo do último período da República romana e durante o Império mediante atos administrativos que favoreciam a formação de uma família própria (KOSELLECK, 2012).

Na Idade Média este termo técnico foi utilizado no âmbito do direito consuetudinário germânico. O direito germânico permitia obter a independência jurídico-civil ao chegar à idade adulta, que se adquiria mediante matrimônio, mediante independência econômica, ou mediante a posse de cargos e de dignidades. Neste momento a expressão perdeu o significado próprio do âmbito jurídico romano, que consistia num ato unilateral do pai de família, e passou a ser utilizado em geral para designar a maioridade ou a maturidade, que se chegava, de forma natural, aos vinte e cinco anos de idade. O uso linguístico do termo se tornou flexível. Assim, por exemplo, só a liberação concedida antecipadamente foi descrita como emancipação. Aproximadamente em torno do início do século XVIII, o estado de independência assim obtido também podia ser descrito como emancipação. Desta forma, a interpretação jurídica romana perdeu seu monopólio conceitual. Já se incorporava as proposições das teorias jusnaturalistas anteriores ao Iluminismo, que a emancipação, e com ela a capacidade legal, se alcançava de forma natural uma vez chegada a maioridade. Desde então a relação entre as condições naturais e a aquisição da capacidade legal seria inerente à expressão emancipação (KOSELLECK, 2012).

No entanto, as diferenças jurídicas e de direitos realmente existentes, as dependências feudais e os privilégios sociais que implicavam e que se estendiam ao conjunto da constituição política, econômica e social, não foram afetadas por nenhuma noção de emancipação até o início do século XVIII. Toda emancipação, tanto se se realizava unilateralmente, quanto se se produzia mediante um processo

natural, pressupõe dominação. Não é por acaso que na Baixa Idade Média, no âmbito linguístico germânico, o termo servo (*Knecht*) que inicialmente se referia ao jovem em termos biológicos, que com o passar do tempo adquiria maioridade e com ela a possibilidade de contrair matrimônio, perdesse seu significado natural. No sistema feudal era possível ser servo a vida toda, não existia termo legal que indicasse uma liberação geral do poder. Este foi, precisamente, o significado que adquiriu no final do século XVIII o termo emancipação e, sem dúvida, não foi a linguagem jurídica, mas o uso psicológico, social, político e filosófico da palavra os que provocaram a transformação decisiva de seu significado. A ampliação do significado de emancipação, que possuía em definitivo um potencial revolucionário, desde as limitadas relações e formas de comportamentos contempladas no direito civil às relações humanas em geral, não se levou a fim através do uso substantivo de emancipação, utilizado no direito civil, mas este princípio se produziu mediante o uso verbal e adverbial desta expressão, num processo que se pode observar a partir da perspectiva da história da linguagem e da história da sociedade (KOSELLECK, 2012).

Em latim o uso do verbo *Emancipare* era transitivo e podia significar vender e alienar. Segundo Koselleck, com o uso nas línguas vernáculas da Europa ocidental em substantivo e em verbo – na Itália e na França no século XIV e na Inglaterra e na Alemanha no século XVII – surgiu a forma de uso reflexiva que, partindo do sentido existente no direito consuetudinário relativo à maioridade, terminou por indicar uma auto-habilitação, algo que precisamente excluía a linguagem jurídica. Que alguém pudesse emancipar-se a si mesmo era impensável na tradição do direito romano (KOSELLECK, 2012).

Pode-se formular a hipótese de que a aparição do uso verbal reflexivo, emancipar-se, foi indicador de uma profunda transformação de mentalidade que posteriormente se acelerou. No início, o uso da palavra era próprio dos intelectuais, dos poetas e dos filósofos que tentavam liberar-se de toda norma e dependência; posteriormente o novo ativismo da palavra passou a se referir cada vez mais a grupos, às instituições e a povos inteiros. Assim, René D'Anjou (1409-1480) em 1455, escreveu sobre o coração emancipado que se desliga dos votos religiosos. François Rabelais (1494-1553) descreveu pessoas que se haviam emancipado de

Deus e da razão para seguir suas paixões perversas, mas também utilizou um sentido positivo quando afirmou que havia de emancipar-se da servidão da ignorância. Para Michel de Montaigne (1533-1592), a diferença se fundamentava no fato dos homens se emanciparem das regras da natureza para poderem seguir a liberdade de sua imaginação. Estas formas de usos interpretáveis num sentido antropológico e psicológico dirigem-se contra a igreja, a tecnologia, a tradição e a autoridade. Também tiveram rápida repercussão no âmbito político. A excessiva emancipação do Terceiro Estado, por exemplo, o fato de liberar-se de toda sujeição, foi interpretado, em 1595, como uma das causas da guerra civil na França, isto duzentos anos antes da Revolução Francesa. Ao uso reflexivo da palavra *liber* era inerente um sentido antiestamental. Em alemão, segundo Koselleck, os administradores do léxico registraram em geral este fato linguístico negativamente, como rejeição de toda obediência ou o permitir-se liberdades inapropriadas, o que confirma o componente antiestamental (KOSELLECK, 2012).

Para Koselleck, foi na Inglaterra o lugar onde, com maior amplitude e rapidez, se estendeu a associação positiva da autoliberação. Francis Bacon considerava que a natureza humana encontrava-se preparada para emancipar-se e se converter em conhecimento por si mesma. Jeremy Bentham, afirmava que os governos surgiam emancipando-se de governos previamente existentes. Nestes casos, a declaração da maioria se vê superada pela passagem a autoemancipação. De certo modo, na Idade Moderna, o sentido jurídico romano se transformou em seu contrário, apesar de seu resultado. Ser livre se expressa tanto com o uso transitivo da palavra quanto com o intransitivo (KOSELLECK, 2012).

## **1.2 O Iluminismo e o conceito de emancipação**

O movimento iluminista é fruto da reunião de diversos atores em torno de um esforço intelectual na perspectiva de desenvolver as artes, as leis, a moral e as ciências. Este importante movimento tinha como objetivo utilizar os novos conhecimentos criados para enriquecer a vida dos seres humanos e para propiciar a emancipação. Através do aumento do conhecimento científico da natureza, buscava-se liberar os seres humanos da miséria e da escassez. Através do

desenvolvimento da racionalidade, do pensamento e das formas de organização em sociedade, buscava-se a emancipação das irracionalidades dos mitos, das religiões, das superstições, dos diferentes arbítrios de poder e do lado sombrio da própria natureza humana. O objetivo era desvelar as qualidades eternas, imutáveis e universais de toda a humanidade.

Para Ernest Cassirer, na obra *A filosofia do Iluminismo*<sup>10</sup>, uma história das ideias desta época é dominada pela visão da natureza, da sociedade e da arte, por um pequeno número de grandes ideias fundamentais que nos são propostas numa síntese coerente e segundo uma articulação rigorosa. O Iluminismo foi o primeiro movimento a descobrir e a afirmar a doutrina da razão impondo-a em todos os domínios da vida do espírito. Neste sentido, toda volta ao passado constitui um ato de conscientização e de autocrítica filosófica, um retorno autocrítico sobre si mesmo (CASSIRER, 1997).

No Iluminismo o pensamento move-se pela questão de sua própria natureza e de seu próprio saber. A ciência, a técnica, a atividade produtiva, o movimento iluminista está menos fascinado pelas criações destas forças do que pelo seu modo de ação. É neste sentido que se apresenta para o conjunto do século XVIII o problema do progresso intelectual. Ao lado da ampliação quantitativa encontra-se uma determinação qualitativa. A diversidade, a variedade das formas é o desenvolvimento e o desdobramento de uma força criadora única designada pelo nome de razão. A razão é o ponto de encontro e o centro de expansão deste século. Este movimento considera a razão uma energia, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua ação e em seus efeitos (CASSIRER, 1997).

O seu ideal de pensamento é formulado a partir do conhecimento físico-matemático. Apoia-se na obra de Isaac Newton (1643-1727), *Regulae Philosophandi*. Renuncia ao modo e a forma metodológica da dedução, da derivação e da explicação sistemática, a via não é mais a da dedução pura, mas sim é a via da análise, deste ideal de pensamento newtoniano. Os fenômenos tornam-se os dados e os princípios tornam-se aquilo que deve ser descoberto. Este

---

<sup>10</sup> CASSIRER, Ernest. **A filosofia do Iluminismo**. 3ª Ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp. 1997.

é o novo paradigma metódico que se encontra presente em todo o pensamento do século XVIII (CASSIRER, 1997).

O ser humano é compreendido a partir da sociedade, do Estado e da razão. Neste sentido, tanto a anuência quanto à obediência passiva encontram seus limites, que são suspensos. E a sociedade é disposta diante do tribunal da razão, no qual se questiona a legitimidade de seus títulos, os fundamentos de suas verdades e os fundamentos de sua validade. Na filosofia política e social do século XVIII se consolida o método de resolução e de composição, a sociedade é analisada a partir da física e da psicologia analítica. Temos, assim, na obra *Tratado dos sistemas*, de Étienne Condillac (1714-1780), e na obra *Do espírito das leis*, de Charles-louis de Secondat, conhecido como Montesquieu, uma reconstrução dos regimes políticos a partir das forças que constituem tais regimes (CASSIRER, 1997).

Entre os séculos XVII e XVIII não constatamos um ruptura entre eles, no entanto, percebemos que a ênfase se desloca do geral para o particular, dos princípios para os fenômenos. Todavia, em nenhum momento percebemos a autoconfiança na razão ser abalada, a ideia de unidade e a ideia de ciência permanecem intercambiáveis. E a forma discursiva do conhecimento tem o caráter de uma redução, reduz o complexo ao simples, a diversidade à identidade que a fundamenta (CASSIRER, 1997).

A influência de Newton se estendeu as diferentes áreas do conhecimento e os pensadores deste século defendem que este autor não levou somente à natureza regras duradouras e fixas, mas estendendo-as também a filosofia. E, neste sentido, para se chegar ao conhecimento destas leis é necessário deixar de projetar na natureza as representações e os devaneios subjetivos, passando a acompanhar o curso da natureza e fixando-o pela experimentação, observação, medida e cálculo. A filosofia Iluminista, a partir disto, procura mostrar tanto a independência da natureza quanto a independência do entendimento a partir do princípio da imanência, que é, portanto, contrário ao princípio da transcendência (CASSIRER, 1997).

A fundação da *Royal Society*, em 1660, na Inglaterra, criada a partir do espírito metodológico de que nenhuma ideia mereceria confiança na física se não

tivesse, dado antes, suas provas pela via empírica, encontra suporte na França com a criação da *Académie des Sciences*, por Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), em 1666. Nestas, desenvolvem-se as pesquisas matemáticas e físicas, enquanto pesquisas experimentais, e conjuntamente com isto, encontra-se uma nova orientação de conjunto das ciências morais. Produz-se uma renovação nas ciências morais, uma visão profunda do espírito das leis, da sociedade, da política, da arte poética e esta renovação reflete o desenvolvimento das ciências morais. Assim, Denis Diderot (1713-1784), na obra *Elementos da fisiologia*, Francois Marie Arouet (1694-1778), conhecido como Voltaire, na obra *Elementos da filosofia de Newton*, e Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), na obra *Elementos da filosofia*, expressam a ligação existente entre as ciências da natureza e as ciências do espírito (CASSIRER, 1997).

Outra característica do século XVIII é a estreita relação existente entre o problema da natureza e o problema do conhecimento, pois, o pensamento não pode dirigir-se ao mundo dos objetos exteriores sem voltar-se, ao mesmo tempo, para si mesmo, buscando assegurar, num mesmo ato, a verdade da natureza e a sua própria verdade. Kant não foi o primeiro pensador a formular esta questão, mas lhe deu um novo rumo, uma significação aprofundada e uma nova solução com a apresentação de uma filosofia radical. Num primeiro momento, foram pensadores como René Descartes (1596-1650) e John Locke (1632-1704), que colocaram a psicologia, explicitamente, na base da teoria do conhecimento e até Kant ela reivindicou este papel sem contestação. Assim, no século XVIII, as fronteiras confundiam-se, a dedução transcendental confundia-se com a dedução psicológica. Em Condillac, por exemplo, a ordem lógica das nossas ideias é derivada, não primária (em Locke temos as qualidades primárias e as secundárias), e o que nos parece essencial o é em função de nosso interesse, não da essência das coisas, e é determinada por aquilo que é proveitoso e útil à conservação humana (CASSIRER, 1997).

Geralmente temos que o grande traço característico deste movimento é a sua atitude cética e crítica em relação à religião, e o enciclopedismo francês declara guerra aberta à religião, à sua pretensa verdade e à sua validade. Mas estes aspectos, segundo Cassirer, não fundamentam os propósitos intelectuais e o

dinamismo espiritual na rejeição da fé, e sim num novo ideal de fé que o Iluminismo promove, numa nova religião que ele mesmo cria, trata-se da religião natural. Assim, não é na dissolução da religião que se dedicam, mas sim na fundamentação e no aprofundamento desta em sentido transcendental. E este movimento se deu com mais intensidade na Alemanha (CASSIRER, 1997).

Para Cassirer, a crítica de Kant ao rejeitar o eudemonismo como fundamentação da ética, retirando do cálculo do prazer e do desprazer sua significação positiva, moral, religiosa, e fundamentando a ética no dever, deveria implodir o edifício argumentativo da filosofia do século XVIII quanto ao problema da teodiceia. No entanto, esta finalidade para além da dimensão do prazer e do desprazer kantiana não foi assumida pelo século XVIII. E foram, por um lado, o problema estético e, por outro, o problema do Estado e do direito que assumiram a liderança deste movimento. Mas, a ambos os problemas que se colocaram à frente, o da estética e o do Estado e do direito, liga-se o problema da teodiceia (CASSIRER, 1997).

A posição de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a respeito do problema da teodiceia é reconhecida por Kant como a transposição da última etapa. Pois, é o primeiro a descobrir, sob a diversidade das formas convencionais, a natureza escondida do homem. A originalidade e a importância deste encontram-se no domínio do direito e da sociedade, pois foram nestes domínios onde o pensador francês acreditou ter descoberto o ponto no qual a questão da verdadeira significação da existência humana, de sua felicidade ou miséria, podem ser solucionadas. Assim, afirma na obra *Confissões*:

Vi que tudo se prendia radicalmente à política, e que, de qualquer modo que se procedesse, nenhum povo seria nunca o que a natureza do seu governo quisesse que ele fosse. Desta forma que essa grande questão do melhor governo possível, parecia-me que se reduzia a isto: “Qual é a espécie de governo próprio a formar o povo mais virtuoso, mais esclarecido, mais sábio, o melhor, em suma, tomando a palavra no seu maior sentido?” (ROUSSEAU, 2008, p. 370).

Neste sentido, uma nova norma é aplicada à existência humana, não mais a felicidade, mas a ideia de direito e de justiça social que são reconhecidas como medidas da existência humana e como escala de valores em função da qual se pode viver (CASSIRER, 1997).

A teoria ético-política de Rousseau compreende a responsabilidade a partir de um novo elemento, e o que constitui a importância histórica e o valor sistemático da teoria é o fato de que se criou um novo sujeito de imputabilidade, que não consiste mais no homem individual, mas na sociedade humana. Na obra *O contrato social*, cunhou uma nova forma de comunidade ético-política, na qual a emancipação não se realiza a partir de fora, nesta o ser humano se torna seu próprio salvador e, em sentido ético, o ser humano se torna seu próprio criador. A sociedade, visto que os primeiros instintos humanos são sempre inocentes e bons no estado de natureza, imprime na humanidade suas feridas mais cruéis, e é ela quem deve curar estas feridas pela sua própria renovação. Oferecendo, portanto, ao problema da teodiceia esta solução da teoria do direito, situando o problema num terreno novo, deslocando-o do plano metafísico para o plano ético-político (CASSIRER, 1997).

O predicado que se pode atribuir ao Iluminismo é o de ser a época do intelectualismo puro, do primado do pensamento e da especulação teórica. Assim, o princípio da liberdade de crença e de consciência torna-se expressão de uma nova força religiosa. E o pensamento esforça-se por criar uma religião nos limites da simples razão e também busca se liberar da dominação do entendimento (CASSIRER, 1997).

A relação entre religião e história também é afetada. O fato de a religião liberar-se do domínio do pensamento metafísico e teológico disponibiliza uma nova forma de apreciação, um novo critério, o espírito racional e o espírito histórico são os dois elementos cuja síntese é proposta. A relação entre razão e história e entre história e razão fornece uma nova visão da religião e um novo ideal de conhecimento religioso. O que nos revela que o problema da história se apresenta à filosofia do Iluminismo no âmbito dos fenômenos religiosos (CASSIRER, 1997).

Outra característica do século XVIII diz respeito às questões de possibilidade da história, e o Iluminismo questionou as condições de possibilidade do mundo histórico como questionou as condições de possibilidade da física. Compreendeu os problemas da natureza e os problemas da história enquanto uma unidade, a qual é impossível ser abordada separadamente. Neste sentido, aplica o mesmo método da razão às duas problemáticas, buscando descobrir o fundamento imanente

destes. O esforço tem como objetivo estabelecer a natureza e a história em seus terrenos próprios. No caso da história, o trabalho desdobra-se em, num só movimento, conquistar o mundo da história e fundamentá-lo. Voltaire, em sua obra *Ensaio sobre os costumes*, no domínio da história, cria uma conexão original, uma nova abordagem metodológica, influenciando na França Anne Turgot (1727-1781) e Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat (1743-1794), mas conhecido como Condorcet, e na Inglaterra David Hume (1711-1776) ao realizar um equilíbrio entre dois elementos, ao não querer submeter à história aos domínios imperativos construtivos da filosofia e ao separar dela própria, da riqueza e da visão do detalhe histórico novos problemas filosóficos. Assim, a matemática é o propósito das ciências exatas e a história torna-se o modelo metodológico que o século XVIII confere as ciências humanas (CASSIRER, 1997).

No entanto, o primeiro passo foi o de liberar as ciências da tutela da teologia. A obra de Pierre Bayle (1647-1706), *Dicionário histórico e crítico*, é fundamental, pois, foi a partir dela que a filosofia do Iluminismo encontrou os elementos para liberar a consciência histórica formulando seus próprios problemas. Bayle foi o lógico desta nova ciência, pois esboçou o seu projeto de uma história universal a partir da perspectiva cosmopolita. Mas, não deixou uma verdadeira filosofia da história. O primeiro a encaminhá-la foi Giambattista Vico (1668-1744), cuja obra *Ciência nova* constitui a primeira tentativa de sistematizar uma filosofia da história, mas, entretanto, esta obra não influenciou a filosofia do Iluminismo, eles não tiveram acesso a obra de Vico (CASSIRER, 1997).

A obra *Do espírito das leis* de Montesquieu foi a primeira tentativa de fundar uma filosofia da história na filosofia do Iluminismo. Para Montesquieu, a realidade dos fatos não é a finalidade obrigatória das investigações, mas uma etapa a ser transposta para chegar ao verdadeiro objetivo da investigação. Foi o primeiro a conceber e explicar a noção de tipo ideal histórico, concepção que não foi abandonada, e na sociologia dos séculos XIX e XX encontrou o desdobramento completo de suas possibilidades. Entretanto, temos o delineamento dos contornos de uma filosofia política, ainda não temos a fundamentação de uma filosofia da história (CASSIRER, 1997).

A obra *Ensaio sobre os costumes* de Voltaire produz um deslocamento da concepção histórica, a partir de uma invenção metodológica, da história política para a história do espírito, e se propõe a compreender esta marcha da humanidade em direção a este objetivo. E neste surge um curioso dilema, pois é um entusiasta defensor da noção de progresso, e foi por este motivo que ele influenciou a filosofia do Iluminismo<sup>11</sup>, mas, no entanto, como conciliar esta crença no progresso da humanidade com a convicção de que a humanidade é sempre a mesma, que a sua natureza não muda? Para Cassirer, Voltaire foi o primeiro pensador do século XVIII a criar uma obra-prima sobre a história, no entanto, a criou sob o modelo clássico (CASSIRER, 1997).

D'Alembert concebeu esta evolução como o desenvolvimento metodológico da ideia do próprio saber. Conferiu a história um valor teórico e um valor ético, esperando que ela nos possibilite um conhecimento final da humanidade moral. E, a partir dele se desvela, a partir da história, a noção de uma compreensão filosófica do homem, de uma antropologia, como a que, posteriormente, foi desenvolvida por Kant. No entanto, quanto à fundamentação da concepção de mundo histórico ela só aconteceu com Johann G. Von Herder (1744-1803). A tese de Cassirer é de que Herder não poderia fundamentá-la e desenvolvê-la sistematicamente sem os instrumentos intelectuais que estavam a sua disposição. Assim, Herder em sua metafísica da história não rompeu com a filosofia do Iluminismo, pois seus progressos e sua evolução foram possíveis pelos caminhos abertos pelo século XVIII (CASSIRER, 1997).

Neste momento chegamos à relação entre a sociedade burguesa moderna, a ciência-tecnologia e a política. Para abordarmos esta relação entre conhecimento, poder e possibilidade de decisão política utilizaremos a obra *Crítica e crise – uma contribuição à patogênese do mundo burguês*<sup>12</sup>, de Reinhart Koselleck. Neste sentido, diante das transformações ocorridas na Europa no século XVIII, e com o Iluminismo enquanto um programa teórico e também pedagógico que identificava na razão a única instância normativa capaz de produzir o avanço da humanidade,

---

<sup>11</sup> A obra de Condorcet *Esboço de um quadro histórico dos progressos humanos* surge das ideias e dos princípios defendidos por Voltaire.

<sup>12</sup> KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**: uma introdução à patogênese do mundo burguês. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto. 1999.

a partir do projeto de submeter a crítica à religião, à arte, à moral, à sociedade e à política, este ideal normativo do Iluminismo, juntamente com a noção de progresso, impulsionou as transformações que possibilitaram a ascensão da burguesia ao poder. Esta associação da crítica ao progresso não se limitou ao século XVIII, mas presidiu o entendimento da política da Revolução francesa a atualidade, e foi neste período que se formou a compreensão hegemônica da política.

A história europeia expandiu-se se tornando história mundial e, a partir disto, fez com que o globo todo ingressasse num estado de crise permanente. A unificação do mundo se deve a sociedade burguesa e a crise se desenvolve neste entendimento histórico-filosófico utópico. No século XVIII temos, portanto, um planejamento utópico do mundo com uma função histórica específica, pois, em nome da unificação da humanidade a burguesia abarcava o mundo inteiro externamente e em vista disto minava a ordem do sistema absolutista, e a filosofia da história se responsabilizava pelo fornecimento dos conceitos. A sociedade burguesa se desenvolveu no espaço político europeu negando o mundo antigo, e desenvolveu uma filosofia do progresso que correspondia a este processo, na qual a humanidade unificada era o sujeito desta filosofia, rumo a um futuro melhor. Desta forma, teorias como o liberalismo e o marxismo, reivindicariam o mundo todo em nome de filosofias da história análogas, guardadas as diferenças de *práxis*. Eram concepções de unidade do mundo, de caráter histórico-filosófico, comprometidas com o progresso, que se distinguem, para criar a ilusão de evidência que não existe. Ambas concebem os conflitos sociais enquanto opressão de categorias da história, a partir das quais se projeta as contradições do presente num futuro próximo, em cujo elas teriam antevisto a possibilidade de superação, comungando, assim, de uma mesma interpretação da política (KOSSELLECK, 1999).

A ligação entre a utópica filosofia da história e a Revolução francesa, segundo Koselleck, reside na conexão entre crítica e crise:

O processo crítico do Iluminismo conjurou a crise na medida em que o sentido político dessa crise permaneceu encoberto. A crise se agravava na mesma medida em que a filosofia da história a obscurecia. A crise não era concebida politicamente, mas, ao contrário, permanecia oculta pelas imagens histórico-filosóficas do futuro, diante das quais os eventos cotidianos esmoreciam. Assim, a crise encaminhou-se, ainda mais desimpedidamente, em direção a uma decisão inesperada. Esta dialética funda-se no modo específico da crítica que se exercia no século XVIII e

que lhe concedeu o seu nome. A crítica praticada pela inteligência burguesa determinou o papel da burguesia ascendente e englobou o novo mundo (KOSELLECK, 1999, p. 13–14).

A razão iluminista, reunida para suplantar o Antigo Regime, se tornou incapaz de ver o poder político, poder este duplicado em objeto da crítica e de promessa, mas privado de sua unidade essencial. A intelectualidade burguesa transformou a história em processo, no entanto, estava inconsciente desta transformação. Colocou perante o tribunal da razão a teologia, a arte, o direito, o Estado, a política e a própria razão. Todos foram citados e chamados a prestar contas. Tratou-se de um comércio jurídico, no qual a burguesia representava a função de acusador, enquanto instância judicativa, e de partido, de importância decisiva para a filosofia da história. Os juízes colocavam-se sempre do lado do progresso e nada escapava a esta jurisdição, “o que não resistisse ao juízo dos críticos burgueses era entregue a censura moral ‘quem não puder reconhecê-lo / seja visto com desprezo’” (KOSELLECK, 1999).

A filosofia da história formou-se neste processo crítico e de efervescência total. Os domínios tratados pela crítica contribuíram para promover o surgimento da filosofia burguesa da história, neste sentido, a crítica da arte e a crítica da literatura articularam, primeiramente, a oposição entre os antigos e os modernos, elaborando uma noção de tempo que separava passado e futuro. A crítica da religião promoveu uma secularização na qual a escatologia foi transposta para a história progressiva, e o juízo final foi conscientemente aplicado à história, via planejamento do futuro. Para legitimar estes direitos a crítica do século XVIII teve que se tornar utópica, estabelecendo a visão utópica que a burguesia tinha da história (KOSELLECK, 1999).

Quanto ao elemento político deste processo, Koselleck afirma que:

A ordem política que o Estado produziu ao pacificar o espaço devastado pelas guerras civis religiosas criou a condição necessária ao desenvolvimento do mundo moral. Contudo, na medida em que os indivíduos sem poder político se desvencilham do vínculo com a religião, eles entram em contradição com o Estado, que os emancipa moralmente, mas também os priva de responsabilidade, a reduzi-los a um espaço privado. Os cidadãos entram necessariamente em conflito com um Estado que, pela subordinação da moral à política, entende a esfera política de maneira formal e age sem considerar a vertente própria da emancipação. O objetivo dos cidadãos será aperfeiçoar-se moralmente até o ponto de saber efetivamente, e cada um por si, o que é bom e o que é mau. Assim,

cada um torna-se um juiz que, em virtude do esclarecimento alcançado, considera-se autorizado a processar todas as determinações heterônomas que contradizem sua autonomia moral. Assim, a separação, realizada pelo Estado, entre política e moral volta-se contra o próprio Estado, que é obrigado a aceitar um processo moral (KOSELLECK, 1999, p. 15–16).

Planejar a história torna-se tão importante quanto dominar a natureza. E no Estado tecnicista, incapaz de fazer-se compreender enquanto construção política favorece a ideia equivocada, segundo o autor, que a história seja planificável. A separação entre moral e política, e a alienação da moral da realidade política, faz com que o Iluminismo não compreenda o caráter de destino da política, não no sentido de uma fatalidade cega. A tentativa de negar, pela filosofia da história, a facticidade histórica e de reprimir a política, tem em sua origem um caráter utópico. Enquanto a história é alienada pela filosofia da história, permanece a crise desencadeada pelo processo que a moral fomenta. E, também, neste processo fixado pela filosofia da história a política foi reduzida, enquanto tarefa constante da existência humana, a construções utópicas do futuro (KOSELLECK, 1999).

A filosofia do Iluminismo na sua relação com o direito, o Estado e a sociedade faz a reivindicação do direito de anterioridade da razão e, a partir disto, luta em todos os domínios contra o poder dos costumes, das tradições e das autoridades. Objetiva em suas revoluções a restituição integral da razão e da humanidade em seus antigos direitos. Neste movimento, vincula-se ao humanismo renascentista, e utiliza esta herança de forma mais livre, e assim se movimenta quanto ao problema do direito, não se mantém nas considerações dos direitos historicamente adquiridos, mas remete-se aos direitos dos seres humanos adquiridos no nascimento (CASSIRER, 1997).

Quanto ao problema do direito, a filosofia do Iluminismo aderiu à ideia de que devem existir normas jurídicas absolutas e universalmente válidas, obrigatórias e imutáveis. Voltaire e Diderot, no entanto, chegam a um dilema, que é o de como conciliar a necessidade e a imutabilidade da ideia de direito com a tese de que as ideias provêm dos sentidos. Para Voltaire, a existência de um princípio universal da moral é a forma que ele encontra para tratar desta situação e é pela analogia as leis da natureza que ele recorre para mostrar esta tese. Em Diderot, a crença na natureza moral e imutável, e na estabilidade do princípio de justiça que daí provêm,

permanece inabaláveis, ele percorre o caminho que vai de uma fundação *a priori* da ética até o de uma fundação utilitária (CASSIRER, 1997).

A doutrina dos direitos do homem e do cidadão desenvolvida neste período foi edificada sob as fundações preparadas pelos teóricos do direito natural. A filosofia do Iluminismo não descobriu a doutrina dos direitos inalienáveis, mas, no entanto, foi a primeira a fazer desta concepção um evangelho moral, defendendo-o e proclamando-o com paixão e entusiasmo. A obra de Voltaire, enquanto pensador e escritor político, é inspirada e sustentada por este pensamento. Em Condorcet temos a afirmação de que o objetivo das ciências da sociedade humana é o de garantir aos homens o livre uso de seus direitos fundamentais em perfeita igualdade e na mais ampla medida. Condorcet credita as origens destas ideias às filosofias dos séculos XVII e XVIII e atribui a Rousseau a elevação da teoria dos direitos do homem a categoria de verdade (CASSIRER, 1997).

A doutrina do contrato em Rousseau quando tomada como uma das formas do direito natural, segundo Cassirer, implica no equívoco de faltar a esta interpretação o núcleo racional do pensamento deste autor e a sua originalidade histórica. No estado de natureza, é impossível conciliar o interesse pessoal com o interesse comum, o interesse dos indivíduos exclui os interesses da sociedade, e a recíproca também é verdadeira. O contrato social torna-se nulo e contraditório se, em vez de unir as vontades individuais, coage-as exteriormente, por meios físicos de coerção. A autoridade adquire valor quando os indivíduos se submetem a ela e não quando ela se impõe aos indivíduos. A vontade individual suspende-se como tal quando possui existência e querer no seio da vontade geral. É uma espécie de contrato que possui força objetivamente obrigatória e que não é a coerção física. Assim, surge a relação estabelecida entre a ideia autêntica de liberdade e a ideia de lei:

Liberdade significa adesão à lei escrita e inviolável que cada um se impõe a si mesmo. O verdadeiro caráter da libertação não é a fuga perante a lei ou o simples desprendimento em relação aos ditames da lei mas a livre aquiescência, o livre consentimento em face da lei. Emancipar o indivíduo não significa, portanto, para Rousseau, arrancá-lo a toda e qualquer forma da sociedade, mas encontrar uma forma tal de sociedade que preserve a pessoa de todo indivíduo com a força solidária da associação política, de modo que o indivíduo, tendo concluído um pacto com todos os outros, somente obedece, não obstante, a si mesmo nesse acordo recíproco (CASSIRER, 1997, p. 347).

Este entusiasmo pela força e dignidade da lei caracteriza a ética e a política deste autor. A lei é compreendida como a mais sublime de todas as instituições humanas e, neste sentido, o indivíduo não pode opor reservas nem restrições a ela. Ele condena à resistência individual a lei porque acredita que quando a lei vigora em toda a sua pureza e sua universalidade, as exigências morais dos indivíduos não podem ficar sem serem satisfeitas. A sua teoria do direito e do Estado visa esta conversão qualitativa, o Estado deve depender da única fonte jurídica de atividade que é a vontade geral. Não renuncia ao princípio dos direitos inalienáveis, mas faz com que este princípio nunca seja válido contra o Estado, onde ele vê este princípio encarnado. Pensa o contrato social como o de associação, assim, não é o indivíduo, mas a totalidade dos cidadãos, a vontade geral, que detém direitos definitivos (CASSIRER, 1997).

Através da doutrina do contrato social o pensamento de Rousseau adquire força revolucionária. O pensamento eleva-se acima do ambiente histórico imediato, e, através dele, domina o meio intelectual da *Enciclopédia ou Dicionário lógico das ciências, das artes e dos ofícios*. Através da crítica da situação política existente chega a uma crítica da existência social. Para ele a existência é um fim em si mesmo, e a sociedade também é um fim em si mesmo. A originalidade está em contestar a hipótese metodológica que inspirava as tentativas de reforma e foi a problemática entre a identificação da ideia de comunidade com o ideal de sociedade que o século XVIII defendia, fazendo eclodir o conflito opondo-o aos enciclopedistas (CASSIRER, 1997).

Os enciclopedistas, e Diderot principalmente, defendiam a convicção da confiança no progresso da cultura intelectual e que este implicaria numa ordem social nova e de melhor forma. O refinamento dos costumes, o aumento e a expansão do conhecimento científico transformariam e confeririam um fundamento seguro à moralidade. Diderot resume seus esforços na obrigação moral de popularizar estas ideias. E as ideias humanistas defendidas por ele eram aquelas cuja realização passa pela publicização, a sua realização encontra-se condicionada por esta passagem para a sociedade. A obra *Enciclopédia* busca instaurar e assegurar esta união, nela a ciência adquire sua função social e busca o desenvolvimento via uma sólida organização social baseada nestes princípios

científicos e epistemológicos. Assim, os esforços éticos e políticos encontram seus espaços a partir da expansão desta cultura do espírito que se adquire em sociedade (CASSIRER, 1997).

Rousseau considera problemática e contestável a unidade admitida pelos enciclopedistas entre consciência moral e consciência cultural em geral. Para ele o domínio do querer encontra-se separado do domínio do saber, opondo-se tanto por seus fins quanto por seus meios. A esta organização social que os enciclopedistas compreendiam como a verdadeira humanidade, ele a entende como desprovida de todo impulso moral, calcada no instinto do poder e da propriedade, na ambição e na vaidade (CASSIRER, 1997).

Acredita e defende as artes e as ciências, as considera importantes para a edificação da sociedade, no entanto, este papel só é possível ser desempenhado pelas artes e pelas ciências a partir de uma nova fundação da sociedade. Somente se escapará a desordem existente, desordem que está no polo oposto da verdadeira liberdade, abolindo a ordem existente, demolindo as fundações do edifício político e social existentes e construindo outro sob alicerces mais seguros. As ciências devem renunciar a reivindicação do primado absoluto do domínio dos valores espirituais que se relacionam com a vontade moral. Na sociedade humana a construção do mundo do saber deve ser precedida pela elaboração clara e segura do mundo da vontade. O ser humano deve retornar a sua condição de natureza, e percorrer novamente todo o caminho desde a origem, para encontrar primeiro em si uma lei firme. Mesmo erguendo-se contra a filosofia do Iluminismo Rousseau continuou sendo um herdeiro desta filosofia, ele não destruiu o universo do século XVIII, mas deslocou seu centro de gravidade (CASSIRER, 1997).

### **1.3 Metafísica, filosofia da história, antropologia filosófica e emancipação**

A emancipação teve vários títulos de legitimação: a natureza, a razão ou a vontade livre. Instâncias que desde o Iluminismo e com independência do conceito reflexivo de emancipação, também obrigam a todo poder tradicional a justificar-se ao tempo que o submetem a pressão da mudança. Estas instâncias repercutiram no conteúdo semântico ampliado de emancipação, o ato unilateral do poder estatal

consiste em equiparar no âmbito do direito civil a um indivíduo mediante a emancipação – o que se observa na linguagem jurídica do Código de Napoleão – se viram sustentados pelas exigências daqueles que se sabiam legitimados para emancipar a si mesmos. Os títulos precedentes, natureza, razão e vontade livre vieram de um novo conteúdo próprio da filosofia da história ao conceito de emancipação (KOSELLECK, 2012).

Na modernidade encontramos diversas teorias que fundamentam esta transformação no conceito de emancipação. Tratam-se da metafísica, das ciências físico-matemáticas, da filosofia da história e da antropologia filosófica. Neste momento, pretendemos esboçar algumas características da discussão em torno da metafísica, da filosofia da história e da antropologia filosófica, iniciando pela metafísica moderna. A metafísica é sustentada, segundo Walter Schulz, na obra *El Dios de la metafísica moderna*<sup>13</sup>, desde a modernidade por uma concepção determinada numa continuidade surpreendente. Esta concepção compreende o sentido do pensamento metafísico em colocar em evidência a consciência de si autônoma. E é Hegel quem inicia esta interpretação na história da filosofia moderna de forma unitária e sistemática, definindo a marcha necessária do espírito absoluto até a compreensão de si mesmo como história da filosofia, concepção esta que fora assumida em meados do século XIX. No entanto, houve uma modificação, no lugar do espírito absoluto se viu o homem real como o protagonista da história. Mas, ao mesmo tempo, se conservou o passado, o progresso continuou sendo considerado como a lei dominante da história, mas foi negada a apreciação positiva da evolução, conservando-se a ideia condutora que a história da metafísica moderna é um caminho seguro até a autonomia (SCHULZ, 1961).

Na metafísica moderna os renovados exames da subjetividade e do conhecimento da finitude da subjetividade humana se complementam reciprocamente. Estes exames da subjetividade possuem uma dupla orientação. Frente aos entes mundanos, se apreendem a subjetividade humana com toda sua força. Neste sentido, Nicolau de Cusa, Descartes, Kant e Heidegger destacaram a subjetividade humana como a verdadeira condição do conhecimento. Mas também

---

<sup>13</sup> SCHULZ, Walter. **EL Dios de la metafísica moderna**. Trad. Filadelfo Linares. México: Fondo de Cultura Económica. 1961.

conheceram a impotência da subjetividade humana na relação consigo mesma, e por isso, colocaram sobre a subjetividade, reconhecida como finita, um poder inconcebível como seu fundamento essencial. Todos estes pensadores – Nicolau de Cusa, Descartes, Kant, Heidegger – pensam a subjetividade finita: colocam em relação com a transcendência que lhe corresponde com o outro dialético que não pode ser compreendido em si mesmo. E esta característica da metafísica moderna foi destacada pela primeira vez por Nicolau de Cusa (SCHULZ, 1961).

A antropologia filosófica pertence essencialmente à tradição daquelas teorias filosóficas do homem que se denominam a si mesmas com o termo de antropologia. Segundo Odo Marquard, na obra *Las dificultades con la filosofía de la historia ensayos*<sup>14</sup>, a sua tradição e a sua história é um produto da época moderna, não se deve a assuntos eternamente humanos ou filosóficos e, inclusive, o termo surge no século XVI. Surge mediante um duplo processo de rejeição, que se torna possível na época moderna, e esta é a primeira condição para sua origem:

Um processo de rejeição da filosofia, por uma parte, a respeito da “metafísica da escola tradicional”, e por outra parte, a respeito das “ciências matemáticas da natureza”. Essa dupla rejeição representa, de fato, uma virada até o mundo da vida e, enquanto tal, uma condição necessária da antropologia filosófica e de sua crescente importância (MARQUARD, 2007, p. 135)<sup>15</sup>.

As filosofias antropológicas para as quais o ser humano e o mundo da vida tornam-se questões centrais são, essencialmente, filosofias da natureza do ser humano e não englobam aquelas filosofias que são filosofias da história. E esta rejeição da filosofia da história mediante este retorno à natureza é a segunda condição necessária para o surgimento e a importância da antropologia filosófica. Para Marquard, estas duas condições, a rejeição, de um lado, da filosofia enquanto metafísica tradicional e das ciências físico-matemáticas da natureza e, de outro, da filosofia da história, contêm a tese de que se designa à teoria filosófica do ser humano que se torna possível mediante a virada ao mundo da vida mediante o retorno à natureza (MARQUARD, 2007).

---

<sup>14</sup> MARQUARD, Odo. **Las dificultades con la filosofía de la historia ensayos**. Trad. Enrique Ocaña. Valencia: Ed. Pre-Textos. 2007.

<sup>15</sup> Todas as citações referentes à MARQUARD, 2007 são traduções nossas.

Esta tese se torna possível a partir da história do final do século XVIII e este surgimento e desenvolvimento encontra-se na antropologia kantiana. A obra *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, representa a virada ao mundo da vida e o nascimento da antropologia filosófica. E esta virada relaciona-se com a formação da noção de crítica da razão, segundo a qual, a metafísica tradicional se ocupa de coisas mentais, enquanto as ciências físico-matemáticas se ocupam de fenômenos, e o mundo da vida também exige uma filosofia, visto que este não se pode reduzir à totalidade sem realidade do mundo do entendimento, nem a realidade sem totalidade do mundo dos sentidos. Por esta razão, define a antropologia como conhecimento do mundo que se pode alcançar pela experiência cotidiana e pelo aproveitamento de fontes e meios de auxílio. Em Kant, portanto, a antropologia filosófica se estabelece no curso de uma virada ao mundo da vida é uma filosofia do mundo da vida (MARQUARD, 2007).

A filosofia da história é a outra filosofia do mundo da vida na modernidade. É uma filosofia do destino do homem que se desenvolve mediante a teoria da liberdade, como sua finalidade, e mediante a teoria do mundo histórico, como mediação progressiva desta finalidade (MARQUARD, 2007).

Na relação existente entre antropologia filosófica e filosofia da história:

A antropologia escapa a essa posição subalterna no ponto preciso em que a filosofia da história se torna problemática e demasiado débil para entender a antropologia em seu campo de interesse. Chega a esse ponto de forma representativa na filosofia do Idealismo alemão, pouco antes do fim do século, quando o “progresso infinito” na história se torna opressivo enquanto demora infinita de sua meta. Essa crise da filosofia da história cria, em primeiro lugar, a filosofia romântica da natureza; a história aparece em tal extremo desprovida de esperança que somente pode-se considerar a não-história radical como agente da humanidade: a natureza (MARQUARD, 2007, p. 139).

A antropologia filosófica adquire no romantismo uma posição fundamental, no entanto, Hegel retomará esta discussão buscando colocar a antropologia novamente no contexto da filosofia da história. Neste sentido, na obra *Enciclopédia das ciências filosóficas*, realiza uma crítica que assume a forma de apropriação, e esta crítica enquadra-se dentro das polêmicas com a filosofia do romantismo. Afirma que a teoria romântica centra-se no espírito natural, enquanto teoria do espírito em sua determinação natural e imediata, mostra-se como uma filosofia do

‘em si’, sendo insuficiente para tratar os problemas da realização histórica. Assim, quando a filosofia da história só pode manter-se como teoria da possibilidade humana, logo, a tentativa hegeliana de adaptar a antropologia à filosofia da história implica a degradação da antropologia (MARQUARD, 2007).

O que nos leva a seguinte situação: nas filosofias do mundo da vida, a virada à filosofia da história só é possível quando se abandona a antropologia filosófica, e a virada à antropologia filosófica só é possível se se abandona a filosofia da história, “por isso, quando em nome do mundo da vida se volta à filosofia da história, a filosofia contemporânea é crítica da antropologia. Atestam isso a filosofia da existência e o marxismo” (MARQUARD, 2007, p. 146). Neste sentido, tanto a filosofia existencialista quanto o marxismo são filosofias da história do homem. Como se pode encontrar, em Martin Heidegger e Georg Lukács. Em ambos encontramos ataques à antropologia. Em Heidegger, conforme afirma, em 1929, em sua obra *Kant e o problema da metafísica*, a filosofia como antropologia perecerá. E em Lukács, conforme afirma, em 1923, em sua obra *História e consciência de classe*, a teoria antropológica incorre no problema de petrificar o homem, tornando-o um objeto fixo, descartando a dialética e a história.

O caminho contrário é possível pelo abandono da filosofia da história, como ocorreu no marxismo antropológico francês de Alexandre Kojève, de Maurice Merleau-Ponty e de Jean-Paul Sartre da obra *Crítica da razão dialética*, e também na filosofia da existência, também chamada de antropologia de Karl Löwith, de Emil Staiger e de Hans Kunz. E o que se mostra nestas filosofias que rejeitam a filosofia da história define a virada atual até a antropologia, “a história parece de novo tão desprovida de qualquer esperança que somente a não-história radical, a natureza, se salva como ponto de referência sólido ou ao menos praticável” (MARQUARD, 2007, p. 146). O que representa que o auge da antropologia filosófica constitui expressão da crise da história e da sua filosofia.

Os seguintes três fenômenos confirmam o auge da antropologia filosófica e a crise da filosofia da história. O primeiro diz respeito ao fato de a antropologia filosófica contemporânea recorrer ao texto de Max Scheler, *A posição do homem no cosmos*, como obra fundamental desta filosofia na contemporaneidade. O que é sintomático, pois, a obra de Scheler se distingue das demais obras dos anos vinte,

do século XX, justamente por não conceber o homem em seus termos históricos e por destacar sua posição na natureza. É como teoria geral da vitalidade natural que Scheler fundamenta a pergunta pelo homem e, por precisamente esta fundamentação adquirir valor exemplar, corrobora a prevalência da natureza como referencial da antropologia filosófica contemporânea (MARQUARD, 2007).

O segundo fenômeno que confirma a crise da confiança é a influência crescente da obra de Arnold Gehlen, pois sua teoria do homem, em conexão com a teoria de Herder, radicaliza a fundamentação de Scheler, uma vez que abandona sua tese sobre o espírito e se orienta, em geral, até uma filosofia da natureza do homem. Esta interpreta “todas as generalizações – incluindo o espírito – como ‘transferências’ de sua situação natural deficiente e a cultura como um grande arranjo, cujo único objetivo é evitar a morte: os problemas do homem com a natureza tornam-se instâncias históricas” (MARQUARD, 2007, p. 147). O problema é que a teoria de Gehlen fala de transferências do homem, não de transferências de todos os homens. Ela justifica porque o homem não é um animal, mas não porque não possui o direito de ser inumano. O que nos leva, novamente, a prestar atenção à esfera da determinação do homem, à história.

O terceiro fenômeno é o fato de que contemporaneamente apelem à antropologia filosófica as ciências cuja validade mantém uma relação disjuntiva com a validade da filosofia da história, e que, “por regra geral, se tornam filosoficamente ativas como compensações de uma filosofia da história incapaz de cumprir suas exigências: se trata, por exemplo, da pedagogia, da teologia e da medicina” (MARQUARD, 2007, p. 148).

Assim, temos como conceito filosófico de antropologia, não qualquer teoria filosófica do ser humano, mas aquelas que se tornam possível mediante a rejeição da metafísica tradicional, das ciências físico-matemáticas da natureza, mediante uma virada ao mundo da vida, que se torna fundamental via um retorno à natureza, e mediante a rejeição da filosofia da história. Quando esta posição entre antropologia filosófica e filosofia da história é admitida e conhecida, chega-se, primeiro, a questão das consequências disto para a antropologia filosófica. E, segundo, a questão de se esta oposição é eliminável. O que anima tanto a tentativa de compreender uma vez mais a antropologia filosófica como um momento da

filosofia da história, como também a tentativa de compreender a filosofia da história como um momento da antropologia filosófica. No entanto, as tentativas de eliminar o seu contrário dificilmente tem êxito em sua totalidade, deixando a questão fundamentalmente urgente de saber se a antropologia filosófica ou a filosofia da história tem razão (MARQUARD, 2007).

Karl Löwith nas obras *De Hegel a Nietzsche – a ruptura revolucionária do pensamento do século XIX Marx e Kierkgaard*<sup>16</sup>, de 1939, e em *El sentido de la historia*<sup>17</sup>, de 1958, busca compreender se o ser e o sentido da história são determinados pela própria história ou, em caso contrário, por qual elemento eles seriam determinados. Segundo Luis Villanueva, trata-se de uma questão fundamental:

É uma questão que implica compreender se o movimento da história humana significa progresso, avanço e até redenção social, e a reconciliação da razão com a realidade ou se é uma navegação indefinida, contingente, aberta em seus fins, ainda que não em seus meios, se se quer ser eficaz. A questão conduz ao interminável debate de se haveria leis na história ou não, se a governam causas ou fins, se condicionamentos ou projetos, estruturas ou ações, se evoluções ou revoluções, no fundo, se se poderia falar com sentido de um fim da história ou não. Assim, as práticas políticas e acadêmicas se reorganizavam de diversos modos a partir das diversas respostas intelectuais a estas questões cardeais (VILLANUEVA, 2007, p. 192)<sup>18</sup>.

Na obra *El sentido de la historia* compreende a noção de filosofia da história enquanto uma interpretação sistemática da história universal a partir do princípio de que os acontecimentos se unificam e se dirigem a um significado fundamental. Neste sentido, esta vincula-se a teologia da história e a seu conceito de história como história da perfeição e da salvação. A filosofia da história se originaria no judaísmo e no cristianismo, na crença da perfeição e terminaria com a secularização de sua característica escatológica. Esta noção de finalidade é uma característica moderna, pois em momentos anteriores, questões como o problema do sofrimento eram abordadas com o mito de Prometeu e com a fé em Cristo, o

<sup>16</sup> LÖWITH, Karl. **De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX Marx e Kierkgaard**. Trad. Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrère Martin. São Paulo: Ed. Unesp. 2014.

<sup>17</sup> LÖWITH, Karl. **El sentido de la historia: implicaciones teológicas de la filosofía de la historia**. Trad. Justo Fernandez Bujan. Madrid: Ed. Aguilar. 1958.

<sup>18</sup> Todas as citações referentes a VILLANUEVA, 2007 são traduções nossas.

primeiro um rebelde, o segundo um servidor, “nem a antiguidade, nem o cristianismo pretenderam iludir-se com a ideia de que a história pode ser concebida como uma evolução progressiva que elimine o problema do mal” (LÖWITH, 1958, p. 13)<sup>19</sup>.

As especulações dos antigos eram moderadas de forma que não pretendiam nem dar um sentido ao mundo, nem descobrir seu fim último. Para os gregos, em sua interpretação do mundo e da vida, tudo se movia em repetições, de inverno e verão, de geração e morte. Esta compreensão era de uma dominação da racionalidade do cosmos, neste sentido, não existia a possibilidade de significação universal de um acontecimento histórico. Desta forma, o ser humano e seu destino na história eram entendidos como um lugar onde o homem dispunha de recursos para enfrentar as diferentes situações, mas, além disso, eles não iam. Para os gregos, portanto, uma filosofia da história seria um contrassenso (LÖWITH, 1958).

A história, para o judaísmo e para o cristianismo, era compreendida como a história da salvação. E, segundo Löwith, a existência da filosofia da história e a busca por sua significação devem-se à história da salvação que se origina na crença de um fim último. A história política na era cristã também esteve sob a influência e o procedimento deste fim teológico. A concepção de messianismo e a significação permanente de tais secularizações, por exemplo, se funda na convicção religiosa de que o mundo precisa ser salvo e regenerado, pois se encontra em perigo (LÖWITH, 1958).

A filosofia e a teologia possuem uma posição distinta das demais ciências, pois abordam questões que não podem ser resolvidas a partir de conhecimentos empíricos, e este horizonte foi estabelecido pela história. Mas, este perguntar-se sobre o significado último da história relaciona-se com elementos da esperança e da crença. Já em relação à estrutura formal do significado da história, temos que, esta requer sentido quando implica algum fim transcendente, além dos fatos reais. Assim, como a história é movimento temporal, seu objeto é uma meta e os fatos isolados não são em si mesmos significativos. Desta forma, afirmar o significado de acontecimentos históricos somente é possível quando uma noção de fim se faz

---

<sup>19</sup> Todas as citações referentes a LÖWITH, 1958 são traduções nossas.

presente. Ou seja, a pretensão de finalidade histórica implica um objeto final que é transcendente aos acontecimentos em si (LÖWITZ, 1958).

Temos um deslocamento da significação clássica de história que se ocupava dos acontecimentos passados e presentes. Os gregos compreendiam que os acontecimentos históricos tendiam as mesmas características dos acontecimentos passados, não pensavam nas possibilidades que o futuro encerrava. Ao passo que na modernidade o horizonte temporal de um objeto final é um futuro escatológico e este futuro existe enquanto expectativa e esperança. É uma visão, a cristã e a moderna, que se referem a acontecimentos por vir (LÖWITZ, 1958).

Esta escatologia, própria do judaísmo e cristianismo, não depende de uma lei natural da história pragmática e sim da esperança e crença humanas. O sentimento lógico frente ao futuro é de indecisão, pois é impossível calculá-lo teoricamente. A razão fundamental para que o futuro permaneça obscuro é a ausência dos pressupostos religiosos que tornavam o futuro inteligível para os antigos. Para os antigos, gregos e romanos, o futuro era pré-determinado, assim os antigos tomavam suas decisões depois de consultar o destino, ao passo que o homem moderno não acredita em guia algum, imagina que pode prever o futuro por si mesmo. Na modernidade, portanto, o futuro não pode ser investigado e conhecido como um fato, pois as crenças cristã e judaica desnaturalizaram o significado clássico de história (LÖWITZ, 1958).

O futuro é o foco da história, mas sempre que a verdade esteja na fundação religiosa do ocidente cristão, cuja consciência histórica está determinada por uma situação escatológica. A significação desta visão de um fim último fornece um esquema de ordem e de significações progressivas, que superou o esquema da antiguidade. Também delimitou o processo da história como um fim, articulando-o e provendo-o com um objetivo final. Neste sentido, a história se tornou universal, visto que, é o que possibilita unidade a história do mundo, dirigindo-a a seu fim último:

Nós, os homens do presente, interessados na unidade da História Universal, de seu processo até um fim último, ou, pelo menos, até um mundo melhor, nos encontramos, todavia, na linha do monoteísmo profético e messiânico, somos judeus e cristãos, não obstante o pouco que podemos pensar de nós mesmos em tais termos. Mas ao lado dessa tradição predominante somos também herdeiros da sabedoria clássica. Estamos na linha do politeísmo clássico quando nos interessamos pela

pluralidade das diversas culturas e exploramos com curiosidade ilimitada a totalidade do mundo natural e histórico, guiados somente por um conhecimento desinteressado, sem preocupação alguma com a redenção (LÖWITH, 1958, p. 35).

Desta forma, não pertencemos nem à antiguidade clássica, nem ao judaísmo e cristianismo pertencemos à modernidade. E a modernidade elabora uma filosofia da história na qual seculariza os princípios teológicos aplicando-os a um número crescente de fatos empíricos.

O problema da história é incontestável dentro de sua própria perspectiva, no entanto, os processos históricos não apresentam um significado compreensivo e último, assim, a história não teria um resultado. Nesta perspectiva, Löwith afirma que, não existe uma solução imanente ao problema, pois a experiência histórica do ser humano é de invariável fracasso e o “mundo é, todavia, como era em tempos de Alarico<sup>20</sup>, somente nossos meios de opressão e destruição (também os de reconstrução) melhoraram consideravelmente e foram adornados também com uma roupagem de hipocrisia” (LÖWITH, 1958).

Löwith faz a seguinte descrição do itinerário percorrido pela noção filosofia da história e pelo problema da história na história da filosofia:

Voltaire e, sem pretender, Vico, emanciparam a história profana da história sagrada, subordinando a história da religião à da civilização. Hegel interpretou e elaborou a teologia cristã da história num sistema especulativo, conservando desse modo e ao mesmo tempo destruindo a crença na providência como princípio dirigente. Comte, Proudhon e Marx rechaçaram terminantemente a providência divina substituindo-a por uma crença no progresso, tergiversando a crença religiosa numa tentativa antirreligiosa de estabelecer leis previsíveis da história profana. Finalmente, Burckhardt descartou as interpretações teológicas, filosóficas e socialistas da história reduzindo com isso o significado dessa a uma mera continuidade, que consiste somente num pobre resíduo de uma noção mais ampla do significado. E, sem dúvida, a fé na história foi, para ele, como para Dilthey, Troeltsch e Croce, uma “última religião”. A vã esperança do moderno historicismo consiste em que o relativismo histórico se curará a si mesmo (LÖWITH, 1958, p. 277).

A acentuação moderna da história profana como cenário do destino do homem é em consequência do afastamento da teologia natural da antiguidade e da teologia sobrenatural do cristianismo. A importância da história profana diminui na medida

---

<sup>20</sup> Alarico (370-410), Rei visigodo, foi o primeiro líder germânico a tomar a cidade de Roma no famoso saque em 410. Nota de rodapé nossa.

em que aumenta a preocupação humana por Deus e por si mesmo. A crença na absoluta importância da história enquanto tal “é o resultado da emancipação da moderna consciência histórica de seu fundamento e de sua limitação da cosmologia clássica e da teologia cristã. Ambas impediram o crescimento da experiência histórica em proporções indefinidas” (LÖWITH, 1958, p. 279).

No século XVIII ocorreu o rompimento com a tradição e originou-se o caráter revolucionário da história no pensamento moderno e no pensamento histórico. Segundo Löwith, a Revolução francesa e a Revolução industrial inglesa e suas repercussões sobre a totalidade do mundo civilizado, acrescentaram ao sentido histórico a noção de viver numa época em que as mudanças históricas representavam a totalidade:

A filosofia da história se converteu numa preocupação fundamental, porque a história em si mesma se fez mais radical. Não só as inovações das ciências da natureza aceleraram a velocidade e ampliaram o alcance dos movimentos e das mudanças sócio-históricas, mas converteram a natureza num elemento, manejável por inteiro, da aventura histórica do homem. Valendo-se das ciências da natureza, agora como nunca “fazemos história”, e, no entanto, esta nos domina, porque se emancipou de seus limites da Antiguidade e do cristianismo. Com Vico, a providência divina se converteu já na lei natural da história, e com Descartes, num projeto matemático que servira a maestria do homem, desse modo, a história ocupa agora uma posição análoga a que ocupava a física-matemática no século XVII. Interpretar a história sócio-política em termos da física e da cosmologia antigas, ou em termos da ética e da teologia cristãs, parece considerar-se anacrônico pelo moderno pensamento histórico (LOWITH, 1958, p. 279–280).

Em relação à política, para Löwith, somente a história do judaísmo, enquanto história da política pode ser interpretada de forma estrita pela religião, pois a possibilidade da crença num ordenamento providencial dos destinos históricos do mundo depende da crença “num povo sagrado de importância universal, porque só os povos, não os indivíduos, são os sujeitos próprios da história, e unicamente um povo sagrado está relacionado diretamente com o Senhor, como senhor e provedor da história” (LÖWITH, 1958, p. 281). Já o cristianismo não representa um povo histórico, existe no cristianismo uma solidariedade universal de fé e a história da salvação se refere a salvação das almas, almas dos indivíduos, enquanto abstração completa de sua condição política, social, étnica. Desta forma, conclui “que uma teologia judaica da história secular é em verdade possível e ainda necessária,

enquanto que uma filosofia cristã da história é um composto artificial” (LÖWITZ, 1958, p.282).

A partir do momento em que nos preocupamos com a história e o historicismo, nos inclinamos a acreditar que a moderna consciência histórica originou-se com o pensamento judeu e cristão, com a consideração escatológica até uma consumação final. O mundo posterior a Cristo assimilou a perspectiva cristã até uma meta e consumação, ao tempo em que abandonou a crença num fim iminente. Neste sentido, se a modernidade considera a impraticabilidade desta concepção escatológica, com sua preocupação com a conservação e o progresso da sociedade existente, esquece que para os fundadores do cristianismo o colapso da sociedade era certo e iminente. E esta noção cristã é dotada de sentido prático, pois aconselhou a concentração nas decisões últimas e a consequente indiferença as etapas intermediárias dos acontecimentos do mundo (LÖWITZ, 1958).

A impossibilidade de “elaborar um sistema progressivo da história secular sobre a base religiosa da fé, tem sua contrapartida na impossibilidade de estabelecer um plano significativo da história por meio da razão” (LÖWITZ, 1958, p. 285). Visto que não se podem prever as consequências destes fatos. São desenvolvimentos imprevisíveis, mesmo que se manifestem claramente, não são fatos sólidos. E as potenciais consequências nas quais confiamos são dotadas de possibilidade de não realização, pois, “na perspectiva da sabedoria e da ignorância humanas, tudo pode haver acontecido de maneira diferente nesse vasto intercâmbio de decisões, esforços, fracassos e circunstâncias históricas” (LÖWITZ, 1958, p. 285). O que não impede que depois de alcançado certa etapa, o curso geral dos eventos históricos pereça converter-se em definitivo, tornando-se suscetível de previsão, no entanto, ninguém previu “as alianças reais, e tampouco o resultado de agonia da Europa; o que previram foi somente o padrão geral a que a história se ajustaria. A história, em lugar de governar-se por razão e providência, parece estar governada pelo azar e fatalidade” (LÖWITZ, 1958, p. 286). Trata-se da imprevisibilidade e incalculabilidade dos acontecimentos históricos. O ponto em comum das concepções greco-romanas e judaico-cristã da história é sua liberação da ilusão do progresso.

A obra *De Hegel e Nietzsche* contempla dois pontos importantes. No primeiro, são estudos sobre a história do espírito alemão do século XIX, e no segundo, são estudos sobre a história do mundo burguês-cristão. Trata-se de uma tentativa intelectual de compreender a constituição do tempo moderno. Na primeira parte desta obra, no capítulo III, intitulado ‘A dissolução das mediações de Hegel pelas decisões de Marx e de Kierkegaard’, Löwith faz a seguinte análise:

O ataque de Marx e Kierkegaard separa exatamente o que Hegel havia unido; ambos invertem sua reconciliação da razão com a efetividade. Marx toma como objeto de crítica a filosofia política e o ataque de Kierkegaard dirige-se contra o cristianismo filosófico. Com isso, ocorre não somente uma dissolução do sistema de Hegel, mas, ao mesmo tempo, uma dissolução de todo sistema do mundo burguês-cristão. O fundamento filosófico dessa crítica radical do existente é a discussão com o conceito hegeliano de “efetividade” como “*unidade de essência e existência*”. Em resumo, a controvérsia refere-se a uma proposição do prefácio à *Filosofia do Direito*: “o que é racional é efetivo; e o que é efetivo é racional” (LÖWITH, 2014, p. 169).

Trata-se de uma recapitulação da crítica pós-hegeliana que revela o esforço hegeliano de ter tentado superar com o movimento da razão “o espírito ilustrado mundano e antropológico do tempo moderno, capturado pela particularidade, contingência, imanência ou a autorreferência sem saída, apesar da proclamação heroica do nada” (VILLANUEVA, 2007, p. 193).

Para Villanueva, três possibilidades se realizaram a partir desta situação esboçada. A primeira delas é que alguns seguem obstinadamente em busca da reconciliação entre razão e realidade lutando de formas variadas pela constituição de uma sociedade boa, por uma economia justa, por uma política pública, por um Estado universal, por uma sociedade fundada sobre princípios racionais. A segunda delas é daqueles que abandonaram a busca pela reconciliação, ou que reelaboraram os conceitos de racionalidade e de realidade, diminuindo sua denotação, tornando-a mais manipulável pelo uso das ciências e tecnologias sociais. E a terceira é daqueles da gramática pós-moderna, na qual a tentativa de reconciliação entre razão e realidade, e a tentativa de conciliação da realidade social é compreendida como um falso problema, não solucionável e ilusório, além de perigos por suas características autodestrutivas (VILLANUEVA, 2007).

Esta discussão em torno da metafísica tradicional, da ciência e tecnologia, da antropologia filosófica e da filosofia da história fundamenta o desenvolvimento

histórico conceitual de emancipação. Encontramos em Kant, que conhecia o significado jurídico romano desta noção, mas que definiu o esclarecimento não como emancipação, mas como:

[...] a saída do ser humano de sua menoridade, menoridade essa na qual ele se inseriu por sua própria culpa. Menoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. É-se culpado por tal menoridade, se a causa da mesma não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de resolução e de coragem para se servir de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento! – este é, portanto, o lema do esclarecimento (KANT, 2011, p. 23–24).

O esclarecimento, entendido como estímulo e realização da maioridade, se estende assim ao longo de um período temporal que vai para além do ato jurídico unilateral concreto da emancipação.

Segundo Koselleck, Kant pode prescindir do termo emancipação a partir da afirmação de que os homens, de acordo com o direito consuetudinário, preferem, às vezes, seguir na menoridade por toda a vida:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos seres humanos ainda permanece de bom grado menor a vida inteira, mesmo depois de a natureza tê-los livrado há muito tempo de uma condução alheia (*naturaliter majorennnes*); e é por isso que é tão fácil aos outros arvorarem-se seus tutores. É tão cômodo ser menor (KANT, 2011, p. 24).

O que não significa que os seres humanos sejam incapazes de se liberarem desta menoridade que quase se naturalizou. Para se esclarecer, segundo Kant, é necessário o uso próprio do entendimento e a liberdade de fazer o uso público da razão, “o uso público de sua razão precisa ser livre a todo o momento e só ele pode concretizar o esclarecimento entres os seres humanos” (KANT, 2011, p. 27).

Quanto às tentativas de seguir na menoridade, por causa da preguiça e da covardia, Kant é categórico ao afirmar que:

Um ser humano pode perfeitamente postergar o esclarecimento para sua pessoa e, por conseguinte, enquanto isso, também pode postergar, apenas por algum tempo, o que lhe cabe saber; entretanto, renunciar a ela, seja para sua pessoa, seja, com ainda maior razão, para a posteridade, significa violar e pisotear os sagrados direitos da humanidade (KANT, 2011, p. 32).

A máxima kantiana para o esclarecimento é “raciocinai, tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; apenas obedecei!” (KANT, 2011, p. 35).

A conversão da maioria natural num imperativo moral e político que, possuindo um componente natural, é também mais que natureza, constitui um uso linguístico mais exato e mais eficaz que a metáfora ainda vinculada à emancipação jurídica. A maioria, que por natureza se produz a cada nova geração, se converteu numa perspectiva histórica de futuro de uma humanidade que politicamente se governaria a si mesma. Em parte realidade, em parte fim, deste modo se descreveu como um acontecimento processual para aquilo que, pouco depois, se utilizou a expressão emancipação (KOSELLECK, 2012).

O alemão Georg Forster (1754-1794) foi o primeiro escritor em Paris, durante a Revolução Francesa, a utilizar a filosofia kantiana sob o novo conceito de emancipação, que começava a ser discutido no espaço público francês. Se manifestou de forma entusiasta a favor da revolução, defendeu, inclusive, a anexação à França dos territórios da margem esquerda do rio Reno. E, quando a cidade de Mainz foi reconquistada pela Prússia em 1793, Forster não pôde mais regressar à Alemanha. Morreu em Paris em 1794 e foi depreciado na Alemanha por ter feito a defesa dos jacobinos. Com a expressão do conceito emancipação, em alemão – *emancipieren* –, se conectou com o sentido que tinha a palavra nos países vizinhos ocidentais. Foi concebida reflexivamente – *emancipiert* ou *Selbstbefreiung* –, como autoliberação, como autoemancipação das cadeias da tradição, como uma reivindicação normativa que devia legalizar-se mediante uma disposição legal estatal (KOSELLECK, 2012).

A vantagem do novo conceito de emancipação tal e como se utilizava, geralmente em torno do início do século XIX, consistia não só em indicar a recorrente maioria natural das sucessivas gerações, mas também em se referir ao ato jurídico da liberação que se torna real mediante a autoliberação. Nesta equação, entre as premissas naturais, a autodeterminação individual e a normalização jurídica, o conceito de emancipação adquiriu sua nova qualidade histórica. O conceito podia ser interpretado, simultaneamente, em sentido normativo, em sentido autorreflexivo e a partir da perspectiva histórica. Sua

temporalização tinha um componente constitutivo gerador de direito processual (KOSELLECK, 2012).

Para Koselleck, a emancipação se converteu no caso genuíno de um conceito processual da filosofia da história, um conceito que, sobretudo na primeira metade do século XIX, reuniu a força de um conceito guia. E, a recuperação do conceito de emancipação a partir dos anos sessenta do século XX não lhe deu teoricamente nenhuma nova valência. A emancipação continuou sendo um conceito que implicava na eliminação da desigualdade jurídica, social, política e econômica. Deste modo, a expressão se converteu, em todos os casos, num conceito que exigia, fundamentalmente, a eliminação do domínio econômico. O conceito de emancipação se converteu no sistematizador mais lúcido de uma filosofia da história emancipadora. Ao se tornar polivalente, a expressão perdeu também sua validade lógica, pôde assumir conteúdos políticos que diferiam completamente entre si, sem perder, com isso, sua razoabilidade geral. Adquiriu a condição e à evidência de um termo chave, uma palavra que pressupunha e evocava um consenso mínimo sobre a igualdade de direitos de todas as pessoas (KOSELLECK, 2012).

Em sua qualidade de conceito de luta política, a partir da década de trinta do século XIX, a emancipação foi utilizada de forma generalizada. Primeiro para atingir a igualdade de direitos individuais e pessoais, de acordo com o Estado jurídico burguês existente em cada momento. Segundo, para possibilitar a igualdade de direitos entre os diferentes grupos – classes, estratos sociais, das distintas igrejas, das comunidades religiosas, das mulheres, de povos inteiros. E, em terceiro, para atingir a universalidade, a emancipação tinha como objetivo a liberação do poder e a igualdade de direitos de toda a humanidade, do mundo ou da época a que emancipar, como podia dizer-se à época (KOSELLECK, 2012).

Os atos jurídicos legais que consumaram as igualdades jurídicas dos diferentes grupos, até aquele momento, oprimidos – a emancipação dos judeus na França em 1791, em Baden em 1808, ou na Prússia em 1812; as leis ao que se chamou posteriormente de liberação dos camponeses; a emancipação dos escravos nos Estados Unidos da América em 1865 – não utilizaram o termo emancipação em sua linguagem jurídica. Sem dúvida, estas leis passaram a

linguagem política e, deste modo, à consciência coletiva com esta denominação (KOSELLECK, 2012).

Este fato permite supor que, para os juristas que formularam as leis, não só a estreiteza e a rigidez do significado jurídico romano estavam presentes, mas também a intuição de que por trás de qualquer emancipação havia mais reivindicações, daquelas que um sentido puramente jurídico pareciam poder tornar efetivas. O objetivo da igualdade de direitos universais, que implicitamente leva a ausência de poder, produz com cada emancipação parcial, situações que, a sua vez, devem superar-se de novo mediante a emancipação (KOSELLECK, 2012).

#### 1.4 Karl Marx e Jürgen Habermas

Quanto à noção de homem e de emancipação em Marx e Habermas, na história do pensamento moderno, parte-se da relação entre as concepções de trabalho e de linguagem. Relação esta que foi estabelecida pelo jovem Hegel, principalmente, nas obras *Sistema da vida ética* de 1802 e *Primeiro sistema* de 1803-1804. Para Habermas, conforme o artigo “Trabalho e interação”, publicado na obra *Técnica e ciência como “ideologia”*<sup>21</sup>, o jovem Hegel observa que na relação entre trabalho e linguagem, os instrumentos de trabalho e o nome das coisas são o que permanecem nas atividades de trabalho e de percepção, tratando-se, portanto, de universais que se fixam pelas regras de utilização. E, a esta concepção acrescenta outras duas, a primeira é a que estabelece a anterioridade da linguagem em relação ao trabalho, e, a segunda é a que concebe a linguagem e o trabalho enquanto vetores de uma direção, mas de sentidos opostos<sup>22</sup>.

Em Marx quando buscamos pelo critério que distingue o trabalho humano das formas primitivas e instintivas do trabalho animal, encontramos que a diferença básica é dada pela racionalidade. É pelo pensamento, pelo projetar humano, pela intencionalidade, pois ao fim do processo de trabalho cria-se um produto que já

---

<sup>21</sup> HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2011.

<sup>22</sup> Estas reflexões sobre a relação entre linguagem e trabalho encontradas no pensamento do jovem Hegel perdem importância no desenvolvimento da teoria hegeliana, principalmente a partir de 1805 com a publicação da obra *Fenomenologia do espírito*, passando a ser entendidas no interior do processo concebido segundo o modelo da autorreflexão.

existia idealmente na imaginação do trabalhador. O critério que encontramos é o de que, na transformação da matéria ou da natureza, o ser humano imprime um projeto anterior, conscientemente formulado. Quanto ao marxismo, alguns pensadores sugerem uma primazia do trabalho em relação à linguagem. É o caso de Friedrich Engels que defende uma primazia do trabalho e faz remontar a origem da linguagem ao trabalho. Neste sentido, Georg Lukács leva ao extremo a hipótese de Engels compreendendo o trabalho enquanto modelo de todas as atividades humanas, não só da linguagem. Já os filósofos Theodor Adorno e Max Horkheimer, influenciados pela teoria marxista, na obra *Dialética do esclarecimento*<sup>23</sup>, entendem que nem o trabalho tem primazia sobre a linguagem e que nem a linguagem tem primazia sobre o trabalho (ADORNO; HORKHEIMER, 2006).

Em Habermas, no entanto, existe uma compatibilização entre sua leitura do jovem Hegel e a pesquisa em antropologia, que se mostra na compreensão da relação entre trabalho e linguagem a partir da perspectiva jovem hegeliana, da precedência e primazia da linguagem em relação ao trabalho. Para Habermas, segundo Fernando Haddad, na obra *Trabalho e linguagem*<sup>24</sup>, é o sistema social de papéis, o sistema de reconhecimento, fundado num conjunto de normas que pressupõe a linguagem completamente constituída, o que encerra o processo de hominização. E estas estruturas do agir conforme um papel designa, com relação às estruturas do trabalho social, um novo grau de desenvolvimento, não sendo possível reduzir as regras do agir comunicativo às regras do agir instrumental ou estratégico (HADDAD, 2004).

Temos em Habermas, todavia, um diálogo hermenêutico com as posições dos textos de Kant, de Hegel e de Marx, numa comparação das virtualidades relativas do procedimento transcendental e do procedimento fenomenológico de elaborar a teoria da racionalidade. Neste sentido, a apropriação do procedimento fenomenológico, como correção da perspectiva transcendental, permite compreender a relação transcendental entre sujeito e objeto enquanto processo evolutivo, enquanto história transcendental da consciência. E esta compreensão

---

<sup>23</sup> ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

<sup>24</sup> HADDAD, Fernando. **Trabalho e linguagem**: para a renovação do socialismo. Rio de Janeiro: Azougue Editorial. 2004.

fundamenta a crítica de Habermas a Marx. Neste sentido, a crítica é Marx não esclareceu de forma suficiente a conexão entre trabalho e linguagem. A concebeu como *práxis* social reduzindo, assim, a ação comunicativa à ação instrumental. Isto, fez com que não pudesse compreender o intrínseco valor evolutivo que existem nos subsistemas regidos por meios generalizados de trocas.

Para Sergio Sevilla, Habermas, ao compreender desta forma a teoria de Marx, acaba reduzindo a noção de trabalho e de *práxis* social em Marx à ação instrumental ou estratégica<sup>25</sup>. Se considerarmos que é Habermas quem produz uma leitura redutiva e vemos em Marx uma teoria da racionalidade formada pelo sujeito do conhecimento e pelo sujeito da ação, poderemos ter outra apropriação crítica do proceder fenomenológico. Poderemos entender que em Marx, ao se desmitificar a fenomenologia hegeliana, incorpora-se na teoria marxista a dimensão da produção e, o mais importante, a totalidade das relações sociais humanas, historicamente construídas. Assim, aparecem incluídas na história da autoconstituição humana todas as interações, sistêmicas e práticas. Deste modo, supondo que exista uma história empírica da consciência transcendental, ou uma história empírica e transcendental da consciência da espécie, nesta história estariam incluídos os processos formativos das diversas formas de interação social, não unicamente a história da tecnologia (SEVILLA, 1989).

O conceito de emancipação encontra-se presente tanto no pensamento de Karl Marx, quanto no pensamento de Jürgen Habermas e encontra-se presente a partir de categorias distintas, respectivamente, trabalho e interação. Assim, nossa hipótese é que se estabelece uma relação de distinção entre os pensamentos concorrentes destes autores, mas que possibilitará uma aproximação e compreensão da teoria da emancipação de ambos, surgidas a partir de influências da filosofia do humanismo e da filosofia do Iluminismo.

---

<sup>25</sup> Em Haddad também encontramos a ideia de que Habermas faz uma redução da teoria de Marx compreendendo o trabalho enquanto ação instrumental. Para Haddad, Marx afirma que o trabalho não modifica apenas as condições objetivas, mas transforma também as condições subjetivas, desta forma, seria Habermas quem se equivocaria ao conceber o trabalho em Marx exclusivamente sob a ótica do agir instrumental ou estratégico (HADDAD, 2004).

## 1.5 Crítica ao humanismo e ao Iluminismo

Na obra *A presença dos mitos em nossas vidas*<sup>26</sup>, Mary Midgley afirma que nossas visões imaginativas possuem uma influência grande em nossas existências, por isto, tem interesse em compreender como nossas visões imaginativas se comportam e o quanto elas influenciam nossas visões de mundo. Midgley entende as visões imaginativas como parte necessária de nossos pensamentos, não como um alheamento deles. Ao mesmo tempo, denuncia que muitas das visões que dominam nossas controvérsias são visões que parecem ter se baseado na ciência, mas, no entanto, são sustentadas pela fantasia, apesar da ciência querer manter-se afastada destas. Enquanto que uma variedade de princípios e de assuntos de todo tipo utilizam das representações científicas para ganhar autoridade, isto, principalmente após o prestígio recebido pelas ciências físicas:

Conceitos são incorporados em mitos e fantasias, em imagens, ideologias e meias verdades, em expectativas e receios, em vergonha, orgulho e vaidade. Como os grandes filósofos do passado que ajudaram a moldar nossa tradição, precisamos começar a perceber tais conceitos (MIDGLEY, 2014, p. 124).

Neste sentido, o Iluminismo não nos livrou deste problema ao eliminar de nosso pensamento os mitos, pelo contrário, o que ele fez foi desenvolver seu próprio conjunto de mitos e imagens surpreendentes, cujo fascínio encontra-se na sedução do reducionismo, no prazer de dizer que as coisas são mais simples do que parecem:

Como outras reduções mais modestas, elas mostram uma confiança surpreendente – uma presunção de autoridade muito ampla baseada no *status* científico, mesmo que sejam, na verdade, especulações gerais sem base em qualquer evidência científica especial. Elas dependem de uma suposição geral da “onipetência da ciência” [...] da física e da química modernas (MIDGLEY, 2014, p. 15).

O sucesso da metodologia do século XVII levou teóricos de outras áreas a reproduzir a metodologia das ciências físico-matemáticas e suas particularidades na expectativa de obter resultados semelhantes. O efeito imaginativo de todo este

---

<sup>26</sup> MIDGLEY, Mary. **A presença dos mitos em nossas vidas**. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Unesp. 2014.

acontecimento não foi ainda suficientemente estudado, pois, disseminou-se a ideia que a verdade só pode ser encontrada nas ciências físicas. E o Iluminismo teve um papel importante neste sentido, pois, seus mitos tendem a exaltar a forma em detrimento da substância, o método em detrimento do objetivo de uma atividade e a precisão do detalhe em detrimento da completude (MIDGLEY, 2014).

Midgley se propõe discutir três mitos presentes no movimento iluminista. Tratam-se do mito do contrato social, do mito do progresso e do mito da ciência onicompetente. Neste sentido, vivemos num mundo que atravessa a maior invenção desde a criação da agricultura. É um mundo no qual a população triplicou no último século, a nossa capacidade de informação e tecnologia se transformaram drasticamente, e o mais importante, o poder aumentou substancialmente tornando-nos capazes de causar sérios danos ao mundo todo e a todos os seus habitantes. Desta forma, surgiram diversos problemas relevantes, tais como: os problemas dos seres humanos distantes, os problemas ambientais e os problemas relativos aos usos dos animais, “a súbita ampliação de nosso poder transformou todas essas questões de forma igual. Em todas essas direções, a tecnologia multiplicou tremendamente tanto o escopo de assuntos que nos dizem respeito quanto nossa habilidade de afetá-los” (MIDGLEY, 2014, p. 34). Mesmo que estas habilidades fujam ao controle dos indivíduos, é a civilização como um todo responsável por causar esta situação. O sistema capitalista e seu mercado, os investimentos e a expressão da opinião pública também são responsáveis (MIDGLEY, 2014).

Estas dificuldades manifestam-se com muita intensidade nas relações com os direitos humanos universais. A noção de direitos humanos universais é antagônica à ideia do Iluminismo de que a moralidade é, em sua essência, apenas um contrato estabelecido livremente entre cidadãos para fins cívicos e, em última instância, por interesses individuais. O mito do contrato social apresenta-se como uma simplificação típica do movimento iluminista. Foi desenvolvido para se contrapor a doutrina do direito divino dos reis e teve seu papel importante nisto, mas fundamentou a autoridade política no consentimento dos governados, não deixando espaço para direitos e deveres em relação aos estrangeiros (MIDGLEY, 2014).

A noção de contrato social também entra em conflito com outra ideia igualmente fundamental no Iluminismo, trata-se da ideia de harmonia entre todos os seres humanos:

Essa ideia propõe que se a opressão é algo errado, é errado em todo o mundo; portanto, qualquer um que puder fazer alguma coisa em relação a ela, deve fazê-lo. Não muito depois, esse conflito mais amplo manifestou-se por meio de uma corajosa conversa não contratual sobre os Direitos do Homem, o que possibilitou campanhas disseminadas e efetivas contra questões como, por exemplo, a escravidão (MIDGLEY, 2014, p. 35–36).

Trata-se do choque entre duas noções relacionadas que buscam uma sociedade humana mais justa e menos cruel. Desta forma, a teoria do contrato respondeu pelo lado jurídico, formal, redutivo da campanha humanitária, enquanto que a noção de direitos respondia ao elemento solidário. E a dificuldade em conciliar estes dois elementos implicaram nos problemas apresentados como um conflito entre razão e sentimento, supostamente sem resolução. Mas, estes elementos, raciocínio e sentimento não são adversários (MIDGLEY, 2014).

A partir de um atomismo científico se formulou um atomismo político que se desdobrou na forma de um atomismo social, como individualismo político e moral, que recebeu um apoio não merecido das imagens utilizadas pela ciência:

Quanto à questão dos direitos humanos, é bastante relevante perceber que o modo redutivo e contratual era visto como modelo racional e que era respaldado pelas ciências físicas. A visão de que as pessoas são indivíduos solitários e independentes, na verdade indivíduos egoístas que não se relacionariam com seus vizinhos de forma alguma se não houvesse um contrato, parecia racional porque refletia a teoria atômica da época, uma teoria que, de maneira semelhante, reduzia a matéria a átomos desconectados, rígidos, impenetráveis como bolas de bilhar (MIDGLEY, 2014, p. 37).

Atualmente, a ciência física trata das partículas que são domínios, modelos de conexões, no entanto, na cena humana e na biologia, ainda existe a persistência de domínio atomista social, bastante irreal, considerado científico. O indivíduo, separado e em competição, tem sido a ideologia dominante nas últimas décadas, ignorando, inclusive, que a competição não teria condições de possibilidade de existir se não houvesse a cooperação para torná-la possível (MIDGLEY, 2014).

As discussões em torno dos direitos humanos podem auxiliar na resolução de diferentes problemas de opressão no planeta. Visto que existe uma recorrência

em torno dos direitos humanos para denunciar situações opressivas. Esta forma de proceder, denunciar via direitos humanos, criou uma espécie de dialeto intercultural, e este possibilita a escolha de questões distantes, nas quais há necessidade de intervenção. Neste sentido, pode-se criar um pensamento ético a partir do qual se poderia:

Tentar juntar o elemento sociável e generoso do pensamento iluminista com o elemento limitado, formal e legalista. Em princípio e, em certa medida, até mesmo na prática, podemos combinar a força imperativa do termo cívico “direitos” com o âmbito universal da solidariedade entre as espécies (MIDGLEY, 2014, p. 38–39).

Midgley não problematiza, nesta obra, a questão das relações entre os humanos próximos, problematiza a opressão e a dominação aos humanos distantes e na sequência passa a tratar da natureza. Sobre a natureza, o ponto de partida da análise é a constatação de que, “todos nós, humanos, compartilhamos um interesse comum na preservação da biosfera da qual dependemos” (MIDGLEY, 2014, p. 39). No entanto, temos uma dificuldade em compreender este nosso interesse. Esta dificuldade se deve a dois fatos, primeiro, ao fato de que a preocupação ambiental é mais recente que a preocupação social e, segundo, mais profundamente, temos o problema da dificuldade em analisar esta questão a partir da doutrina do contrato, pois a ideia de concidadãos humanos universais nos é muito próxima.

As ciências da natureza podem desempenhar um papel importante na compreensão das questões relativas à natureza. Embora alguns tipos de humanismos tenham excluído, deliberadamente, o problema da natureza e, na filosofia do Iluminismo muitas vezes negligenciou-se a natureza não humana, principalmente, a partir da Revolução Industrial<sup>27</sup>. Foram os representantes do pensamento científico que auxiliaram na compreensão desta problemática, autores como Edward O. Wilson e sua exaltação da *biofilia* e James Lovelock e sua teoria da *Gaia*. E, a partir destas influências sugere-se que valores como o amor e o respeito deveriam fazer parte dos valores das ciências, pois, “se, afinal,

---

<sup>27</sup> Na filosofia do Iluminismo houve vozes que discordaram dessa noção de natureza e fizeram o possível para protestar contra essa noção, é o caso de Jean-Jacques Rousseau, um dos principais representante dessas teorias.

pretendemos falar acerca de tais valores, sem dúvida eles fazem parte dela. Na verdade, talvez sejam os únicos valores que, em algum sentido, são especiais às ciências naturais” (MIDGLEY, 2014, p. 41). E valores tidos como científicos, como honestidade, imparcialidade, perfeição, devoção à verdade, ousadia imaginativa, na realidade são virtudes intelectuais.

Em relação ao mito da onicompetência da ciência, neste também a filosofia do Iluminismo representou um papel importante, mas que com as mudanças no pensamento radical e monolítico, próprio deste movimento, atualmente atrapalha o desenvolvimento das compreensões. A questão é a abrangência e o entusiasmo que foi depositado no ingênuo imperialismo acadêmico que objetivava compreender e se aplicar a totalidade. No século XVIII, a partir deste pressuposto, surge o mito do progresso. O surgimento deste se dá “para exprimir um novo tipo de confiança na humanidade e nos feitos humanos, substituindo a antiga confiança cristã em Deus e na vida pós-morte – no paraíso” (MIDGLEY, 2014, p. 45). No entanto, atualmente a noção de progresso associa-se a ideia de evolução de Lamarck<sup>28</sup>, que encontra-se radicada na satisfação dos desejos e na religião e não na biologia. E esta noção de evolução provavelmente recebeu uma imagem indevida de cientificidade e de respeito, o que terminou por fortalecer a ideia de que a crença no progresso exigia uma crença na onicompetência da ciência (MIDGLEY, 2014).

Assim, temos pensadores como Galileu Galilei, Isaac Newton, Albert Einstein que filosofavam a partir de noções herdadas da tradição, mas que não aceitavam a ideia de uma ciência com um poder imperial isolada e em guerra, buscando dominar as outras disciplinas. E o pensamento humanista do Iluminismo esperava que o uso das descobertas científicas propiciasse melhorias de vida para a humanidade. Era um movimento intelectual que projetava a partir do conhecimento científico e das ciências uma sociedade melhor. Neste sentido, almejava uma ética nova e melhor e um fundamento para a moralidade a partir de valores científicos. Mas o problema é que o componente ético é abrangente e

---

<sup>28</sup> Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet (1744-1829), conhecido também como Chevalier de Lamarck. Naturalista francês que estudou medicina, física e meteorologia e publicou sua teoria da evolução em 1809 na obra *Philosophie zoologique*.

independente da ciência – Rousseau já denunciava isto. No entanto, ainda assim, esta crença impulsionou uma exaltação das ciências nos séculos XIX e XX:

Ela prometia uma sabedoria, um decisivo avanço espiritual e moral. Nossa desilusão com essa abordagem seguramente está até mais centralizada no fracasso desse projeto espiritual e moral do que nos resultados heterogêneos da verdadeira prática científica (MIDGLEY, 2014, p. 50).

Pensadores como Roger Bacon, Thomas Hobbes, August Comte cometeram o equívoco de esperar da ciência algo que ela não poderia dar. A partir disto produziram-se uma série de ideologias, que não foram analisadas e criticadas, e que foram divergindo da filosofia do Iluminismo. Neste sentido, a primeira teoria que alegava ser especificamente científica desta maneira foi o marxismo, “mas o marxismo, pelo menos, surgiu como um sistema de pensamento defendido por argumentos, ele esteve francamente aberto a ataques filosóficos” (MIDGLEY, 2014, p. 51).

Temos uma nova ideologia na qual a hostilidade em relação à religião é algo secundário, pois as funções da religião e da ciência são diferentes, e a ideia de competição entre elas não se sustenta. No entanto, a união entre política e grupos no poder tem produzido um efeito nocivo à ciência e a religião, as quais terminam sendo sugadas pelas lutas de poder no mercado global capitalista. Em consequência, no século XX, encontramos alguns cientistas defendendo políticas que tem pouca relação com a ciência, mas que deveriam ser aceitas. Midgley dá como exemplo o princípio behaviorista de que a psicologia, para tornar-se científica, deveria tratar apenas os componentes exteriores aos indivíduos, desta forma ignorando, aquilo que seria sem importância e ineficaz, as motivações e os comportamentos. E o exemplo mais notável desta abordagem seria o taylorismo industrial, chamado de gestão científica, no qual os operários seriam os componentes físicos da produção e qualquer menção as suas questões seria uma perturbação. Alguns economistas desenvolveram esta abordagem e não a consideravam apenas pelo viés do lucro, mas a viam como um processo científico. Nestas ideologias, dá-se a aparência de cientificidade ao se abordar as quantidades, não as qualidades. Assim, fala-se, geralmente, das pessoas como se fossem máquinas. O problema é que “hoje, com o discurso espaço-tempo em onze

dimensões, da não localidade e de universos múltiplos, essa esperança de simplicidade evaporou” (MIDGLEY, 2014, p. 56).

Não se trata de um ataque contra a ciência, mas sim, trata-se de um ataque contra as tentativas retóricas que objetivam transformar a ciência numa ideologia totalitária e abrangente. São ideologias fundadas em padrões irrelevantes e não humanos para aspectos não científicos da vida que nos levam a negligenciar padrões relevantes. Assim, nas ciências humanas encontram-se ideias distorcidas do que seria a ciência e o objetivo, por exemplo, o dualismo mente e corpo, no qual o problema está na exclusividade da abordagem do tipo ou/ou, que se expressa na convicção de que apenas uma e muito simples forma de pensar seria a verdadeira. Neste sentido, nosso estereótipo de racionalidade científica ainda é modelado com base nos métodos da física do século XVII. Mas, para muitos propósitos a física moderna distanciou-se daqueles métodos. (MIDGLEY, 2014).

Trata-se de uma ideologia pseudocientífica e deve-se parar de abordar a ciência enquanto uma entidade monolítica única, pois, as ciências diferem entre si, a antropologia e a ecologia são diferentes da biologia e da física:

Nossas dificuldades atuais acerca do meio ambiente e acerca dos direitos humanos são grandes problemas que precisam de trabalho conjunto de todo tipo de disciplina intelectual – da ética à computação, da antropologia ao direito e da ciência do solo à história russa. A intensa especialização acadêmica que prevalece hoje já torna esta cooperação bastante difícil, e sem o acréscimo dos obstáculos extras impostos por guerras tribais (MIDGLEY, 2014, p. 62).

Mas, este conceito de racionalidade monopolista e estreito se faz presente desde o início do Iluminismo, e a noção de ciência física iluminista foi sempre uma noção imperialista. A ciência esteve associada à infalibilidade e a unidade formal da totalidade do pensamento. E, por mais que saibamos que a racionalidade não exige infalibilidade e que todo nosso conhecimento não precisa ser organizado com base no modelo matemático, ainda somos assombrados com a ideia de que isso é necessário (MIDGLEY, 2014).

Quanto à representação do desenvolvimento do nosso conhecimento devemos abandonar o modelo de construção, a metáfora dos níveis e o modelo linear, optando pelo modelo da interação ou pelas imagens da exploração e dos mapas. Pois, via de regra, é a percepção que é central no conhecimento, mais do

que o raciocínio, que é facilmente testado. E nas situações humanas é a percepção social e a imaginação que não são realmente formuláveis, mas para este desenvolvimento e entendimento “precisamos do pluralismo científico – o reconhecimento de que há muitas formas e fontes de conhecimentos independentes – em vez de reducionismo, a convicção de que uma forma básica sustenta todas e resolve tudo” (MIDGLEY, 2014, p. 71).

Sobre a noção de natureza humana ela é necessária e precisamos dela em diversas ocasiões, apesar de às vezes esta noção ser distorcida e utilizada de forma equivocada. É utilizada de forma equivocada para fins políticos quando, por exemplo, busca-se resistir às mudanças. A noção de natureza humana é multifacetada e até obscura, em decorrência da complexidade e contradição dela. No entanto, não podemos prescindir dela, pois é um padrão para avaliarmos e criticarmos nossas instituições. Também precisamos dela e acreditamos nela tendo-a como um ideal para adequação e como critério de julgamento das ações humanas. Outra característica é que estamos sempre desenvolvendo-a e atualizando-a, mas nunca dispensando-a. Precisamos dela para compreender nossas ações morais e a dos outros, assim, quando existe a queixa de que algo não deve ser aceito por não ser natural, como, por exemplo, as novas tecnologias, devemos tentar compreender a que a objeção se refere. Um exemplo disto foi o caso da sensibilização em relação à crueldade. Pensadores como Erasmo de Roterdã e Montaigne mostraram repulsa e indignação contra as punições cruéis e as torturas judiciais, também mostraram repulsa contra os maus tratos dos animais, e, a partir disto, a percepção do que é humano teve uma viragem surpreendente e passou a incluir este tipo de resposta ao sofrimento (MIDGLEY, 2014).

Durante o Iluminismo o movimento de ideias humanistas ganhou impulso, articulando suas objeções e tornando-se uma grande força política “essa visão requereu ideias diferentes em relação ao status da humanidade como um todo e ao mundo natural que habitamos, ideias que ainda estão sendo desenvolvidas e que ainda são importantes para nós hoje” (MIDGLEY, 2014, p. 226).

Na obra *Arrogância do humanismo*<sup>29</sup>, David Ehrenfeld se propõe a analisar o que nomeia de ‘religião do humanismo’ e a fé suprema na razão humana. Neste sentido, a religião do humanismo tem sido aceita por diversas áreas do conhecimento desde a economia, a ciência política e a tecnologia e por teorias como o comunismo e o capitalismo. Entretanto, alguns princípios da teoria do humanismo, encontram-se entre os mais destrutivos ideais. Trata-se de criticar estes fundamentos inadequados e perigosos da teoria humanista para que ela torne-se “o que deve ser, uma filosofia generosa e decente, e um guia confiável para o comportamento humano não destrutivo” (EHRENFELD, 1992, p. 2).

A crença suprema do humanismo na razão humana, na sua capacidade de resolver muitos problemas com os quais o ser humano se defronta, para reorganizar o mundo da natureza, para reformular os assuntos humanos, representa o âmago do humanismo. Como a inteligência humana é a chave para o sucesso humano, a tarefa principal dos humanistas é a de afirmar seu poder e defender suas prerrogativas. Entre os correlatos do humanismo encontram-se, primeiro, a crença em que a espécie humana deve viver para si mesma, segundo, a fé nos produtos da razão pura, na ciência e na tecnologia, e, terceiro, há um forte elemento antinatureza, embora às vezes negado (EHRENFELD, 1992).

Em relação ao conceito de humanismo, Ehrenfeld não desenvolve as características que o compõe, apenas afirma que ele tem uma tendência a se tornar vago, optando por conceitua-lo pela via negativa, descrevendo o que a noção não é. Assim, o humanismo não é simplesmente a prática do ser humano, também não está associado a qualquer filosofia política, e também não é mais o que fora no passado, quando era definido como o estudo dos clássicos gregos e latinos, ou como o estudo das humanidades. Deve-se, segundo o autor, tomar cuidado com a definição de humanismo, pois se esta se torna amorfa não se poderá ver com clareza suficiente para discernir o que há de terrível nesta noção e não se poderá criticá-la (EHRENFELD, 1992).

Quando de seu estabelecimento como filosofia encontrou-se em conflito com a religião organizada do ocidente, o que dificultou o discernimento daquilo que ele

---

<sup>29</sup> EHRENFELD, David. **Arrogância do humanismo**. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus. 1992.

e a religião tinham em comum. Esta relação tem como elemento fundamental a doutrina das causas finais, doutrina cuja origem é anterior aos gregos antigos e que prosperou até a ascensão da ciência no ocidente. Em uma de suas formulações, a doutrina das causas finais, afirma que o mundo natural foi planejado por Deus com determinados fins, principalmente para benefício da humanidade. Desta forma, as ideias de uma natureza criada para os seres humanos, a ideia da superioridade humana e a ideia de controle ficaram associadas em nossa história (EHRENFELD, 1992).

A partir do Renascimento, o humanismo começou com a crença de que os homens foram criados a imagem e semelhança de Deus e mesmo com as advertências sobre a fragilidade e os perigos inerentes à doutrina das causas finais, e sobre os problemas que ela criaria. Advertências como as de Bacon, na obra *Novo Organum*, segundo as quais a natureza só poderia ser comandada por meio da obediência. Mesmo assim, o humanismo se instala apegando-se a analogias simplistas e confirmando sua crença na capacidade humana para resolver qualquer problema, superando os obstáculos e realizando qualquer desejo (EHRENFELD, 1992).

Neste sentido, a religião judaico-cristã e a religião da humanidade são responsáveis pelas consequências aos humanos e ao meio ambiente da moderna arrogância do humanismo. E, para Ehrenfeld, esta fé absoluta na capacidade humana para controlar o nosso destino é uma falácia perigosa, já a “crença na nobreza e no valor da espécie humana, e um razoável respeito por nossas realizações e provas de competência, também constituem parte integrante do humanismo, e só um misantropo rejeitaria esse seu aspecto” (EHRENFELD, 1992, p. 6).

O humanismo tem implicações em nosso modo de compreender a natureza e a humanidade. De imediato, criou-se uma dicotomia entre homem e natureza. No entanto, existe algo nas dicotomias que nos devem fazer desconfiar, naquelas dicotomias que não encontram-se confirmadas e podem nos levar a enganos, “as dicotomias são sumamente perniciosas quando separam, de forma arbitrária, partes de um sistema altamente inter-relacionado e complexo” (EHRENFELD, 1992, p. 7). Neste sentido, a natureza pode ser retratada em oposição à

humanidade, no entanto, ela também pode abrangê-la e, assim, consistir num sistema. Outra dicotomia indicada é aquela entre lógica e emoção, também fomentada por esta teoria.

Para Ehrenfeld, a arrogância do humanismo foi alimentada pelos triunfos das ciências e das tecnologias, principalmente, a partir do Renascimento:

Até meados do século XVIII, quase ninguém suspeitava que pudesse haver limites absolutos para os poderes de controle do meio ambiente por parte dos seres humanos. A essa altura, era tarde demais para que a maioria das sociedades promovessem uma mudança. As atitudes estavam fixadas e eram ainda mais endurecidas pelo acelerado impulso da revolução científica, a qual prossegue hoje sem sinais de esmorecimento. Ora, quando a suspeita de limites se tornou uma certeza, a esmagadora maioria das pessoas cultas ainda acredita não haver armadilha na qual não possamos encontrar uma boa saída, tão segura e ruidosamente quanto ao tropeçarmos nela. Visões de utopia ainda se entrechocam no ar contaminado, e cada novo desastre é enfrentado com novos planos de poder e ainda mais poder (EHRENFELD, 1992, p. 8).

A questão é se realmente nossos esforços em política, economia e em ciência e tecnologia possuem de fato os efeitos pretendidos, sobretudo nas questões humanas e ambientais, ou se somos induzidos pela nossa propensão humanista a acreditar que realmente estamos aprendendo a dirigir nosso planeta?

A resposta passa pela análise e crítica a noção e aos pressupostos do humanismo. O principal pressuposto, que engloba nossas relações com o meio ambiente, declara que ‘todos os problemas são passíveis de solução’. E, para deixar a ligação deste pressuposto com esta teoria, bastam acrescentarmos que ‘todos os problemas são passíveis de solução por seres humanos’. A este pressuposto principal acrescentam-se outros como, muitos problemas são solúveis pela tecnologia e os que não são resolvíveis pela tecnologia possuem solução no mundo social. Ainda, numa crise deve-se trabalhar com afinco para encontrar as soluções; alguns recursos são infinitos e os recursos finitos e limitados podem ser substituídos e, por fim, a civilização humana sobreviverá. Além destes pressupostos, existem outra série deles que são próprios dos humanismos de esquerda, que são estes: a verdade sempre prevalece e a perseguição é derrotada; o homem é naturalmente bom, mas é corrompido pelo meio; o mundo é rico e sofre principalmente pela má distribuição; e é simples providenciar para que todos os

trabalhos desagradáveis sejam feitos por máquinas. Tratam-se sempre de pressupostos inverificáveis e otimistas (EHRENFELD, 1992).

Estes pressupostos são, na verdade, os da sociedade moderna e devem ser rejeitados. Quanto ao humanismo, talvez estes pressupostos tenham surgido lentamente não sendo possível testá-los previamente e nem retrospectivamente, o que pode ter sido a razão do fracasso destes. O que gera uma situação irônica, pois o humanismo sempre exaltou a inteligência crítica da humanidade, mas não recorreu a ela para testar seus pressupostos. O fato é que o humanismo e a sociedade moderna optaram pelos pressupostos do poder humano, criando paradoxos para si mesmos, “alguns veem a desumanização das pessoas pela tecnologia e sua destruição do mundo natural como um afastamento do humanismo, mal se apercebendo de que o próprio humanismo gerou essas tendências” (EHRENFELD, 1992, p. 15).

A conclusão do autor é categórica, “penso haver pouca ou nenhuma probabilidade de que os humanistas sejam capazes de planejar e ‘construir’ um futuro” (EHRENFELD, 1992, p. 184). Assim, não se pode saber o que acontecerá no futuro, e existem mecanismos básicos que mostram o porquê os humanistas não poderão construir o futuro. É um princípio da crença contemporânea que a tecnologia, a organização e o planejamento podem modelar um futuro desejável. Isto aparece quando vemos afirmações de que as leis, as normas governamentais, os comportamentos cooperativos entre indivíduos podem impedir excessivas e impróprias aplicações da tecnologia, coibir abusos de organizações e administrar um planejamento sensato. Este estado de coisas nós ainda não conhecemos, mas nos é apresentado como uma visão de futuro. E o que suporta esta visão são os seguintes mecanismos:

Os limites teóricos ao poder de prever o futuro; a proliferação de semi-soluções e problemas residuais; a impossibilidade de maximizar múltiplas variáveis ao mesmo tempo; e o “princípio de incerteza”, de acordo com o qual a capacidade social e técnica para buscar solução para um problema subentende a capacidade social técnica para agravá-lo (EHRENFELD, 1992, p. 185).

Além destes, existem outros mecanismos e o mais importante deles é o *ego*. O *ego* é descrito como a força interna que instiga os indivíduos de forma autoformadora, independentemente e acima dos interesses dos outros indivíduos

e da sociedade. Pois, não se pode esperar que indivíduos, corporações ou governos tomem decisões favoráveis ao bem estar geral, se estas ferem os interesses egoístas protegidos pela lei. Este problema poderia ser evitado “se fizermos o interesse particular e o público coincidirem, mas normalmente isso é impossível por causa da quantidade enorme de diferentes egos, com seus diferentes e contraditórios interesses, que estão envolvidos” (EHRENFELD, 1992, p. 186). Em relação a esta problemática, os humanistas fazem uma atuação dupla, de um lado prometem um futuro bom para todos e, por doutro, criticam a insistência anti-humanista de uma abordagem do meio ambiente como uma crença que não deve ser imposta a sociedade.

O mecanismo seguinte é denominado como falácia de direção, pois não existe uma direção, no entanto, insistimos em acreditar que ela existe, mas “não há navegadores nesse mundo humanista, e dos poucos timoneiros que temos estão presos no mesmo sistema de mentiras e fingimento que envolve todos nós” (EHRENFELD, 1992, p. 187). Já a inércia é um dos mecanismos que tornam a noção de progresso num simulacro:

Os ofícios altamente especializados não são novidade, eles antecederam o surgimento do humanismo. Mas jamais existiu tamanho cerceamento das aptidões humanas dentro de limites tão rígidos, circunscritos e inumanos, nem em potencial tão grande para a inutilidade humana a cada nova invenção, a cada decisão regencial. Não admira que haja tantos grupos de interesses especiais prontos para protestar contra qualquer mudança em qualquer direção; quanto mais insistimos em controlar tudo, mais criamos essas forças de inércia que impedem o controle (EHRENFELD, 1992, p. 188).

A primazia das metas organizacionais é outro mecanismo presente, particularmente, em Estados e organizações como empresas multinacionais, e é outra das características incômodas da sociedade humanista. Em certa medida se liga aos mecanismos anteriores, pois diante de muitos interesses especiais, as soluções projetadas são numerosas e conflitantes. Outro mecanismo é o de evitar realidades desagradáveis, o que é um problema para uma sociedade que busca um controle racional da realidade e não quer tomar conhecimento dos resultados deste controle. O mecanismo da ignorância das causas e dos problemas se liga ao anterior, pois além de não querer conhecer os resultados, existem alguns que nunca podem ser identificados, como por exemplo, o grande número de mudanças

que ocorrem no mundo, cujas origens permanecem obscuras apesar de percebermos os efeitos. Assim, afirma-se a ideia de um mundo totalmente reordenado e controlado pelos indivíduos, “contudo, sempre haverá algumas pessoas que são destrutivas ou insanas embora ocupem posições de poder. Quanto mais interligado e organizado do mundo se torna, mais vulnerável será a tais pessoas perturbadas e mais poder elas terão” (EHRENFELD, 1992, p. 189). E esta inevitável presença de indivíduos destrutivos é complementada pelos poderes de forças destrutivas que lhes são acessíveis. No entanto, o humanismo não promete que não teremos pessoas destrutivas ou insanas.

A ideia de eficiência, uma das grandes descobertas desta teoria, figura como um dos mecanismos principais, por funcionar contra a ideia de controle do meio ambiente e dos indivíduos<sup>30</sup>. A ideia de eficiência, originalmente um conceito ligado à produção industrial, se alastrou para outros domínios, e estando relacionada com o ideal de perfeição mecânica, agora se encontra próxima da noção humanista de bem. O problema desta ideia é o de não ser suficiente para se tornar o núcleo de uma filosofia:

A mente humanista ama a eficiência porque esta parece estar completamente definida, ser inteiramente lógica e analítica. Essa aparência, contudo, foi obtida em detrimento do contexto, até não restar, em muitos casos, contexto algum. Quando somente a eficiência é considerada importante, a análise do produto final torna-se impossível. Isso é uma terrível fraqueza, e manifesta-se na indústria, por exemplo, quando a eficiência tecnológica causa desemprego (EHRENFELD, 1992, p. 190–191).

No entanto, apesar de suas limitações, a noção de eficiência se alastrou e se encontra em todas as áreas, inclusive em todos os níveis da educação, principalmente na universidade.

O último mecanismo elencado por Ehrenfeld e que impede a realização de um futuro humanista se origina na estrutura da própria organização, pois a

---

<sup>30</sup> Como podemos perceber na teoria desenvolvida por Max Weber, na qual o conceito de burocracia é consequência da concepção de autoridade legal, emergindo da seguinte problemática: poder, origem, legitimidade, organização, funcionamento, eficácia e destinação. A burocracia designa um quadro de funcionários organizados que exercem autoridade legal. É um tipo ideal que funciona como modelo de análise sociológica e política. Apresentado como uma forma racional e eficiente de controle e domínio (WEBER, 2012).

organização é a ferramenta principal do humanismo para controlar o mundo, o que gera uma proliferação dos administradores:

Eles são um fardo que pesa sobre os ombros dos reais produtores na sociedade e, no entanto, quanto mais “organizado” o mundo se torna, mais aumenta o número de administradores que precisam ser alimentados, vestidos e alojados, que têm de ser acrescidos à soma do ego do mundo, que agravam a complexidade e a frustração da vida moderna, que promovem a primazia das metas organizacionais, que descobrem novos caminhos para evitar a realidade e ignorar o perigo, que dispõem do poder de agir destrutivamente em grande escala e que promovem a eficiência – em suma, é cada vez maior o número de administradores para operar todos os outros mecanismos que estão provocando o descontrole da sociedade humanista (EHRENFELD, 1992, p. 193).

Estes são os mecanismos que o humanismo criou e incentivou. Para Ehrenfeld, tratam-se de mecanismos anti-humanistas, pois explicam porque as suas promessas modernas de emancipação devem fracassar, e explicam também porque os humanistas, cientes desta realidade, são incapazes de renunciar aos seus pressupostos e o são porque seus egos os impedem de fazer isso (EHRENFELD, 1992).

Quanto à política, ela e suas convicções são, em geral, humanistas em sua essência. Diferem da tecnologia, pois oferecem um caminho para a salvação via aplicação do planejamento social e econômico, não através da aplicação da ciência como é próprio da tecnologia. Entretanto, algumas filosofias políticas são excessivamente humanistas:

As filosofias mais abertas e confessadamente humanistas são as que formam o grupo liberal, o qual abrange todas as formas de comunismo, o socialismo e o liberalismo moderado. O comunismo clássico, como o sonho de Marx de uma sociedade sem classes e um governo mínimo alcançado através da engenharia social, é o mais comprometido de todos eles com os pressupostos humanistas, e foi o que fracassou estrondosamente. [...] A visão de Marx era moralmente justa e humana, e a concepção de vida de Engels tinha grande refinamento e sabedoria ecológicos. Não obstante, suas boas intenções foram irresistivelmente derrotadas pela falsidade de seus pressupostos básicos, e já é tempo de as pessoas moralmente justas, humanas e ecologicamente refinadas do século XX admitirem isso antes que mais danos sejam causados (EHRENFELD, 1992, p. 194–195).

Desta forma, Ehrenfeld faz uma afirmação curiosa, “na medida em que o liberalismo e o socialismo puderem libertar-se das fantasias utópicas marxistas e chegar a um acordo com a vida, foram mais bem-sucedidas ou, pelo menos, mais

decentes” (EHRENFELD, 1992, p. 195). Quanto ao liberalismo, ele tem sido, de modo geral, uma filosofia ética, tolerante e aberta, contudo, quando da aplicação prática de suas teorias, os resultados obtidos são sempre o oposto de suas qualidades, o caso mais evidente “é o sistema de bem-estar social, o qual desempenhou involuntariamente seu papel no despovoamento da zona rural, na destruição das cidades, no racismo e na violência crescentes, e no declínio do bem-estar de quase todo mundo” (EHRENFELD, 1992, p. 195). E, quando se encontra um problema como este, se pode esperar o anúncio de um novo projeto de bem-estar social, concebido por esta metodologia, de acordo com um futuro imaginado. No entanto, podemos esperar os resultados inesperados e horríveis que se seguirão deste novo projeto.

O comunismo e o capitalismo são apresentados como inimigos político-econômicos formais, como polos opostos, mas, para Ehrenfeld, o comunismo e o capitalismo possuem aspectos mais semelhantes do que diferenças:

O comunismo é, originalmente, humanismo bem-intencionado, que quebrou invariavelmente suas promessas em todas as suas aplicações que tenham um bom número de anos de existência; o capitalismo é originalmente humanismo egoísta e brutal, que refinou alguns de seus maneirismos e técnicas, mas mudou muito pouco em todos os demais aspectos [...]. Ambos são produtos da premissa humanista em ambos dependem maciçamente da organização. Organização é organização: não é socialista nem reacionária, religiosa nem secular – apenas humanismo destilado. É organização, não “comunismo” ou “capitalismo”, que está tentando dirigir o mundo – e que péssimo serviço está fazendo (EHRENFELD, 1992, p. 197).

Em relação ao futuro, Ehrenfeld afirma que não é um futurólogo, mas a perspectiva “é o espetáculo de desperdício e destruição globais que estão ocorrendo na última grande e egoísta negação de limitações humanas” (EHRENFELD, 1992, p. 198). Estaríamos despencando em direção à destruição e a humanidade está perdendo, primeiro, as regiões agrestes, as grandes florestas, uma classe de formas de vida, com sua própria nobreza, que se deriva de sua independência dos seres humanos. Segundo, a humanidade está perdendo espécies e comunidades. Terceiro, estamos perdendo as paisagens cultivadas para a monocultura da indústria agrícola regida pela lógica da eficiência. Quarto, estamos perdendo algumas habilidades humanas, uma das quais era cuidar das paisagens cultivadas, habilidades do gênero humano que eram transmitidas e

desenvolvidas de geração a geração, que faziam parte da grandeza e da dignidade humana e agora estão em processo de desaparecimento. Quinto, estamos perdendo recursos, desperdiçando-os, e todos o sabemos e podemos avaliar na medida em que a destruição prosseguir. E sexto, estamos perdendo a saúde humana e a saúde ambiental, estamos perdendo também a sanidade humana (EHRENFELD, 1992).

Diante deste cenário, se pergunta sobre a possibilidade de, se não ocorrer à destruição geral do planeta, o que restaria daquilo que a humanidade valoriza? Também espera que este ato final de destruição não leve a civilização inteira, mas apenas uma parte dela. E a questão é, neste cenário apocalíptico, o que poderíamos esperar de melhor?

Só posso pensar em um: a depressão econômica global, acontecendo em breve, sem guerra se possível, e justamente com ela o colapso da indústria exploradora, do comércio global de armamentos fantásticos, dos planos maciços de reordenamento da terra, da destrutiva agricultura de exploração, e o restabelecimento de economias nacionais e regionais em pequena escala e independentes de qualquer “macrossistema”. Isso é uma esperança, não uma previsão (EHRENFELD, 1992, p. 202).

Para Ehrenfeld o que restaria de tecnologia seriam a agricultura e a capacidade de fundir metais. Além dela, restaria do humanismo sua noção de justiça humanitária, especialmente, a ideia de igualdade, a ideia de liberdade de pensamento e a ideia de tolerância. E a ideia de liberdade tem em si o ideal de emancipação, pois a liberdade é “a oportunidade e o desafio de se dedicar à realização de um destino individual, na verdade, ter simplesmente um destino próprio, separado da grande teia organizacional que está destruindo a vida na terra” (EHRENFELD, 1992, p. 204).

No entanto, a questão que permanece é se somos capazes de renunciar as estes sonhos, à dependência da tecnologia ou à busca do progresso, e esta é a questão fundamental. Para Ehrenfeld, existem alguns elementos do espírito humano que poderiam nos ajudar, como, por exemplo, a capacidade humana de sentir prazer nas coisas simples e a capacidade de renunciar ao poder e ao fazê-lo experimentar uma paz e uma realização profundamente estranha ao humanismo (EHRENFELD, 1992).

## 1.6 Ciência e tecnologia

A ciência e a tecnologia, juntamente com a metafísica, a filosofia da história e a antropologia filosófica, e também com os movimentos humanismo e o Iluminismo, fundamentam as discussões em relação ao desenvolvimento histórico conceitual de emancipação. Neste momento abordamos a ciência e a tecnologia. Sobre a ciência, de forma geral, ela designou na história da humanidade dois fenômenos. O primeiro diz respeito à representação que o ser humano faz do mundo, em diferentes grupos humanos e em diferentes civilizações. O segundo diz respeito à ciência moderna. A ciência moderna trata sobre a representação de mundo desenvolvida pela civilização ocidental a partir do século XIV. É uma forma de representação que possui antecedentes na Antiguidade, mas que nasce propriamente na Idade Média e se desenvolve, principalmente, na Idade Moderna, tornando-se um modo específico de conhecimento adotado por esta civilização. Tratar sobre o desenvolvimento da ciência moderna exige um estudo detalhado do contexto histórico e de seu desenvolvimento que, enquanto análise e construção teórica, também se liga a ideologia. Neste sentido, não pretendemos fazer uma reconstrução histórica da origem e desenvolvimento da noção de ciência moderna, mas sim, destacar alguns elementos, algumas ideias que estão na origem deste fenômeno e que podem nos auxiliar na compreensão fenomênica da ciência dentro da perspectiva da noção de emancipação.

Na obra *A construção das ciências*<sup>31</sup>, Gérard Fourez faz uma descrição da ciência moderna destacando a relação que ela possui com a burguesia – com a classe social que surge na Idade Média e que suplanta, posteriormente, a aristocracia enquanto classe dirigente ou hegemônica na civilização ocidental. Neste sentido, em seu caráter ativo, que busca permitir ao ser humano agir sobre a natureza dominando-a pela previsão dos fatos possibilitados por lei, tem como elemento que a possibilita uma nova visão de mundo, distinta substancialmente da visão de mundo que foi hegemônica no período da Antiguidade até o século XII. Esta nova visão de mundo é a da cultura burguesa e condicionou a origem e o

---

<sup>31</sup> FOUREZ, Gérard. **A construção das ciências**: introdução à filosofia e à ética das ciências. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp. 1995.

desenvolvimento da ciência moderna. Noções como as de objetividade pura e de uniformização da percepção de mundo, que se encontram na raiz do método científico, originam-se na tradição burguesa da comunicação. Visto que a cultura burguesa cria representações mentais que qualquer ser humano poderia isolar, interiorizar e até comunicar, mesmo sem compreender, enquanto que em outras culturas e em momentos anteriores, pressupunha-se, para se comunicar, um compartilhamento total do mesmo meio. O que mostra o vínculo existente entre os métodos modernos de escrita e leitura e a ciência moderna (FOUREZ, 1995).

A mentalidade burguesa origina-se do desejo de dominar e controlar a natureza, a sociedade, enfim, o seu meio. E esta é outra diferença em relação à mentalidade anterior. A moral, por exemplo, na modernidade se desenvolve como controle das paixões e no domínio de si. Todo o universo capitalista de produção, distribuição, consumo, constrói-se a partir desta noção unidimensional do comerciante burguês, como destaca Herbert Marcuse na obra *A ideologia da sociedade industrial*<sup>32</sup>. Neste universo da racionalidade burguesa e da ciência moderna, os objetos perderam aquilo que constituía a sua particularidade e tornaram-se objetos do cálculo e do domínio:

A ciência moderna ligou-se dessa forma à ideologia burguesa e a sua vontade de dominar o mundo e controlar o meio ambiente. Nisto ela foi perfeitamente eficaz. Foi um instrumento intelectual que permitiu à burguesia, em primeiro lugar, suplantando a aristocracia e, em segundo, dominar econômica, política, colonial e militarmente o planeta (FOUREZ, 1995, p. 163).

A ciência moderna surge como um modo específico de conhecimento desenvolvido no Ocidente e ligado à burguesia. Este surgimento dá-se via uma ruptura com o meio sacralizado da Idade Média, através do surgimento de um novo paradigma do conhecimento burguês baseado na interioridade, na objetividade, no cálculo, na compreensão e no domínio.

A eficácia do método empregado pela ciência moderna é utilizada como fundamento para a noção de progresso. A ideologia desta noção baseia-se na noção de um saber universal e de um progresso constante. E os benefícios gerados

---

<sup>32</sup> MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar. 1967.

pela produção na sociedade burguesa, com a ciência e a tecnologia, foram enormes. A vida humana encontrou melhorias e a grande maioria da população mundial se beneficiou destes avanços, dados principalmente enquanto bem-estar econômico e social. No entanto, as recentes evoluções da sociedade burguesa geraram, por exemplo, problemas no meio ambiente, problemas energéticos, corridas armamentistas, entre outras, que possibilitaram um questionamento crescente desta atitude de domínio, próprio desta sociedade. Cita-se, como exemplo, o movimento ecológico e seu questionamento perante a ciência e a tecnologia, das suas capacidades de gerarem felicidade aos seres humanos e a atitude deste movimento em buscar um reencontro com a natureza de forma mais autêntica. Desta forma, abre-se uma dimensão de questionamentos dos limites desta gestão técnico-científica de cunho burguês, visto sua incapacidade de resolver os problemas sociais do mundo, sua incapacidade de suprimir as dominações humanas, sua incapacidade em resolver questões éticas e sociopolíticas da humanidade e o de possuir um papel ativo no estabelecimento das desigualdades mundiais (FOUREZ, 1995).

Ciência e tecnologia encontram-se de tal forma ligadas que se torna difícil determinar quais são os desenvolvimentos que devem ser considerados tecnológicos e quais desenvolvimentos devem ser considerados científicos. Quanto à evolução da ciência, ocorreu um processo de esquecimento de suas origens, das questões cotidianas que as fizeram surgir, para a pretensão da existência de uma ciência universal. Imperou a crença de que tudo dependia de raciocínios, de um discurso científico, que obedeceria a racionalidade independentemente da época ou lugar. Houve uma supressão da dimensão histórica na história da ciência, na qual se procurou mostrar o desenvolvimento de forma linear e inexorável do processo científico, no qual se relata *a posteriori* aquilo que se considera útil, científico e racional (FOUREZ, 1995).

Habermas, na obra *Perfiles filosófico-políticos*<sup>33</sup>, apresenta, entre outros, o pensamento de Adorno, fazendo uma discussão a partir dos conceitos adornianos de natureza e de subjetividade e apresenta o conceito de tecnologia desenvolvido

---

<sup>33</sup> HABERMAS, Jürgen. **Perfiles filosófico-políticos**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus. 1975.

nesta relação. Assim, na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer, se valem da obra *Odisseia* e de alguns episódios da viagem de Ulisses para mostrar que a subjetividade adquire sua organização interna na medida em que, para submeter a natureza externa, submete-se a si mesmo, sua natureza interna. Neste sentido, a história da civilização origina-se de um ato de violência sofrido pelo ser humano e pela natureza. E o desenvolvimento do espírito instrumental, via o crescente poder de disposição técnica, representa esta história da renúncia da subjetividade e do desenvolvimento tecnológico das forças produtivas. Para Adorno, a dominação da natureza externa somente pôde ocorrer pela repressão da natureza interna, da subjetividade (HABERMAS, 1975).

A metáfora da dominação da natureza ressoa esta junção do poder de disposição técnica com a dominação institucionalizada, pois, o domínio sobre a natureza vincula-se à dominação introjetada do ser humano, e do ser humano para com o ser humano, a dominação que exerce o sujeito sobre sua própria natureza. A autoconsciência iluminista, lembra Adorno, insiste nesta relação de autonomia do Eu e de dominação da natureza. O espaço de liberdade que desenvolve a disposição técnica revela que os sujeitos foram mutilados por este processo instrumental, nisto encontra-se a irracionalidade da ilustração que não refletiu sobre si mesma. De uma racionalidade realizada, responsável pelo desenvolvimento material, mas viciada pela coerção do instinto de natureza, neste sentido, a tecnologia é a própria negação da natureza (HABERMAS, 1975).

Trata-se de um ato de autoafirmação violenta que representa a disposição técnica sobre a natureza externa e a repressão da natureza interna. Neste ato talvez se possa dizer que ao adotarmos frente a natureza a atitude metódica da ciência e da técnica, reprimindo-a, deixando-a aparecer somente na perspectiva de nossos imperativos no lugar de aprendê-la e tratá-la a partir dela mesma, reprimimos também a nossa natureza interna e os elementos de nossa subjetividade (HABERMAS, 1975).

Umberto Galimberti em sua obra *Psiche e techne – o homem na idade da técnica*<sup>34</sup> parte do pressuposto, como o próprio título indica, que existe uma

---

<sup>34</sup> GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e techne**: o homem na idade da técnica. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus. 2006.

convicção de que vivemos na idade da técnica, pois gozamos dos benefícios e usufruímos dos bens e dos espaços de liberdade proporcionados pela tecnologia. A partir deste pressuposto gera-se o questionamento de, se a nossa compreensão do ser humano, com seus traços pré-tecnológicos e seu horizonte de sentido, seria a mais adequada nesta nova idade. Esta aboliu este cenário de sentido humanista, mas, entretanto, “as demandas de sentido continuam desatendidas, não porque a técnica não esteja bastante aperfeiçoada, mas porque não se enquadra em seu programa encontrar respostas para semelhantes demandas” (GALIMBERTI, 2006, p. 8). Desta forma, temos que a técnica objetiva a funcionalidade, ela não possui outros objetivos como a constituição de sentido, de verdade, de salvação ou de redenção. O que implica na necessidade de revermos uma série de conceitos que foram constituídos na idade pré-tecnológica e que precisam ser revistos, abandonados ou ressignificados. Trata-se, portanto, de pensarmos as categorias herdadas, pensarmos se estas ainda são aptas para compreendermos o ser humano e de desconsiderarmos todas as categorias que continuam a compreender o ser humano fora de suas condições de existência concretas e reais (GALIMBERTI, 2006).

O conceito de técnica assumido por Galimberti é descrito nos seguintes termos:

Com o termo “técnica” entendemos o *universo de meios* (as tecnologias), que em seu conjunto compõem o aparato técnico, quanto a *racionalidade* que preside o seu emprego, em termos de funcionalidade e eficiência. Com essas características, a técnica nasceu, não expressão do “espírito” humano, mas como “remédio” à sua insuficiência biológica (GALIMBERTI, 2006, p. 9).

A técnica é definida a partir de duas características, pelo universo dos meios e pela racionalidade, e se origina da insuficiência biológica do ser humano. Diferentemente dos demais animais, que são estabilizados por seus instintos, o ser humano possui esta carência instintiva que, por sua vez, é estabilizada pela ação que se encaminha para a técnica, “a antecipação, a idealização, a projeção, a liberdade de movimento e de ação, em suma, a história como sucessão de autocriações tem na carência biológica a sua raiz, e no agir técnico a sua expressão” (GALIMBERTI, 2006, p. 9). E a partir destas condições apresenta a técnica enquanto essência do ser humano.

Neste sentido, devemos modificar o nosso critério de compreensão tradicional da técnica enquanto instrumento a disposição, e nossa compreensão do ser humano enquanto sujeito, pois estamos diante de uma realidade na qual a técnica:

De instrumento nas mãos do homem para dominar a natureza, se torna o *ambiente* do homem, aquilo que o rodeia e o constitui, segundo as regras daquela racionalidade que, seguindo os critérios de funcionalidade e da eficiência, não hesita em subordinar às exigências do aparato técnico às próprias demandas do homem (GALIMBERTI, 2006, p. 11).

A técnica se originou dentro do universo de controle, que se tornou universal, e que estava previsto pela ciência moderna. Por isto, a encontramos disseminada em todo o globo. No entanto, no início da modernidade o homem ainda podia reivindicar a subjetividade e o domínio sobre a instrumentação técnica, pois os meios técnicos ainda eram insuficientes. Na contemporaneidade, os meios técnicos desenvolveram-se de tal forma, enquanto força e extensão, que promoveram uma ruptura com a técnica moderna (GALIMBERTI, 2006).

Na contemporaneidade a técnica perde a característica de meio, próprio da modernidade que expressa a satisfação das necessidades humanas, “quando a técnica *aumenta quantitativamente* a ponto de se tornar disponível para a realização de qualquer fim, então *muda qualitativamente* o cenário” (GALIMBERTI, 2006, p. 12). Neste novo cenário, “não é mais o fim que condiciona a representação, a pesquisa, a aquisição dos meios técnicos, mas será a ampliada disponibilidade de meios técnicos que desvela o leque dos fins que, por meio deles, podem ser alcançados” (GALIMBERTI, 2006, p. 12). A técnica se transforma de meio em fim porque os objetivos e fins que os homens se propõem somente podem ser atingidos pela mediação técnica. Esta viragem implica na necessidade de revisão das categorias com as quais o ser humano definia a si mesmo e a sua situação no mundo:

Se a técnica se torna esse horizonte último a partir do qual se desvelam todos os campos da experiência, se não é mais a experiência que, reiterada, comanda o procedimento técnico, mas é a técnica que se coloca como condição a decidir o modo de se fazer experiência, então assistimos a uma reviravolta pela qual o sujeito da história não é mais o *homem*, e sim a *técnica*, que, emancipando-se da condição de mero “instrumento”, dispõe da natureza como um fundo e do homem como um funcionário seu. Isso comporta uma revisão radical dos tradicionais modos de entender a

razão, a verdade, a ideologia, a política, a ética, a natureza, a religião e a própria história (GALIMBERTI, 2006, p. 13).

A razão se tornou procedimento instrumental que garante o cálculo mais eficiente entre os meios à disposição e os objetivos que se pretendem alcançar. Em relação à verdade, a eficácia se torna o critério de verdade. As ideologias não resistem à redução de todas as ideias a simples hipóteses de trabalho. A política, que tem sua capacidade decisória condicionada pelo aparato econômico, que, por sua vez, está subordinado às disponibilidades garantidas pelo aparato técnico, apenas possui papel ativo onde a técnica ainda não é hegemônica. A ética, enquanto forma de agir visando fins, “sente a sua impotência no mundo da técnica, regulado pelo *fazer* como pura produção de resultados, em que os efeitos se adicionam de tal modo que os resultados finais não se remetem mais às intenções iniciais” (GALIMBERTI, 2006, p. 14).

O que representa que é a técnica quem escolhe os fins e encarrega a ética de encontrar os meios. A natureza, que mostra sua vulnerabilidade pelo efeito da técnica, abre-se num cenário no qual as éticas tradicionais emudecem, pois se limitaram a regulação das relações entre os seres humanos, sem extensão aos entes naturais, e não tem como acolher a natureza no âmbito da responsabilidade humana. Quanto à religião, a técnica substitui a dimensão escatológica do tempo pela dimensão projetual, subtraindo a possibilidade de ler no tempo um sentido, um fim último, ao qual se recorre para a salvação e a verdade. Por fim a história, o caráter a-finalista da técnica que se move em vista de resultados que se originam de seus procedimentos, abole qualquer horizonte de sentido. A memória histórica, a memória procedimental da técnica reduz o passado ao superado e concebe o futuro enquanto aperfeiçoamento dos processos. Neste sentido o homem se torna a-histórico (GALIMBERTI, 2006).

A técnica promove uma supressão de todos os fins do universo dos meios, o absoluto é a categoria livre de qualquer vínculo, de horizonte de fins e de produção de sentidos, que a técnica reserva para si enquanto prerrogativa. Enquanto efeito desta alteração, quem está inserido ou aciona o aparato técnico não se questiona se o objetivo pelo qual o aparato técnico foi colocado em movimento é justificável, se tem sentido, pois significaria duvidar da técnica, “sem

a qual nenhum sujeito e nenhum objetivo seriam alcançáveis, então, a ‘responsabilidade’ é confiada ao ‘responso’ técnico, onde está subentendido o imperativo: ‘*deve-se fazer tudo que ‘se pode’ fazer*’ (GALIMBERTI, 2006, p. 16).

O ser humano encontra-se neste universo de meios no qual o objetivo é o aperfeiçoamento e a potencialização da instrumentação. Torna-se um funcionário do aparato técnico e sua identidade se resolve nesta funcionalidade:

De fato, a técnica não é o homem. Nascida como condição da existência humana e, portanto, como expressão da sua essência, hoje, pelas dimensões alcançadas e pela autonomia adquirida, a técnica expressa a abstração e a combinação das idealizações e das ações humanas num nível de artificialidade de tal forma que nenhum homem, nenhum grupo humano, ainda que especializado, e talvez justamente por efeito de sua especialização, é capaz de controlá-la em sua totalidade. Em tal contexto, ser reduzido a funcionário da técnica significa, então, para o homem, ser transferido “para outro lugar”, em relação à habitação que historicamente conheceu; significa estar *longe de si* (GALIMBERTI, 2006, p. 17).

Esta condição do ser humano em relação ao aparato técnico foi descrita por Marx como uma condição de alienação, circunscrita ao modo de produção capitalista. Para Galimberti, tanto o capitalismo, quanto o comunismo projetado como superação da alienação, “ainda são figuras inscritas no *humanismo*, ou seja, naquele horizonte de sentido típico da idade pré-tecnológica, em que o homem é visto como sujeito, e a técnica como instrumento” (GALIMBERTI, 2006, p. 17). Entretanto, a relação se inverte quando na idade da técnica o universo dos meios não tem nenhuma finalidade, o ser humano se torna um produto da alienação tecnológica, não mais um sujeito que é alienado, e é a técnica que se organiza enquanto sujeito. Segundo Galimberti, Marx foi o primeiro a antever a idade da técnica, no entanto esta visão se moveu no interior do horizonte humanista pré-tecnológico, enquanto no momento posterior, na idade da técnica, se deu um deslocamento, no qual somente restam as exigências racionais, a qual todos estão subordinados (GALIMBERTI, 2006).

A noção marxista de alienação se tornou insuficiente “porque só se pode falar de alienação quando, num contexto humanista, há uma antropologia que quer se recuperar de sua estranheza na produção” (GALIMBERTI, 2006, p. 18). Este seria o caso de um contexto no qual existem dois sujeitos em conflito por se considerarem titulares de suas ações. No entanto, na idade da técnica, segundo

Galimberti, temos a imposição de um sujeito, o aparato técnico, e os indivíduos tornam-se predicados. Enquanto predicado do aparato técnico, o ser humano não se percebe mais como alienado, pois a alienação possibilitaria, pelo menos em perspectiva, um cenário alternativo, mas o aparato técnico não concebe este cenário. Como não existe esta possibilidade de criação de perspectiva ou de cenário alternativo no aparato técnico, o ser humano traduz esta alienação em identificação:

O sujeito individual não encontra em si outra identidade fora daquela que lhe foi conferida pelo aparato técnico, e, quando se dá a identificação dos indivíduos com a função atribuída pelo aparato, a funcionalidade, que se tornou autônoma, reabsorve em si todo o senso residual de identidade (GALIMBERTI, 2006, p. 18).

Nesta ocorre também uma revisão das categorias humanistas. A noção de indivíduo não se dá mais “a partir da *consciência* da própria individualidade, pensa-se autônomo, independente, livre, até os limites da liberdade alheia e, por efeito desse reconhecimento, igual aos demais” (GALIMBERTI, 2006, p. 19). Não teríamos mais este sistema de valores que fundamentava a concepção de indivíduo. Em relação a noção de identidade, as ações dos indivíduos não são mais entendidas enquanto expressão de sua identidade, mas sim como possibilidades calculáveis pelo aparato técnico, que as prevê e prescreve sua forma de execução, “o sujeito não revela a sua identidade, mas a do aparato, no seio do qual a identidade pessoal se resolve como pura e simples *funcionalidade*” (GALIMBERTI, 2006, p. 19). A noção de liberdade na idade da técnica é compreendida enquanto competência. A liberdade como competência se expressa no espaço impessoal das relações profissionais, e gera uma cisão entre o público e o privado, que comporta uma forma de condução nova e esquizofrênica da vida individual “que se manifesta toda vez que a função – que cabe ao indivíduo como membro impessoal da organização técnica – entra em colisão com aquilo a que o indivíduo aspira ser como sujeito global” (GALIMBERTI, 2006, p. 20). Os indivíduos colocam-se em relações sociais sem que existam vínculos de natureza pessoal, o que finda na consideração da sociedade em termos exclusivamente instrumentais.

Esta cisão entre público e privado e entre social e individual no universo da racionalidade técnica, modifica também o conceito de massa, de cultura de massa e introduz-se:

Uma variante que é a sua *atomização* e *desarticulação* em singularidades individuais que, modeladas por produtos de massa, consumos de massa, informações de massa, tornam obsoleto o conceito de *massa como concentração de muitos*, e atual o de *massificação como qualidade de milhões de indivíduos*, cada um dos quais produz, consome e recebe as mesmas coisas de todos, mas de modo solitário (GALIMBERTI, 2006, p. 20).

Neste contexto é atribuído a cada indivíduo a massificação, mas com a aparência de privacidade. É um processo de desindividualização e de desprivatização próprio de sociedades conformistas e ratificadoras.

A noção de comunicação também é revista neste universo. Os meios de comunicação contribuem neste processo de ratificação social. Estes foram potencializados pelo aparato técnico e modificaram o modo de se fazer experiência, “não mais em contato com o mundo, mas com a representação midiática do mundo, que torna próximo o longínquo, presente o ausente, disponível aquilo que, de outra forma, estaria indisponível” (GALIMBERTI, 2006, p. 21). Ocorre uma liberação da experiência direta e somos colocados em relação não mais com os eventos, mas sim com sua representação. Neste sentido, com os meios de comunicação é a própria informação codificada e os efeitos deste código que se tornam critérios interpretativos da realidade e modelos indutores de nossos juízos, consequentemente, de comportamentos. Neste modelo, a experiência de comunicação desmorona porque abolem-se as diferenças específicas entre as experiências pessoais do mundo, que estão na base da comunicação. Neste momento, os meios de comunicação “ao intervir sobre a modalidade de fazer experiência, modificam o homem independentemente do uso que este faz deles e dos objetivos que se propõe quando os emprega” (GALIMBERTI, 2006, p. 21).

A noção de psique é alterada pela racionalidade técnica com esta dispensação da experiência pessoal do mundo, pois a psique se torna coextensiva ao mundo. Com esta alteração são suprimidas as diferenças entre interioridade e exterioridade, pois o conteúdo da vida psíquica termina coincidindo com a comum representação do mundo. São suprimidas também as diferenças entre

profundidade e superfície, pois a profundidade é as regras do jogo reveladas a todos na superfície. E são suprimidas as diferenças entre atividade e passividade, pois se a tendência da sociedade tecnológica é a de potencializar a racionalidade, a atividade torna-se adaptação aos procedimentos técnicos que as possibilitam. Desta forma, a psique não consegue compreender o significado de viver na idade da técnica, “em que o que se pede é uma potencialização das faculdades intelectuais sobre as emotivas, para poder estar à altura da *cultura objetivada nas coisas* que a técnica exige, em detrimento e à custa daquela *subjetividade dos indivíduos*” (GALIMBERTI, 2006, p. 22).

Trata-se de avançar na compreensão das discussões em torno da idade da técnica, abandonando a lógica binária da exaltação incondicional ou da demonização acrítica e de explorar:

*O horizonte da compreensão*, convictos como estamos de que hoje o horizonte da compreensão não é mais a *natureza*, em sua estabilidade e inviolabilidade, nem a *história*, que vivemos e narramos como progressivo domínio do homem sobre a natureza, mas a *técnica*, que desvela um espaço interpretativo que definitivamente se despediu tanto do horizonte da natureza quanto daquele da história (GALIMBERTI, 2006, p. 22).

Supera-se a certeza ingênua de que a natureza é algo estável, que permanece intacta, não importando a ação humana. A técnica prepara o ser humano para um mundo que se apresenta enquanto “*ilimitada manipulabilidade*, e por isso a natureza humana não pode ser pensada como aquela que se relacionava com um mundo que a história até agora nos descreveu, em seus limites, como inviolável e profundamente imodificável” (GALIMBERTI, 2006, p. 23). Mas, estamos num momento em que a capacidade de produção superou a capacidade de imaginação, de modo que não somos capazes de compreender e de considerar como nossos os desenvolvimentos técnicos e sua produção, “assistimos à irracionalidade que nasce da perfeita racionalidade (instrumental) da organização técnica, que cresce por si mesma, fora de qualquer horizonte de sentido” (GALIMBERTI, 2006, p. 24).

Neste capítulo abordamos os elementos que compõe o estado da arte em relação ao desenvolvimento histórico conceitual de emancipação. Neste sentido, destacamos este desenvolvimento em sua relação com o humanismo, o Iluminismo, e algumas críticas a estes movimentos e as suas noções de

emancipação. Também analisamos este conceito em sua relação com a metafísica, a filosofia da história, a antropologia filosófica e a ciência e tecnologia. Na sequência trata-se de analisar o conceito de emancipação desenvolvido por Karl Marx, desenvolvido a partir de influências diversas destes elementos que fundamentam a discussão em torno desta concepção.

## 2. A EMANCIPAÇÃO HUMANA EM KARL MARX

No *Dicionário do pensamento marxista* encontramos a concepção de emancipação a partir de uma contraposição entre a visão liberal de liberdade, enquanto ausência de interferência e de coerção, e a visão mais ampla de liberdade como autodeterminação, que tem sua origem no humanismo e no Iluminismo, e que é compartilhada pelo marxismo. Marx compreende a liberdade “em termos da eliminação dos obstáculos à emancipação humana, isto é, ao múltiplo desenvolvimento das potencialidades humanas e à criação de uma forma de associação digna da condição humana” (BOTTOMORE, 2012, p. 182).

Quanto à superação destes obstáculos que se opõem à emancipação, faz-se necessário uma ação coletiva, “a liberdade como autodeterminação é coletiva no sentido de que consiste na imposição, socialmente cooperativa e organizativa, do controle humano tanto sobre a natureza como sobre as condições reais de produção” (BOTTOMORE, 2012, p. 182), que possibilitaria uma nova sociedade. A questão que surge é sobre a natureza desta forma de associação que garantiria o controle coletivo, a comunidade, a liberdade pessoal e o múltiplo desenvolvimento dos indivíduos. No entanto, o fato é que “Marx e Engels jamais o disseram. Nem examinaram os possíveis conflitos entre esses valores, ou entre eles e outros. O Marxismo tende a tratar as considerações sobre tais questões como ‘utópicas’” (BOTTOMORE, 2012, p. 182). O que não implica que este pensamento não tenha uma noção de emancipação.

De forma geral, evidenciou a tendência em negar às liberdades burguesas a condição de verdadeiras liberdades. Em *A questão judaica*, por exemplo, relaciona o direito à liberdade burguesa ao egoísmo e, nos escritos sobre economia política, se mostrou inclinado a entender as relações de troca como incompatíveis com a verdadeira liberdade. Mostrando-se, assim, na noção marxista de emancipação a necessidade de um aprofundamento desta temática:

Tais formulações são teoricamente equivocadas e foram desastrosas na prática. Não há uma ligação essencial entre a liberdade liberal e a propriedade privada ou o egoísmo; nem a concorrência econômica, nem

as relações de troca são inerentemente incompatíveis com a liberdade das partes interessadas (nem, por sua vez é a busca da satisfação do interesse pessoal implícita em ambas necessariamente incompatível com a emancipação, a menos que esta seja definida como baseada num altruísmo universal), e o caráter limitado das liberdades políticas e jurídicas burguesas não as torna menos verdadeiras. É um erro pensar que o desmascaramento da ideologia burguesa implica denunciar as liberdades burguesas como ilusórias. Antes é preciso mostrar que, em certos casos (como o da liberdade de acumular propriedade), elas restringem ou mesmo impedem o exercício de outras liberdades mais valiosas, e que, em outros ainda (como o da liberdade de divergir) são aplicadas de maneira excessivamente limitada. Na prática, o fato de não se considerar as liberdades liberais como liberdade legitimou a sua completa supressão e negação, muitas vezes em nome da própria liberdade (BOTTMORE, 2012, p. 182–183).

Kai Nielsen procura mostrar a relação existente entre Marx e o humanismo iluminista a partir da noção marxista de emancipação e sua visualização de uma sociedade mais justa. Parte de dois postulados fundamentais do Iluminismo, primeiro, da convicção de que a razão, enquanto utilização da inteligência criativa e reflexiva, aplicada de forma rigorosa e de modo imparcial, pode gerar a emancipação do ser humano, possibilitando a construção de uma sociedade justa e humana e possibilitando o amplo desenvolvimento do ser humano. E segundo, a noção dos direitos humanos universais e a possibilidade da existência concreta destes em sociedade. Destaca, portanto, postulados que mostram o quanto o Iluminismo encontra-se empenhado na constituição de uma sociedade de acordo com a dignidade humana (NIELSEN, 1990).

Estes princípios encontram-se implicados na crença Iluminista de que a existência e conteúdo dos “direitos humanos e a conduta moral devem ser determinados mediante o uso da razão, ou seja, através de um questionar cuidadoso, empiricamente limitado e, num sentido amplo, cientificamente orientado, assim como deliberado” (NIELSEN, 1990, p. 120)<sup>35</sup>. Este elemento racional e científico implicou em teóricos como Condorcet e Voltaire pensarem na possibilidade de criação de uma ciência natural e de uma ciência da sociedade, a partir do paradigma newtoniano, defendendo que tais ciências, sob a diretriz da razão, proporcionariam maior prosperidade, liberação e emancipação (NIELSEN, 1990).

---

<sup>35</sup> Todas as referências referentes a NIELSEN, 1990 são traduções nossas.

Para Nielsen, Marx e Engels são herdeiros desta tradição, mas se diferenciam desta em sua racionalidade ao construírem uma ciência social acentuando a importância do social e do histórico, explicando os fenômenos sociais e políticos como resultados das instituições sociais e políticas, mas, sobretudo, em última instância econômicas. Aspiram a uma ciência da história, neste sentido possuem uma grande dívida com Hegel, que explicasse o desenvolvimento da sociedade humana em sua totalidade, na qual descrevesse como as formas históricas se originam, se estabilizam e são superadas, pelo desenvolvimento das forças produtivas. As forças produtivas se desenvolvem, cada vez mais, no sentido de atender as necessidades humanas, assim desenvolvendo também as faculdades humanas e o interesse da razão. É uma ciência da história com uma finalidade emancipativa, ideia central no Iluminismo, mas somente quando as forças produtivas estiverem suficientemente desenvolvidas. Buscam uma sociedade mais justa e humana e mostram como podem construir conscientemente sua história (NIELSEN, 1990).

Segundo Nielsen, “esta concepção, cuja ferramenta metodológica foi chamada de materialismo histórico, nos dá bases determinantes para subscrever a confiança do Iluminismo em nossa capacidade de empregar a razão de maneira emancipadora” (NIELSEN, 1990).

Entretanto, para Althusser, Marx reduziu, a partir de sua noção de materialismo histórico, o humanismo à ideologia, definindo o estatuto do humanismo a uma função prática de ideologia:

Sob a relação estrita da teoria pode-se e deve-se então falar abertamente de um *anti-humanismo teórico de Marx*, e ver nesse *anti-humanismo teórico* a condição de possibilidade absoluta (negativa) do conhecimento (positivo) do próprio mundo humano e da sua transformação prática. Só se pode *conhecer* qualquer coisa dos homens na condição absoluta de reduzir a cinzas o mito filosófico (teórico) do homem. Todo o pensamento que então se pretendesse fundado em Marx para restaurar de uma ou outra maneira uma Antropologia ou um humanismo teóricos seria *teoricamente* reduzido a cinza. Mas praticamente poderia edificar um monumento de ideologia pré-marxista, que pesaria na história real, e correria o risco de arrastá-la em impasses (ALTHUSSER, 1979, p. 202–203).

E a razão desta redução do conceito de humanismo encontra-se no rompimento com as concepções que fundam a história e a política na essência humana. Esta ruptura comporta três aspectos teóricos indissociáveis:

1. Formação de uma teoria da história e da política fundada em conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinação em última instância pela economia, determinação exclusiva de outros níveis, etc.
2. Crítica radical das pretensões *teóricas* de todo humanismo filosófico.
3. Definição do humanismo como *ideologia* (ALTHUSSER, 1979, p. 200).

Para Schaff, pensadores como Feuerbach, Hess, Bauer, Stirner e Marx consideravam um dos mais importantes problemas o de como possibilitar ao homem, escravizado por suas obras alienadas, a criação livre de seu destino; ou de como garantir ao homem seu desenvolvimento pleno e livre, desta forma:

Marx respondeu aos problemas da época, como já insinuamos, e estava no centro de seus interesses, quando, igualando-se à maioria dos pensadores contemporâneos, fez do problema do indivíduo humano, e de sua relação para com a natureza e a sociedade, a questão fundamental das suas considerações filosóficas. A antropologia filosófica de Marx resulta da perspectiva dos conflitos do ser humano, num mundo dos valores em oscilação, num mundo abalado pelas dificuldades da transição de uma formação para outra (SCHAFF, 1967, p. 26–27).

Segundo Schaff, Marx não analisou as diferentes formas de alienação, enfrentou a problemática econômica e a enfrentou também no sentido antropológico, pois, viu nesta uma forma fundamental de alienação e a fonte de fenômenos secundários. Neste sentido, “em tal terreno, devemos buscar o meio para vencer a alienação e, assim, garantir aos homens o pleno desenvolvimento da sua personalidade, criando-lhes condições máximas para a sua felicidade pessoal” (SCHAFF, 1967, p. 27). Em relação a este universo de relações entre antropologia e economia:

As pesquisas econômicas, porém, não representam um fim em si mesmo, e sim apenas um meio para o fim, fazendo com que os problemas econômicos, e, portanto, também os problemas políticos, estreitamente ligados, transformem-se somente num veículo para atingir o objetivo final – a libertação do homem (SCHAFF, 1967, p. 29).

A consequência básica do modo capitalista encontra-se no fato de os indivíduos agentes deixarem-se determinar e dominar pela forma do capital. O

capital é trabalho objetivado que extrai sua força e mobilidade da manipulação do trabalho real, se comporta como se autofundamentasse a partir de si mesmo, promovendo a negação contínua do trabalho vivo, juntamente com a negação dos indivíduos vivos. Portanto, a intenção de promover uma crítica, na lógica de seu desdobramento é a de possibilitar a efetivação da práxis humana, superando o economicismo que destrói as relações sociais (GRAMSCI, 2011).

Para Márkus, o pensamento de Marx possui um caráter verdadeiramente emancipatório e liberador, fundamentalmente oposto às formas de domínio exercidos por minorias, que concede unidade a sua obra. Este pensamento emancipador fundamenta-se na análise de sua época em torno do significado do ser humano e das condições socioeconômicas que possibilitariam a realização plena das potencialidades humanas (MÁRKUS, 2015).

A sociedade comunista é caracterizada como uma solução histórica e prática para as contradições subjetivas e objetivas provocadas pelas condições sociais da sociedade capitalista, sendo, portanto, um estágio necessário para o desenvolvimento das potencialidades humanas. É também uma época da evolução do ser humano, contraposta à sociedade capitalista e a todas as sociedades antagônicas. O comunismo aparece como uma forma plena de desenvolvimento do ser humano, este desenvolvimento é moralmente afirmado, pois, nesta sociedade o metabolismo homem-natureza será produzido em condições mais favoráveis e dignas para os seres humanos (MÁRKUS, 2015).

A concepção de emancipação vincula-se a filosofia da história e desdobra-se neste universo. Trata-se de uma filosofia material da história<sup>36</sup> que se fundamenta na consideração do desenvolvimento ou do progresso histórico a partir de um fator real escolhido, a infraestrutura histórica. Dentro desta característica pode-se falar em concepção teleológica, de concepção metafísica e de concepção naturalista e de uma filosofia material da história que se baseia numa forma de desenvolvimento histórico, em etapas ou fases. Não se trata de um desenvolvimento histórico ininterrupto, pois não se exclui a possibilidade de

---

<sup>36</sup> As filosofias materiais da história tem uma longa tradição incluindo pensadores como Agostinho, Vico, Bossuet, Voltaire, Hegel, Fichte, Comte, Marx etc.

retrocessos e avanços. Dentro desta característica pode-se falar de concepções lineares ou cíclicas (MORA, 2004, p. 1358–1359).

## 2.1 Natureza humana e trabalho

O que é o homem? Para responder a esta questão Marx inspira-se nas premissas de um naturalismo materialista, afirmando que o ser humano é parte da natureza, que é um ser sensorial, físico e natural. É um ser natural que garante sua existência por um constante intercâmbio com a natureza através de sua atividade vital, logo, o homem é um ser da natureza ativo. É um ser limitado e finito, ou seja, ele é dependente e condicionado, os objetos existem fora e independentemente do homem. Estes objetos são da ordem da necessidade, portanto, essenciais e indispensáveis para a ação e confirmação das forças essenciais humanas. E estes objetos constituem o corpo inorgânico do homem, sendo indispensáveis para a sua existência (MÁRKUS, 2015).

As pesquisas marxistas pressupõem enquanto fato a condição do homem como um ser biológico e natural. Não se ocupa do processo de antropogênese, “não é o desenvolvimento natural, mas, sim, o desenvolvimento sócio-histórico do homem, o foco do seu interesse” (MÁRKUS, 2015, p. 22). Seus esforços estão voltados para a caracterização do homem enquanto ser genérico, pois como afirma na obra *Manuscritos econômico-filosóficos*, o homem não é apenas um ser da natureza, é também um ser da natureza humano. Temos, portanto uma diferenciação entre homem e animal que se fundamenta nas respectivas atividades vitais destes. Nas atividades vitais reside o caráter genérico e a atividade consciente e livre é o caráter genuíno, “assim, o homem difere do animal na e por sua atividade vital específica e esta atividade especificamente humana da vida é o *trabalho*, no sentido amplo e filosófico” (MÁRKUS, 2015, p. 26).

O trabalho representa a relação histórica e real entre homem e natureza, enquanto determina as relações entre os homens, determinando a totalidade da vida humana. O trabalho caracteriza-se, a princípio, enquanto atividade que visa, através de mediações, não diretamente, a satisfação das necessidades. A mediação aparece, primeiro, enquanto atividade mediadora, é o próprio trabalho

que torna possível o uso humano do objeto de trabalho e, segundo, enquanto tecnologia, técnica ou instrumento de trabalho, que serve como transformador de sua atividade, pois o homem interpõe entre si e o objeto de suas necessidades (MÁRKUS, 2015).

Esta compreensão da atividade vital específica enquanto trabalho possui implicações em relação à natureza e em relação ao homem. Primeiro, o trabalho transforma a natureza tornando-a própria para o consumo humano, leva também a uma ampliação dos objetos de consumo e a criação de objetos que não são imediatamente consumidos tornando-se meio para a própria atividade produtiva em si. Segundo, a produção e o trabalho significam a apropriação da natureza enquanto objeto pelo homem como sujeito e a objetivação do sujeito agente e sua atividade. Os objetos criados pelo homem são objetivações de suas capacidades, representam materialmente os modos e as formas de ação que cada indivíduo pode interiorizar.

A vida social “aparece como uma esfera padronizada por normas, e os produtos do trabalho funcionam como veículos materiais destas normas: estes não são simplesmente objetos de uso, mas *valores* de uso” (MÁRKUS, 2015, p. 32). O homem vive num mundo humanizado tendo a sua disposição os resultados do desenvolvimento social anterior. E através do processo de interiorização destes objetos humanizados, “o indivíduo transforma em necessidades e competências da vida pessoal as carências e habilidades historicamente criadas e objetivadas nos elementos de seu meio” (MÁRKUS, 2015, p. 33), o que constitui o fundamento da continuidade histórica e torna possível o progresso social.

Em terceiro temos que a criação histórica de novos objetos humanos implica que o homem estenda a sua atividade sobre a natureza e, ao mesmo tempo, estenda ao lado subjetivo do agente, se apropriando de novas potencialidades essenciais, de novas capacidades. E em quarto, “toda ação humana tomada em si mesma pressupõe a pré-história de certa *carência*, determinando a atividade em curso. Mas, no processo histórico contínuo de reprodução social, essa relação entre carência e atividade produtiva é invertida” (MÁRKUS, 2015, p. 37). Na relação entre produção e carência, na produção histórica das carências humanas, o processo de trabalho é renovado na sociedade e em base ampliada, tornando-se mais universal

em relação ao seu impacto sobre o homem e sobre a natureza. Assim, a universalidade humana caracteriza uma tendência do trabalho enquanto atividade específica do homem. E esta concepção filosófica de trabalho:

Não é redutível à ação meramente técnica, mas designa a atividade material da autotransformação humana existente sempre em alguma forma social. É essa *forma social* em sua concretude histórica – ou seja, com algum tipo histórico de relações sociais de produção – que determina *o modo, o grau e os limites* da realização desta tendência para a universalidade em cada época histórica, dentro de uma dada formação socioeconômica (MÁRKUS, 2015, p. 44).

O processo histórico de universalização humana possui um caráter duplo, é naturalização do homem e é humanização da natureza. Estes são os dois elementos de um processo, embora na história possam ficar divorciados e em oposição temporariamente. E a análise do trabalho em seu duplo aspecto e significado, o exame como um processo de caráter antropológico e sociológico, da autotransformação do homem no curso da história, e o exame enquanto processo de caráter natural evolutivo, no qual a atividade produtiva humana se mostra como a mais elevada forma de evolução da natureza (MÁRKUS, 2015).

A caracterização do homem como um ser universal que trabalha não esgota o conceito marxista de essência humana. Esta caracterização implica outros atributos que a complementam e que nela estão contidas. Outra característica existente é a sociabilidade, o homem é um ser social. Enquanto ser social, significa que o indivíduo só pode tornar-se verdadeiramente humano nas relações sociais. Significa que o indivíduo é produto das relações históricas e sociais, pois ele se apropria de habilidades, ideias, formas de comportamentos, que foram criadas pelos indivíduos das gerações anteriores. Estas dimensões do caráter social da existência pressupõe o trabalho enquanto atividade específica humana (MÁRKUS, 2015).

O caráter social do ser humano não se encontra, em sua totalidade, na esfera dos atos de produção, pois a sociabilidade caracteriza o indivíduo enquanto um todo, permeando as formas de sua atividade social. As condições sociais e históricas que determinam o indivíduo concreto não podem ser concebidas enquanto grilhões impostos externamente sobre os impulsos, sufocando e

reprimindo o ser autêntico do indivíduo, pois elas são condições apropriadas e internalizadas pelo indivíduo:

A personalidade concreta e singular de cada homem é constituída, nesse caso, através da participação ativa no mundo social do homem e através de sua apropriação, de alguma maneira específica. Em certas épocas históricas, e para determinadas classes de indivíduos – e esta é uma tendência geral durante todo o período de alienação –, as condições sociais e as formas de vida por elas determinadas realmente apresentam-se aos indivíduos como barreiras externas e acidentais, poderes alheios que inibem e deformam a manifestação de sua personalidade (MÁRKUS, 2015, p. 62).

A concepção da determinação sócio-histórica não pode ser identificada com o pressuposto que a personalidade humana pode ser resolvida ou reduzida a uma infinidade de determinações biológicas e sociológicas que deveriam ser compreendidas como resultado mecânico destas determinações. A personalidade humana se desenvolve num diálogo constante entre a atividade subjetiva e a realidade social objetiva. O indivíduo se constitui a partir da materialidade fornecida pela sociedade em determinada circunstância histórica. Mesmo em períodos nos quais as tendências de alienação dominam é o indivíduo que constitui a sua existência, ainda que dentro de limites estreitos (MÁRKUS, 2015).

Existe também um caráter universal na concepção de homem enquanto ser social, pois a ampliação das relações humanas coincide com um pressuposto de crescimento da autonomia do homem em relação ao seu grupo social e com o desenvolvimento desta subjetividade humana fundamentada na autonomia se dá o surgimento da individualidade (MÁRKUS, 2015).

Outra característica salientada é a concepção de homem enquanto ser consciente. Ao caracterizar a consciência enfatiza-se a intencionalidade, pois a consciência é sempre consciência de algo, orientada para um objeto. A consciência aparece como conhecimento do mundo, reprodução mental da realidade. Como produção mental dos objetos, ideais e valores que se realizam via atividade prática. E, por causa deste caráter orientado, seja em forma de representação ou em forma de tendência para objetivar as intenções subjetivas, “a consciência está inteiramente aberta [...] à comunicação, sendo dotada de capacidade de expressão linguística, em todos os seus aspectos. Assim, não há para ele nenhum problema específico de intersubjetividade” (MÁRKUS, 2015, p. 70).

A concepção de homem marxista pode ser encontrada no trabalho, na sociabilidade e na consciência, assim como na universalidade. Em relação à essência humana, afirma na obra *Manuscritos econômico-filosóficos* que enquanto resultado da alienação, a essência humana é retirada do proletariado, pois este não pode realizá-la em sua própria vida, de forma que ela só pode ser recuperada pela emancipação, pela transformação revolucionária de toda a sociedade. Pressupõe um processo histórico de desenvolvimento no qual a essência humana poderá tornar-se natural para os seres humanos. E que este processo em desenvolvimento tem sua forma de realização mais adequada no sistema comunista (MÁRKUS, 2015).

Segundo Merquior, em Marx temos uma combinação entre materialismo e história, no qual aparece o reconhecimento hegeliano da ativa autoconstituição dos homens através da história. Ou como afirma, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, como autocriação processual do homem. Merquior também lembra a importância de Hegel nas discussões em torno do significado histórico da sociedade burguesa e no seu respeito pela individualidade. A contribuição de Hegel em relação ao conceito de trabalho e *práxis* e o de sociedade civil, pois desde suas preleções em Jena de 1803 a 1806, Hegel deu ao trabalho, ao lado da linguagem e da ação comunicativa um papel central na constituição do espírito (MERQUIOR, 1987).

Os conceitos de trabalho, de sociabilidade e de consciência podem ser concebidos como características permanentes de cada ser humano, mas, se forem compreendidos desta forma eles perdem suas características filosóficas, que em Marx, os constituem essencialmente. O trabalho não significa unicamente o processo entre homem e natureza, mas também representa a autoatividade livre pela qual o ser humano forma, desenvolve e se apropria de suas capacidades. No entanto, o trabalho realizado em condições de alienação caracteriza-se como uma atividade imposta e externa, resultado da unilateralidade e da deformação do indivíduo. Quando considera, como em *A ideologia alemã*, a abolição do trabalho, ele considera a abolição deste trabalho alienado como uma das condições fundamentais para a emancipação humana e da sociedade comunista (MÁRKUS, 2015).

A questão não é a existência de certos traços abstratos que permanecem invariáveis, via transformação histórica da natureza concreta dos seres humanos, o fundamental é que a formação incessante da natureza humana é um processo com unidade, que pode ser compreendido e caracterizado:

Marx compreendia, ao que parece, por “essência humana”, principalmente, aquelas características da existência histórica real da humanidade *que tornam possível compreender a história como um processo contínuo e unitário, que tem uma determinada direção e uma determinada tendência de desenvolvimento*. A universalidade do homem e [...] a sua *liberdade* marcam a direção geral do progresso histórico da humanidade: a caracterização do homem como um ser *social consciente*, envolvido em sua *autoatividade produtiva* material, aponta as características necessárias, as dimensões deste processo total de desenvolvimento sobre os quais se desdobra a tendência histórica e em cujas esferas se manifesta essa tendência (MÁRKUS, 2015, p. 95–96).

A história é o processo de autocriação do homem, um processo contínuo, no qual se forma e transforma a si mesmo através de sua autoatividade, de seu próprio trabalho, em direção a uma crescente universalidade e liberdade. E a verdade essencial do ser humano reside na percepção desta autoatividade na qual o homem cria e forma sua própria subjetividade, “para Marx, a ‘essência humana’ do homem reside precisamente na ‘essência’ ou no ‘ser’ do processo social global e evolutivo da humanidade, e na unidade interna desse processo” (MÁRKUS, 2015, p. 99).

A universalização do gênero humano não representa, necessariamente, a formação de indivíduos mais universais e multilaterais, pelo contrário, esta tendência histórica pode ser realizada pela diversificação e ampliação das relações entre indivíduos unidimensionais. Neste momento, a noção de ser humano encontra-se ligada com a teoria da alienação. E o conceito de alienação caracteriza a esfera econômica e a totalidade da vida social, a esfera política, as relações humanas em geral e a esfera da produção intelectual. É um fenômeno totalizante que abarca todas as classes da sociedade. Quanto à origem histórica da alienação, a compreende como um aspecto constituinte do processo histórico total que é definido pela emergência e subsistência da naturalmente dada divisão do trabalho e da propriedade privada (MÁRKUS, 2015).

A alienação é um processo histórico que possui tendência definida, mas que não significa que ela pode se tornar total e absoluta. O desenvolvimento histórico da alienação coincide com o surgimento histórico da individualidade humana e o

crescimento dela significa a criação e formação das condições subjetivas para a sua eliminação. O fim da alienação representa a criação das condições sociais a partir das quais será possível inferir um juízo de valor sobre o nível de desenvolvimento da sociedade e do progresso humano, quando, portanto, a universalidade e a liberdade humana se encontrarem expressas na vida livre e multilateral dos seres humanos (MÁRKUS, 2015).

Sobre a noção de alienação, o pensamento de Hegel e de Feuerbach são fundamentais para a análise marxista. São pressupostos para a formulação de sua própria posição diferenciada. E, segundo Gouldner, na da economia política, o ponto central da alienação deixa de ser o da criação de todos os objetos humanos, tornando-se dos produtos do trabalho. Diferente de Hegel que sublinhou unilateralmente as funções valiosas que o trabalho realizou para a humanidade, Marx ressaltou o lado negativo do trabalho, que Hegel havia ignorado, e considerou o trabalho como o elemento principal da alienação humana. Marx, na maturidade, não considera a alienação como um fator humano universal, mas o vincula com o modo de produção, em geral, e com o sistema de propriedade capitalista, em particular (GOULDNER, 1983).

A alienação, segundo Gouldner, já não é a alienação humana em geral, mas cada vez mais a dos indivíduos enquanto produtores, a exteriorização dos objetos de Hegel se converte, em Marx, na produção econômica de valores de uso e de valores de troca. O ponto crítico da alienação situa-se no trabalho. A forma fundamental da alienação é a alienação do trabalhador em relação à produção e aos meios de produção. Esta alienação é resultado da forma de propriedade, essencial ao capitalismo, da divisão do trabalho em que alguns possuem e dirigem os meios de produção comprando a força de trabalho dos outros, os proletários, que se encontram submetidos à dominação (GOULDNER, 1983).

Marx relativiza a noção de alienação em Hegel ao atribuir-lhe um caráter histórico. Ela deixa de ser condição eterna do ser humano, tornando-se o produto da divisão histórica do trabalho, que possui sua origem e que terá seu fim quando o capitalismo for superado pelo socialismo. Compreendendo-a na dimensão da noção de ideologia, historicamente recente, e o transforma em política, no qual tem solução (GOULDNER, 1983).

A contribuição distintiva na análise da alienação, em parte, consiste em uní-la com outras das preocupações fundamentais de Hegel, o trabalho, conceituando a análise dentro da economia política. Entende a divisão do trabalho como fonte da alienação e vincula a propriedade com a divisão do trabalho, considerando, inclusive, a divisão do trabalho como o fundamento do sistema de propriedade. Sobre a função da divisão do trabalho e da divisão em classes, organizada em torno da primeira e um marco na exploração de uma classe por outra, mas também, presta um serviço para a sociedade, pois se fundamenta na insuficiência de produção e será superada pelo desenvolvimento das forças produtivas (GOULDNER, 1983).

Para Mandel, nos *Manuscritos* a origem do trabalho alienado é procurada na própria natureza humana, onde este trabalho é oposto às qualidades do ser genérico. Trata-se de uma concepção antropológica da alienação e de uma contradição neste texto, pois não possui fundamento empírico, nem é demonstrada. Marx resolve esta contradição abandonando o conceito de ser genérico com a descoberta histórica da exploração do homem pelo homem. Destarte, a evolução do conceito de trabalho alienado é a de uma concepção antropológica para uma concepção histórica expressa na compreensão do trabalho alienado pela divisão do trabalho, pelo mercado, pela propriedade privada e pela concorrência (MANDEL, 1968).

Sobre a superação histórica da alienação, segundo Mandel, ela se torna possível pela abolição do sistema capitalista que possibilitaria um enfraquecimento progressivo da produção voltada para a valorização do valor e da divisão do trabalho:

A alienação não é “suprimida” por um acontecimento único, assim como não apareceu de um só golpe. Ela se enfraquece progressivamente. Ela não está de qualquer maneira ancorada na “natureza humana” ou na “existência humana”, mas nas condições específicas do trabalho, da produção e da sociedade humanas (MANDEL, 1968, p. 185).

Segundo Schmidt, a noção de natureza em Marx é a de material da atividade humana, não subjetiva, não se dissolve nos modos de apropriação do homem e não é diretamente idêntica ao homem. Este conceito é idêntico ao da realidade em

conjunto e a natureza é o único objeto do conhecimento, ela inclui todas as formas de sociedades (SCHMIDT, 2011).

No movimento histórico há uma relação entre homem e homem e entre homem e natureza, principalmente, pela necessidade do trabalho. O mundo social não é para Marx uma coisa imediatamente dada pela eternidade, absoluta, sempre igual a si mesma. É resultado da produção e da condição da sociedade, mas este mundo socialmente mediado segue sendo, ao mesmo tempo, natural e precede historicamente a toda sociedade humana. A distinção entre natureza pré-social e natureza socialmente mediada encontra significação na distinção entre homem e natureza. Marx mantém a distinção e a prioridade da natureza exterior frente ao fator social mediador. E a circunstância em que os sujeitos que trabalham medeiam à natureza, não é o único motivo pelo qual este material não pode ser qualificado enquanto princípio superior do ser. Os homens nunca enfrentam a matéria enquanto tal no processo produtivo, mas sempre com seus modos de existência concretos e determinados quantitativa e qualitativamente (SCHMIDT, 2011).

Em relação ao sentido da história temos que a dialética materialista não é teleológica. Na verdade, através das formações sociais que se seguem segundo leis, surge uma estrutura transcendental na história humana, mas ela não tem o sentido de uma teleologia que recorra todo o conjunto. O mundo em seu conjunto não se encontra submetido a nenhuma ideia unitária que lhe confere sentido. Para Marx há aquilo que Hegel chamou de ponto de vista finito teleológico, ou finalidades finitas de homens finitos, condicionados no espaço e no tempo, frente a domínios delimitados do mundo natural e social. Todos os fins e propósitos que se apresentam na realidade se referem aos seres humanos, que os manifestam segundo sua situação de mudança. Portanto, não se reconhece outros fins no mundo que não sejam os estabelecidos pelos homens, o mundo não contém nenhum sentido a não ser aqueles que buscam se realizar mediante a organização de suas forças e relações vitais (SCHMIDT, 2011).

Vinculado ao problema do sentido do mundo está a noção de homem, pois este só chega a uma conciliação de sua essência com sua existência se se reconhece como causa de si mesmo, assim, “o ateísmo marxista – que é uma posição no fundo já pós-ateísta – se opõe a toda desvalorização do homem e da

natureza. Para o idealismo o ser supremo é Deus, e para o materialismo, que se identifica com o humanismo, é o homem” (SCHMIDT, 2011, p. 34)<sup>37</sup>. O ser humano revolucionário é criador de sentido para o mundo e de um todo social significativo.

O metabolismo orgânico entre homem e natureza é independente de toda forma histórica, pois se remonta a relações histórico-naturais pré-sociais. Os domínios cada vez maiores da natureza se submetem ao controle dos homens, mas nunca a subsistência natural se resolve nos modos de sua elaboração teórico-prática. Desde sua tese de doutorado, *A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*, Marx afirma a ideia hegeliana segundo a qual o ser humano somente alcança a consciência de si mesmo pelo trabalho (SCHMIDT, 2011).

Sobre a natureza e a emancipação, não há uma crença que os homens possam retornar a ingênua imediatez da vida natural, da qual nem se consta que existiu alguma vez. A ideia é a de que numa sociedade que segue subsistindo através de seu metabolismo orgânico com a natureza, ela pode ser estruturada de forma que possa renunciar a exploração excessiva da natureza. Esta ideia ressalta a verdade do momento realista de sua teoria do conhecimento, ou seja, que a natureza é algo existente em si, independentemente da intervenção manipuladora dos homens (SCHMIDT, 2011).

Para Schmidt, na maturidade Marx elimina alguns pontos que sustentava em sua juventude. Deixa de defender a ideia de uma ressurreição da natureza inteira, a nova sociedade deve beneficiar unicamente aos seres humanos e ao ônus da natureza externa. A natureza deve ser dominada por meios tecnológicos, com o gasto mínimo de tempo de trabalho necessário, servindo a todos os homens como substrato de todos os bens de consumo imagináveis. O homem, em Marx, não pode suspender o uso da natureza, no entanto, as intervenções humanas tenderão a racionalizar-se de modo que seus efeitos sejam controláveis (SCHMIDT, 2011).

Marx não chega a uma plena reconciliação entre sujeito e objeto nem sequer no caso de um mundo verdadeiramente humanizado. A tecnologia surgida com a sociedade burguesa segue sendo relativamente indiferente em seus momentos

---

<sup>37</sup> Todas as citações referentes a SCHMIDT, 2011 são traduções nossas.

principais, inclusive a respeito de uma forma socialista de sua organização social (SCHMIDT, 2011).

Segundo Schmidt, Marx não entende exclusivamente de um modo quantificador e científico natural a natureza que atua sobre as relações sociais entre os homens, por mais que sua linguagem abunde em termos científicos. O fato de que a natureza apareça sob a categoria da *práxis* humana não é algo exterior ao conceito desta. No trabalho, por exemplo, sobretudo no trabalho corretamente organizado, a natureza exhibe aos homens um aspecto mais diferenciado, e por assim dizer, mais natural que no laboratório. Assim, o reino das forças naturais tem algo de esplendor poético e sensual renascentista, que ele, em *A sagrada família*, capta sob o conceito de matéria do materialismo baconiano, já orientado até a tecnologia (SCHMIDT, 2011).

A noção de homem em Marx adquire verdade prática no comunismo, pois é neste momento em que a essência humana se autoemancipa, tornando-se a verdadeira essência dos homens, característica dos indivíduos concretos. Neste sentido, atinge-se a noção de emancipação humana, pois sua validade e concretude “somente são alcançadas com a abolição da alienação e a realização de uma individualidade multidimensional e livre que, gradualmente, desdobra-se no processo histórico-prático de criação da sociedade comunista” (MÀRKUS, 2015, p. 117).

## 2.2 Desenvolvimento histórico-conceitual da emancipação humana em Marx

De maio de 1842 a março de 1843, Marx foi colaborador e redator chefe do periódico *A Gazeta Renana*. *A Gazeta Renana*, reuniu por um breve período de tempo, a burguesia liberal alemã e o movimento hegeliano de esquerda<sup>38</sup> numa oposição ao Estado absolutista prussiano. O Estado alemão era definido pela esquerda hegeliana como feudal e burocrático e que ameaçava as liberdades, tanto de imprensa quanto de associação. O objetivo desta união era a constituição do

---

<sup>38</sup> A esquerda hegeliana, corrente idealista na filosofia alemã nos anos 1830-1840 que buscava tirar conclusões radicais da teologia e da política de Hegel, era formada pelos seguintes pensadores: David Strauss, Bruno Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, Ludwig Feuerbach e Karl Marx.

Estado constitucional moderno na Prússia à época. A participação de Marx baseou-se num programa implícito a sua tese de doutorado, defendido na Universidade de Jena, que era unir a filosofia à política, neste caso, unir a filosofia na busca pela constituição do Estado moderno (LÖWY, 2002).

A sua concepção de política e de Estado à época era influenciada pela teoria hegeliana e pela teoria neo-hegeliana. Até a publicação dos *Anais franco-alemães*, em fevereiro de 1844, compartilhou destas teorias. Defendia a possibilidade de emancipação do ser humano, do múltiplo desenvolvimento de suas potencialidades e da constituição de uma forma de associação digna da condição humana na implementação do Estado constitucional moderno. E a *Gazeta Renana* representou esta concepção. Entretanto, ainda em 1843, a partir de seu manuscrito *Crítica do direito e do Estado de Hegel*, rompe com a teoria política hegeliana, e esta ruptura se efetiva nos artigos publicados nos *Anais franco-alemães*<sup>39</sup>, em *A questão judaica* e em *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Neste momento, da evolução do pensamento, se coloca a expectativa e o questionamento pela possibilidade de efetivação humana, pela emancipação humana, que transcende a problemática da emancipação adquirida no Estado constitucional. Trata-se de questionamento da possibilidade de emancipação na qual a questão crítico-revolucionária encontra seu fim. E é neste momento também da evolução do pensamento que se determinam os grandes temas da análise marxista e se dá a passagem ao comunismo.

Sobre este período decisivo de sua evolução teórica, pois fundamenta, ao mesmo tempo, sua teoria política e sua discussão com as questões materiais, em 1859, no prefácio da obra *Para a crítica da economia política*<sup>40</sup>, descreveu da seguinte forma esta época:

[...] nos anos de 1842/43, como redator chefe da *Gazeta Renana*, vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. As deliberações do parlamento renano sobre o roubo de madeira e parcelamento da propriedade fundiária, a

<sup>39</sup> Nessa edição Friedrich Engels publica o artigo intitulado *Esboços para uma crítica da economia política*, e a partir de então, temos a construção de amizade entre Marx e Engels, que existirá até a morte de Marx em 1883. E da qual resultaram algumas obras escritas em conjunto como *A sagrada família*, *A ideologia alemã* e *Manifesto comunista*.

<sup>40</sup> MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Victor Civita, 1974.

polêmica oficial que o Sr. Von Schaper, então governador da província renana, abriu com a *Gazeta Renana* sobre a situação dos camponeses do vale da Mosela, e finalmente os debates sobre o livre-comércio e proteção aduaneira, deram-me os primeiros motivos para ocupar-me das questões econômicas (MARX, 1974, p. 134).

Na maioria de seus artigos publicados na *Gazeta Renana*<sup>41</sup> encontramos afirmações sobre a superioridade do espírito estatal sobre os interesses materiais, expressando um esquema filosófico-político que pressupunha duas esferas. A esfera da matéria, da passividade, da sociedade civil, do interesse privado e burguês, e a esfera do espírito, da atividade, do Estado, do interesse geral e dos cidadãos. Esquema que reflete a influência do pensamento de Hegel, principalmente, da obra *Princípios da Filosofia do Direito*<sup>42</sup>, segundo a qual a propriedade e os interesses particulares devem subordinar-se ao interesse superior do Estado. Desta forma, “a conservação do interesse geral do Estado e da legalidade entre os direitos particulares, a redução destes àqueles, exigem a vigilância por representantes governamentais” (HEGEL, 1976, p. 264). Visto que o “Estado, como realidade em ato da vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: uma unidade substancial é um fim próprio e absoluto, imóvel” (HEGEL, 1976, p. 216). Assim, segundo Hegel, “quando se confunde o Estado com a sociedade civil, destina-o à segurança e proteção da propriedade e da liberdade pessoais” (HEGEL, 1976, p. 216).

Entretanto, como a maioria dos hegelianos de esquerda, se distancia da teoria política hegeliana, quando, por exemplo, rejeita a identificação do Estado prussiano existente à época com o Estado racional acabado, o que temos é Marx se aproximando de uma posição democrática radical. Nos artigos da *Gazeta Renana* também encontramos críticas em relação à denúncia dos interesses

---

<sup>41</sup> Marx publicou algumas dezenas de artigos neste período, dentre os quais destacamos os seguintes: *Os debates sobre a VI Dieta renana – Debates sobre a liberdade de imprensa; O manifesto filosófico da Escola Histórica do Direito; O comunismo e a ‘Gazeta Geral de Augsburg’; Os debates da VI Dieta renana – Debates sobre a lei castigando o roubo de lenha; A ‘oposição liberal’ de Hannover; O projeto de lei sobre o Divórcio; Escrito ao presidente da Província renana, Von Schaper; As eleições a deputados da Dieta Regional; e A proibição da Gazeta Geral de Leipzig.*

<sup>42</sup> HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. 2ª Ed. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editora. 1979.

particulares e dos proprietários privados e um pessimismo quanto à possibilidade de colocá-los em acordo com o interesse geral do Estado. No entanto, neste período é adepto da linha de pensamento que identificava no Estado e na política a própria realização do humano e de sua racionalidade. Suas preocupações davam-se em torno de como resistir aos interesses particulares que buscam subjugar a universalidade do Estado, resolvendo, desta forma, os chamados interesses materiais. Esta determinação positiva do Estado e da política também pode ser encontrada nas correspondências enviadas por Marx neste período. Na carta de maio de 1843, enviada a Arnold Ruge, temos o seguinte:

Ser humano deveria significar ser racional; homem livre deveria significar ser republicano. [...] Em primeiro lugar, a autoconsciência do ser humano, a liberdade, tinha de ser acessa outra vez nos corações [...] só esse sentimento, desaparecido do mundo com os gregos e evaporado pelo cristianismo no azul do céu, pode transformar a sociedade numa comunidade de seres humanos unidos pelo mais alto dos seus fins, o Estado democrático (MARX, 1982, p. 446)<sup>43</sup>.

Encerrada sua participação na *Gazeta Renana*, fechada pelo governo prussiano em 1º de abril de 1843, abandonou a revista alguns meses antes, se estabelecendo na cidade de Kreuznach, entre maio e outubro de 1843. Neste curto período, buscou resolver dois problemas que o assediavam, primeiro, em relação à dificuldade encontrada ao lidar com os interesses materiais e, segundo, sobre a necessidade de se inteirar das ideias socialistas e comunistas francesas. Para enfrentar estes problemas, afirma que “o primeiro trabalho que empreendi para resolver a dúvida que me assediava foi uma revisão crítica da filosofia do direito de Hegel” (MARX, 1974, p. 135). Desta revisão surge um produto teórico decisivo, é a emergência do pensamento marxista propriamente dito, explicado com a seguinte afirmação:

[...] minha investigação desembocou no seguinte resultado: relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrário, elas se enraízam nas relações materiais da vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de ‘sociedade civil’ [...] a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na economia política (MARX, 1974, p. 135).

---

<sup>43</sup> Todas as citações referentes a MARX, 1982 são traduções nossa.

A experiência frustrante na busca pela efetivação do Estado constitucional moderno na Prússia, a ruptura com a burguesia, a dificuldade de acordo entre os interesses gerais e os interesses particulares, a dificuldade para tratar os interesses materiais e o descobrimento das humanidades sofredoras<sup>44</sup> foram os elementos que o levaram a revisão da teoria política hegeliana. Influenciado pela filosofia de Ludwig Feuerbach, proposta nas obras *A essência do cristianismo*, *Princípios da filosofia do futuro* e *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Marx cunha a *Crítica do direito e do Estado de Hegel* e publica os dois artigos nos *Anais franco-alemães* sobre esta temática. Os *Anais* representam o momento de uma nova aquisição teórica e o descobrimento do movimento operário francês, é o momento de ruptura que condicionará a noção de emancipação marxista. A partir da influência destes elementos, produzirá uma nova caracterização do Estado e da política, diferente daquela apresentada na *Gazeta*, e diferenciará entre duas formas de emancipação, a política e a humana.

Em *A questão judaica*<sup>45</sup>, apresenta a emancipação política como limitada, pois é a produção de uma cisão do homem na sua individualidade em dois seres, em cidadão abstrato e em indivíduo egoísta e a negação dos laços genéricos entre os seres humanos:

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meio, degrada a si próprio à condição de

---

<sup>44</sup> Na carta de maio de 1843, enviada a Ruge, Marx escreve: “todos os homens que pensam e sofrem têm chegado a um acordo para o que antes careciam absolutamente de meios [...]. O sistema da indústria, do comércio, da propriedade e da exploração dos homens leva [...] a uma ruptura da sociedade atual [...]. Mas a existência da humanidade sofredora que pensa e da humanidade pensante oprimida deve, inevitavelmente, se tornar indurável e indigesta para o mundo animal do filisteísmo [...]. De nossa parte temos que expor o velho mundo à completa luz do dia e configurar positivamente o novo. Quanto mais tempo os acontecimentos deixam para a humanidade pensante refletir e para a humanidade sofredora mobilizar suas forças, tanto mais perfeito será o produto que o tempo presente leva em seu seio” (MARX, 1982, p. 449–450).

<sup>45</sup> MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo. 2010a.

meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranho a ele (MARX, 2010a, p. 40).

A emancipação política corresponde aos conflitos entre os interesses gerais e os interesses particulares, a separação entre sociedade civil e Estado, a cisão do homem em indivíduo egoísta e cidadão. E os limites desta evidenciam-se no fato de que o Estado pode se liberar de constrangimentos sem que os membros estejam partilhando desta liberação. A essência desta emancipação é a parcialidade, a abstração e a contradição:

[...] o Estado anula à sua maneira a diferenciação por nascimento, estamento, formação e atividade laboral ao declarar nascimento, estamento, formação e atividade laboral como diferenças apolíticas, ao proclamar cada membro do povo, sem consideração dessas diferenças, como participante igualitário da soberania nacional, ao tratar todos os elementos da vida real de um povo a partir do ponto de vista do Estado. Não obstante, o Estado permite que a propriedade privada, a formação, a atividade laboral atuem à maneira delas, isto é, como propriedade privada, como formação, como atividade laboral, e tornem efetiva a sua essência particular. Longe de anular essas diferenças fáticas, ele existe tão somente sob o pressuposto delas, ele só se percebe como Estado político e a sua universalidade só [se] torna efetiva em oposição a esses elementos próprios dele (MARX, 2010a, p. 39–40).

Os direitos do homem confirmam esta análise e crítica em relação à natureza e à essência da emancipação política, do Estado constitucional moderno e da sociedade civil-burguesa:

Portanto, nenhum dos assim chamados direitos humanos transcende o homem egoísta, o homem como membro da sociedade burguesa, a saber, como indivíduo recolhido ao seu interesse privado e ao seu capricho privado e separado da comunidade. Muito longe de conceberem o homem como um ente genérico, esses direitos deixam transparecer a vida do gênero, a sociedade, antes como uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia original. O único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta (MARX, 2010a, p. 50).

Toda emancipação, segundo Marx, é uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao ser humano. A emancipação política é a redução do ser humano a membro da sociedade civil, a indivíduo egoísta, a pessoa moral e a cidadão abstrato. Ela não é a emancipação humana, pois a emancipação humana depende das condições de superação da cisão do ser humano entre indivíduo egoísta e cidadão abstrato e que nas suas relações individuais e empíricas se torne

um ser genérico. Segundo Löwy, a verdadeira “emancipação universal, a emancipação humana é a única capaz de superar as contradições da sociedade civil-burguesa, porque é a *Aufhebung* do conflito entre existência individual sensível e a existência genérica dos homens” (LÖWY, 2002, p. 97). Esta emancipação exige a supressão dos fundamentos econômicos da sociedade civil-burguesa e a supressão da alienação política, pois são estes elementos que condicionam uma situação de não emancipação.

Sobre as condições para a emancipação humana, segundo Marx, ela depende das seguintes condições:

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força *política* (MARX, 2010a, p. 54).

Neste sentido, ela fundamenta-se na exigência de conciliação entre o ser humano e a natureza, entre o ser humano e a comunidade e entre o ser humano e o ser humano. A partir de *A questão judaica* a emancipação humana constitui-se na supressão, superação e transcendência de todas as formas de alienação que existem nos contextos de produção e de reprodução da vida, ou seja, na superação das formas de alienação nos contextos de produção social, de trabalho e de *práxis* (LÖWY, 2002, p. 97).

No artigo *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*<sup>46</sup>, afirma que a promoção da emancipação universal é tarefa histórica do proletariado<sup>47</sup>, pois esta classe possui todas as características que a tornam personagem central na promoção desta, seu caráter é universal, seus sofrimentos são universais, encontra-se em completa oposição à sociedade civil e ao Estado político existente e suas reivindicações são universais:

[...] quando o proletariado anuncia a *dissolução da ordem mundial até então existente*, ele apenas revela o *mistério de sua própria existência*,

<sup>46</sup> MARX, Karl. Contribuição da crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo. 2010b.

<sup>47</sup> É neste artigo que Marx utiliza pela primeira vez o termo proletariado, “a tal dissolução da sociedade, como um estamento particular, é o *proletariado*” (MARX, 2010b, p. 156).

uma vez que ele é a dissolução *fática* dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a *negação da propriedade privada*, ele apenas eleva a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevava a *princípio do proletariado*, aquilo que *nele* já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade (MARX, 2010b, p. 156).

Neste movimento o itinerário do jovem Marx alcança seu fim, “a filosofia crítica, deixando de se considerar um fim em si, volta-se para a prática; busca uma base concreta, [...] descobre, enfim, no proletariado a classe universal emancipadora e suas armas materiais” (LÖWY, 2002, p. 102).

A partir de 1844 as preocupações com a vida política e com as questões econômicas culminaram com o abandono das teorias filosóficas que negavam a história. E para findar com as condições de não emancipação, portanto de alienação, torna-se necessário abolir a propriedade privada – tese defendida desde *A questão judaica* de 1843 –, ou como afirma na obra *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, a abolição da alienação encontra-se na supressão da propriedade privada enquanto quadro objetivo dentro do qual acontece o trabalho alienado.

Para Herbert Marcuse, nos *Manuscritos* Marx valoriza de forma particular as contribuições geradas pelo conceito de trabalho da teoria hegeliana, pois Hegel ao mostrar “o papel do trabalho, e do processo de reificação e sua abolição, é, declara Marx, a maior conquista da *Fenomenologia do espírito* de Hegel” (MARCUSE, 1969, p. 239). Sobre a relação entre proletariado e trabalho, temos que o proletariado “se origina do processo de trabalho e, nesta sociedade, ele é o sujeito do trabalho, ou aquele que efetivamente o executa. O trabalho, porém, como o próprio Hegel mostrara, determina a essência do homem e a forma social que ela assume” (MARCUSE, 1969, p. 240). Assim, temos a seguinte situação, se a existência do proletariado “testemunha a ‘perda total do homem’, decorrendo esta perda do modo de trabalho sobre o qual se funda a sociedade civil, a sociedade no seu conjunto, está viciada, e o proletariado expressa uma negatividade total” (MARCUSE, 1969, p. 240). Portanto, o proletariado é a representação da negação total, pois é o “sofrimento e injustiça universal. A realidade da razão, do direito e da liberdade se transforma na realidade da mentira, da injustiça e da servidão” (MARCUSE, 1969, p. 240).

A crítica da sociedade deixa de progredir por meio da doutrina filosófica e se torna tarefa sócio-histórica, a emancipação humana torna-se autoemancipação do ser humano, meta de sua prática autoconsciente, e o verdadeiro ser, a razão e o sujeito livre podem devir realidade histórica. A verdadeira natureza humana encontra-se na sua universalidade e quando esta condição de universalidade for atingida, “a vida será moldada pelas potencialidades do gênero homem, que abarca as potencialidades de todos os indivíduos que contém. A premência dada a esta universalidade incorpora a natureza ao autodesenvolvimento da humanidade” (MARCUSE, 1969, p. 252). E a emancipação implica a existência de uma “ordem em que o princípio de organização social não seja a universalidade do trabalho, mas a satisfação universal de todas as potencialidades individuais que constituem o princípio da organização social” (MARCUSE, 1969, p. 267).

Sobre o proletariado, nos *Manuscritos*<sup>48</sup> afirma que, “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão” (MARX, 2009a, p. 80). Na sociedade burguesa o proletariado se torna uma mercadoria e seu valor decresce na medida em que aumenta o valor das mercadorias criadas por ele, “o trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral” (MARX, 2009a, p. 80). E o processo de efetivação do trabalho na sociedade burguesa acontece enquanto uma objetivação alienada, “esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desefetivação* [...] do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* [...], como *alienação*” (MARX, 2009a, p. 80). A apropriação do objeto aparece como alienação que, “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital” (MARX, 2009a, p. 81).

O processo de alienação cria a condição segundo a qual o ser humano somente se sente livre e ativo exercendo as funções fisiológicas animais, pois o processo de efetivação do trabalho se objetiva de forma exteriorizada e alienada, “o trabalho é *externo (äusserlich)* ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser,

---

<sup>48</sup> MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo. 2009a.

que ele não se afirma em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre” (MARX, 2009a, p. 82). O estranhamento ou a alienação da atividade prática se dá, primeiro, em relação ao produto do trabalho, que aparece como objeto estranho e poderoso sobre o trabalhador. Segundo, em relação ao ato da produção no interior da atividade prática, enquanto atividade estranha que não pertence ao trabalhador. Trata-se do estranhamento de si e do estranhamento da coisa. E a terceira forma de estranhamento se dá em relação ao gênero humano:

Na medida em que o trabalho estranhado 1) estranha do homem a natureza, 2) [e o homem] de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital, ele estranha do homem o *gênero* [humano]. Faz-lhe da *vida genérica* apenas um meio da vida individual. Primeiro, estranha a vida genérica, assim como a vida individual. Segundo, faz da última em sua abstração um fim da primeira, igualmente em sua forma abstrata e estranhada (MARX, 2009a, p. 84).

Desta relação entre atividade vital ou trabalho e homem ou proletário cria-se a relação com o capital, assim, “a *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa [...] do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (MARX, 2009a, p. 87). E ainda, “a *propriedade privada* resulta, portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhado, de vida estranhada, de homem estranhado” (MARX, 2009a, p. 87).

Sobre a relação entre trabalho alienado, propriedade privada e emancipação afirma o seguinte:

[...] a emancipação da sociedade da propriedade privada etc., da servidão se manifesta na forma *política da emancipação do trabalhador*, não como se dissesse respeito somente à emancipação deles, mas porque na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal. Mas esta [última] está aí encerrada porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação (MARX, 2009a, p. 88–89).

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos* a emancipação humana é apresentada enquanto comunismo, pois este representa a superação das condições de não emancipação:

O comunismo na condição de supra-sunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, enquanto *estranhamento-de-si* [...] humano, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação [...], entre liberdade e necessidade [...], entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução (MARX, 2009a, p. 105).

O comunismo é a emancipação humana, “o comunismo é a posição como negação da negação, e por isto o momento *efetivo* necessário da emancipação e da recuperação humanas para o próximo desenvolvimento histórico” (MARX, 2009a, p. 114). Não é compreendido como o fim do desenvolvimento histórico e, muito menos, como o fim do desenvolvimento humano, o comunismo é meio, é garantia universal para o desenvolvimento, “o *comunismo* é a figura necessária e o princípio energético do futuro próximo, mas o comunismo não é, como tal, o termo do desenvolvimento humano – a figura da sociedade humana” (MARX, 2009a, p. 114).

Na obra *A ideologia alemã*<sup>49</sup>, Marx e Engels partem da análise e da crítica às condições de produção e reprodução da existência dos seres humanos e formulam uma nova teoria para a compreensão da história e da consciência do ser humano. Esta obra se inspira na dialética hegeliana. No entanto, os pressupostos apresentados pela obra “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 86–87). Estes pressupostos caracterizam a crítica contra o princípio do pensamento idealista da esquerda hegeliana que buscava interpretar de forma diferente o existente, buscava modificar a consciência, sem enfrentar e combater o mundo real existente. Esta motivação leva a conclusão política importante, segundo a qual, o comunismo se origina do movimento da realidade, não de um ideal que deve ser estabelecido, ideal, segundo

---

<sup>49</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle; Nélcio Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009b.

o qual, a realidade deveria se adequar. E enquanto movimento da realidade, é um movimento prático, que persegue um fim prático, por meios ideais práticos.

Prossegue em seu desenvolvimento de pensamento e as diferenças em relação às obras anteriores aparecem, por exemplo, em relação aos *Manuscritos* e *A sagrada família*, nas quais abordava o futuro da sociedade comunista em detrimento do movimento revolucionário do proletariado. Não permanece mais neste nível, agora critica as concepções históricas que concebem as condições históricas enquanto separadas da atividade dos seres humanos, afirmando que as condições de atividade são produzidas por esta própria atividade. Critica a compreensão que separa a transformação do estado de coisas existente do ser humano, por não entender a relação entre este estado e o ser humano, e por não entender que a transformação depende de uma modificação do ser humano. Defende uma relação de identidade entre a mudança das condições e a mudança de si, que se realiza em todas as esferas da existência humana, a começar pelo trabalho (LÖWY, 2002).

A cada mudança ou a cada novo momento de desenvolvimento das forças de produção material da existência humana criam-se formas específicas de organização e de distribuição social, e novas formas de compreensão da realidade e dos valores. Ao destacar o pressuposto da produção material implica colocar o trabalho no centro das condições de vida e também da consciência humana. O trabalho enquanto atividade de produção das condições de existência humana é uma fundamental característica para a diferenciação dos seres humanos do restante da natureza:

Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira. Mas eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material (MARX; ENGELS, 2009b, p. 87).

A produção material da existência que tem no trabalho um elemento fundamental implica na constituição do ser humano enquanto ser histórico, pois a cada geração se herdam estas condições:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e

que eles têm de reproduzir. Esse modo de reprodução não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito antes, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção (MARX; ENGELS, 2009b, p. 87).

A noção de trabalho possui esta dupla característica, negativa quando apresentado enquanto trabalho alienado e positiva quando compreendido na perspectiva tanto de atividade humana como excelência quanto na perspectiva de processo de desalienação. Na história política moderna, esta perspectiva positiva da noção de trabalho se objetiva através do comunismo, enquanto transformação das condições de produção material e da consciência social dos seres humanos:

[...] na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. Esse fixar-se da atividade social, essa consolidação de nosso próprio produto num poder objetivo situado acima de nós, que foge ao nosso controle, que contraria nossas expectativas e aniquila nossas conjeturas, é um dos principais momentos do desenvolvimento histórico até aqui realizado (MARX; ENGELS, 2009b, p. 38).

A revolução comunista reuniria a transformação do estado de coisas existentes, a consciência da humanidade e a consciência do proletariado, assim, chegamos ao centro da teoria marxista da autoemancipação do proletariado, fundada sobre a ideia de que a supressão das alienações somente pode ser alcançada via um processo de não alienação, pois o caráter desta nova sociedade é determinado pelo próprio processo de sua constituição. Pela ideia da necessidade da revolução para que o proletariado consiga superar suas barreiras internas transformando sua consciência e tornando-se capaz de criar a sociedade comunista. Parte do pressuposto de que é na atividade revolucionária onde coincidem a mudança de si e a mudança das condições sociais (LÖWY, 2002).

Estes são os elementos gerais que envolvem a natureza da revolução comunista. A teoria da revolução é fruto de um desenvolvimento de pensamento,

de característica fundamental na teoria marxista, que é introduzido nas *Teses sobre Feuerbach* e em *A ideologia alemã*, relacionando-se com os temas centrais destas obras e da teoria marxista. Marx e Engels procuram responder a questão de como e por que o proletariado torna-se revolucionário. Em relação ao proletariado temos que, somente eles “inteiramente excluídos de toda auto-atividade, estão em condições de impor sua auto-atividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 73). Assim, nesta relação entre proletariado e revolução retoma-se a tese apresentada no artigo *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel*, de que a tarefa histórica do proletariado em promover a emancipação se funda em seu caráter radical e universal. No entanto, esta tese não é mais apresentada tendo-o como elemento passivo, agora o proletariado adquire um caráter ativo e revolucionário:

A apropriação é, ainda, condicionada pelo modo como tem de ser realizada. Ela só pode ser realizada por meio de uma união que, devido ao caráter do próprio proletariado, pode apenas ser uma união universal, e por meio de uma revolução na qual, por um lado, sejam derrubados o poder do modo de produção e de intercâmbio anterior e o poder da estrutura social e que, por outro, desenvolva o caráter universal e a energia do proletariado necessária para a realização da apropriação; uma revolução na qual, além disso, o proletariado se despoje de tudo o que ainda restava de sua precedente posição social (MARX; ENGELS, 2009b, p. 73–74).

O caráter revolucionário do proletariado decorre de sua condição de classe e se efetiva por meio da prática histórica de classe. Temos aqui, no nível da teoria da *práxis*, que o ser dos homens e o seu verdadeiro processo vital, o que representa, no nível econômico e social que aquilo que o ser humano é, enquanto gênero, coincide com a sua produção. E no nível da teoria da revolução, que o proletariado torna-se revolucionário através de sua prática revolucionária. Estes elementos tornam-se mais compreensíveis quando atentamos para três momentos: primeiro, o proletariado torna-se uma classe no sentido completo do termo, na medida em que encontra-se em luta contra outra classe, no caso, a burguesia. Segundo, no decorrer deste processo de luta a classe operária emprega

procedimentos revolucionários. E terceiro, através desta prática revolucionária constitui-se e desenvolve-se a consciência comunista (LÖWY, 2002).

A concepção histórica em *A ideologia alemã* baseada nas condições de produção e reprodução da existência dos seres humanos chega aos seguintes resultados: primeiro, “no desenvolvimento das forças produtivas advém uma fase em que surgem forças produtivas e meios de intercâmbio que, no marco das relações existentes, causam somente malefícios e não são mais forças de produção, mas forças de destruição (maquinaria e dinheiro)” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 41). Juntamente com estas forças de destruição surge uma classe que engloba a maioria dos membros da sociedade, que é a maior responsável pela produção, suportando os fardos da sociedade, mas não desfrutando de suas vantagens. Esta classe é forçada à oposição as outras classes. Desta classe, “emana a consciência da necessidade de uma revolução radical, a consciência comunista, que também pode se formar, naturalmente, em outras classes, graças à percepção da situação dessa classe” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 41–42).

O segundo resultado desta é que as condições de utilização de determinadas forças de produção são as condições de dominação e opressão de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social deriva da riqueza e “tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é esta a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 42). O terceiro resultado é o seguinte:

[...] que em todas as revoluções anteriores a forma de atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre as pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a *forma* da atividade existente até então, suprime o *trabalho* e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades etc., no interior da sociedade atual (MARX; ENGELS, 2009b, p. 42).

E o quarto resultado é que, para a criação desta consciência comunista em massa, faz-se necessário uma transformação dos seres humanos, transformação prática, por um movimento revolucionário, com o poder de superar as condições e promover uma nova sociedade, “o poder de desembaraçar-se de toda a antiga

imundície e de se tornar capaz de uma nova fundação da sociedade” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 42).

Sobre o desenvolvimento dos indivíduos, afirma que no interior da sociedade comunista se possibilitaria o desenvolvimento original e livre dos indivíduos, e que tal desenvolvimento seria determinado “pela conexão entre os indivíduos, uma conexão que em parte consiste em pressupostos econômicos, em parte na solidariedade necessária ao livre desenvolvimento de todos, e, finalmente, no modo de atuação universal dos indivíduos sobre a base das forças produtivas existentes” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 423). São três elementos destacados de conexão entre os indivíduos que possibilitariam o múltiplo desenvolvimento livre e original dos seres humanos, os pressupostos econômicos, a solidariedade, e a atuação dos indivíduos nas forças produtivas. Neste processo, “a consciência dos indivíduos sobre as relações mútuas naturalmente se torna também uma consciência totalmente diferente, e é, portanto, “princípio de amor” ou *Dévoûment* tanto quanto egoísmo” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 423).

Na primeira parte desta obra, dedicada à análise e crítica da obra de Ludwig Feuerbach, temos outros elementos que indicam a concepção de homem. Neste sentido, afirma que, “o primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a organização corporal destes indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 87). Para Raymond Aron, em *A ideologia alemã* encontramos uma exposição inteligível da concepção de homem em Marx enquanto fundamento da história humana. Trata-se de um texto antropológico que possibilita o desvelamento do movimento dialético da história no qual “o homem produzindo seus meios de existência e transformando a natureza exterior por seu trabalho e se transformando a si próprio por seu trabalho e pela criação das condições artificialmente produzidas em que vive” (ARON, 2005, p. 212).

Em relação aos atos históricos que possibilitariam a compreensão e as condições de existência do ser humano, “o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação destas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda

a história” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 33). O segundo elemento destacado “é que a satisfação desta primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades constitui o primeiro ato histórico” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 33). Notemos que tanto o primeiro quanto o segundo elemento destacado constituem o primeiro ato histórico. Na sequência, Marx e Engels afirmam o seguinte:

A terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar – a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*. Essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária (salvo na Alemanha) e deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o “conceito de família”, como se costuma fazer na Alemanha. Ademais, esses três aspectos da atividade social não devem ser consideradas como três estágios distintos, mas sim apenas como três aspectos ou, [...] como três “momentos” que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história (MARX; ENGELS, 2009b, p. 33–34).

Não se trata de estágios hierarquizados, mas de momentos ou aspectos que coexistem historicamente, neste sentido, a produção da vida, no trabalho, quando se trata da produção de si, como a do outro, na procriação, surgem enquanto “uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade” (MARX; ENGELS, 2009b, p. 34).

Na obra *Manifesto comunista*<sup>50</sup> temos revelada a nova teoria comunista originada da *práxis* proletária real e, também, “a importância decisiva que Marx atribuía ao processo de *auto-organização* do proletariado e ao papel de luta de classes na constituição do partido político operário” (LÖWY, 2002, p. 213). A ação do partido comunista deve se fundar em sua organização progressiva enquanto classe trabalhadora, integrando-se ao movimento político proletário e orientando-o

---

<sup>50</sup> MARX; Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. Álvaro Pina; Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010c.

na ação revolucionária, pois o partido comunista é um partido operário dentre outros partidos operários. E estes representam uma vanguarda teórica e prática, “os comunistas trabalham pela união e pelo entendimento dos partidos democráticos de todos os países” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 69). Colocam como questão fundamental a propriedade privada e “os comunistas se recusam a dissimular suas opiniões e seus fins. Proclamam abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados pela derrubada violenta de toda a ordem social existente” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 63).

Nesta obra, parte-se do pressuposto de que a história das sociedades até hoje existentes, tem sido a história da dominação e da opressão, ou nos termos utilizados pelos autores, tem sido a história da luta de classes:

Homem livre e escravo, patrício e plebeu, senhor feudal e servo, mestre de corporação e companheiro, em resumo, opressores e oprimidos, em constante oposição, têm vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das duas classes em conflito (MARX; ENGELS, 2010c, p. 40).

Na sociedade burguesa e no Estado constitucional moderno o antagonismo de classe ocorre entre duas grandes classes, a burguesia e o proletariado. O movimento comunista surge no seio do proletariado e se caracteriza pela exigência de abolição da propriedade privada burguesa, não da propriedade em geral, “mas a moderna propriedade burguesa é a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classes, na exploração de uns pelos outros” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 52). E o comunismo resume sua teoria nesta expressão: supressão da propriedade privada, a teoria da emancipação humana e da autoemancipação proletária passa por esta condição.

A possibilidade de múltiplo desenvolvimento do ser humano na teoria marxista implica no reconhecimento do capital como poder social, e quando esta transformação ocorre, quando o capital é transformado em propriedade social, “pertencente a todos os membros da sociedade, não é uma propriedade pessoal que se transforma em propriedade social. O que se transforma foi o caráter social da propriedade. Essa perde seu caráter de classe” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 53). É condição para a emancipação a apropriação, pelos indivíduos, de sua parte dos produtos sociais, e “o comunismo não priva ninguém de poder se apropriar de sua

parte dos produtos sociais; apenas suprime o poder de subjugar o trabalho de outros por meio dessa apropriação” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 54).

Na sequência afirma-se que o caráter universal da emancipação humana promovido pelo proletariado no sentido de uma universalização, “a ação comum do proletariado, pelo menos nos países civilizados, é uma das primeiras condições para sua emancipação” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 56). Visto que, “à medida que for suprimida a exploração do homem pelo homem será suprimida a exploração de uma nação por outra” (MARX; ENGELS, 2010c, p. 56).

Sobre a relação entre emancipação e política, afirma-se que no comunismo o Estado será superado pelas seguintes condições:

Quando, no curso do desenvolvimento, desaparecem os antagonismos de classes e toda a produção for concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político é o poder organizado de uma classe para opressão de outra. Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se organiza forçosamente como classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e como classe dominante destrói violentamente as antigas relações de produção, destrói, juntamente com essas relações de produção, as condições de existência dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação de classe. Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes e antagonismos de classes, surge uma associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos (MARX; ENGELS, 2010c, p. 59).

A relação entre a teoria da revolução e a concepção de emancipação, ambas constituídas à luz dos acontecimentos históricos ocorridos na Europa, inserem-se no quadro do problema de uma teoria histórica materialista da racionalidade. A concepção de crítica também é importante para evidenciar a concepção de emancipação. Esta concepção origina-se das análises da economia política, e se caracteriza pelo exame da economia e pela denúncia da ordem social e das instituições dominadoras e opressoras. A noção de crítica se exerce de acordo com as ideias da razão em seu uso prático. Trata-se, portanto, de duas noções do conceito de crítica, na primeira temos o exame das condições, do alcance e também dos limites da capacidade do ser humano para o conhecimento. E na segunda, a partir da razão prática, temos as condições de análise e denúncia da ordem social e das instituições. Não podemos reduzir uma noção de crítica à outra.

Na obra *Grundrisse*<sup>51</sup>, temos a seguinte afirmação:

Quando mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente como membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidades, resultantes do conflito e da fusão de tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado é justamente a época das relações sociais (universais desse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente (MARX, 2011, p. 40).

Uma das características apontadas da sociedade burguesa é que os indivíduos que produzem ou que constituem suas relações sociais – próprias da condição existencial humana – não se efetivam enquanto produtores de suas relações sociais. Na sociedade burguesa, em todas as formas de sociabilidade espontânea, os indivíduos são determinados a partir de fora, por relações sociais inconscientes, características do modo de produção e reprodução da vida em sociedade:

O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção, aparece aqui diante dos indivíduos como algo estranho, como coisa; não como conduta recíproca, mas como sua subordinação a relações que existem independentemente deles e que nascem do entrelaçamento de indivíduos indiferentes entre si. A troca universal de atividades e produtos, que deveio condição vital para todo indivíduo singular, sua conexão recíproca, aparece para eles mesmos como algo estranho, autônomo, como uma coisa (MARX, 2011, p. 105).

Em relação ao trabalho destaca-se a característica social desta atividade. Afirma que o pressuposto do trabalho do indivíduo singular é o trabalho social, assim, “qualquer que seja a configuração material do produto que ele cria ou ajuda a criar, o que compra com seu trabalho não é um produto determinado particular, mas uma cota determinada na produção coletiva” (MARX, 2011, p. 119). O trabalhador individual não possui um produto particular para trocar, portanto este trabalho não é um valor de troca, pois “o produto não têm de ser primeiro convertido em uma forma particular para adquirir um caráter universal para o indivíduo singular” (MARX, 2011, p. 119). Esta concepção de trabalho social implica uma

---

<sup>51</sup> MARX, Karl. **Grundrisse** Manuscritos econômicos de 1857-1858 Esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer; Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

nova organização do trabalho, “em lugar de uma divisão do trabalho que é necessariamente gerada na troca de valores de troca, teria lugar uma organização do trabalho que tem por consequência a participação do indivíduo singular no consumo coletivo” (MARX, 2011, p. 119). Num caso o caráter social da produção revela-se quando os produtos ascendem a valores de troca e pela troca destes valores. No outro caso, o caráter social da produção é pressuposto, e o acesso a estes produtos, “no consumo, não é mediada pela troca de trabalhos ou de produtos do trabalho independentes uns dos outros. É mediada pelas condições sociais de produção no interior das quais o indivíduo exerce sua atividade” (MARX, 2011, p. 119).

Uma das grandes contribuições desta obra é a teoria da mais-valia. Nesta apresenta-se uma resposta à questão do surgimento da riqueza no sistema de produção capitalista, mostra-se como no processo de trabalho o ser humano é explorado pelo ser humano, e o quanto esta forma de produção distancia-se de sua noção de trabalho. A partir desta teoria fundamenta-se a justificativa para que a classe operária revolucione o sistema de produção e reprodução da vida na sociedade burguesa, emancipando-se desta condição de produção. Em relação à teoria da mais-valia Marx afirma o seguinte:

*O mais-valor que o capital tem ao final do processo de produção – um mais-valor que, como preço mais elevado do produto, só é realizado na circulação, como todos os preços nela realizados, que, sendo já idealmente pressupostos à circulação, são determinados antes de nela ingressarem –, tal mais-valor significa, expresso de acordo com o conceito geral do valor de troca, que o tempo de trabalho objetivado no produto – ou *quantum* de trabalho (expressa estaticamente, a magnitude do trabalho aparece como quantidade espacial, mas expressa em movimento, só é mensurável pelo tempo) – é maior do que o tempo de trabalho presente nos componentes originais do capital. Agora, isso somente é possível se o trabalho objetivado no preço do trabalho é menor do que o tempo de trabalho vivo que é comprado com ele. O tempo de trabalho objetivado no capital aparece, como já vimos, como uma soma composta de três partes: a) o tempo de trabalho objetivado na matéria-prima; b) o tempo de trabalho objetivado no instrumento de trabalho; c) o tempo de trabalho objetivado no preço do trabalho. [...] É só c) que o capital troca por alguma coisa qualitativamente diferente: um *quantum* dado de trabalho objetivado por um *quantum* de trabalho vivo (MARX, 2011, p. 251–252).*

Neste processo de produção na sociedade burguesa o trabalhador aliena sua atividade e recebe de acordo com esta alienação, o que o trabalhador “troca com o capital é seu próprio trabalho (na troca, a disponibilidade sobre ele); ele o

*aliena*. O que recebe como preço é o *valor* desta alienação. O trabalhador troca a atividade ponente de valor por um valor predeterminado, independente do resultado de sua atividade” (MARX, 2011, p. 253). A determinação do valor pago ao trabalhador encontra-se contido no trabalho objetivado na mercadoria e é para conservá-lo de um dia para o outro. Segundo Marx, “aqui ainda não vem ao caso a classe trabalhadora e, portanto, a sua reposição em virtude do desgaste, de maneira que ela possa se conservar como classe” (MARX, 2011, p. 254). Diz respeito à conservação de um operário, “o trabalhador tem de consumir uma massa determinada de meios de subsistência, repor o sangue consumido etc. Ele recebe só um equivalente [...]. O *quantum* de trabalho objetivado que está contido em sua vitalidade lhe foi pago pelo capital” (MARX, 2011, p. 254). Outra forma de determinar o valor pago ao trabalhador se dá pelos valores consumidos para produzir determinada capacidade ou especialidade de trabalho.

Afirma que se fosse necessário para a vitalidade de um trabalhador uma jornada de trabalho, o capital não se valorizaria e não existiria, pois a autovalorização é a fonte de conservação do capital:

[...] Se, pelo contrário, é necessária, por exemplo, somente meia jornada de trabalho para conservar vivo um trabalhador por uma jornada de trabalho inteira, o mais-valor do produto resulta evidente, visto que, no preço, o capitalista pagou só meia jornada de trabalho e recebe, no produto, uma jornada de trabalho inteira em forma objetivada; por conseguinte, não deu *nada* em troca da segunda metade da jornada de trabalho. Não é a troca, mas unicamente um processo em que recebe, sem troca, *tempo de trabalho objetivado, i. e., valor*, que pode fazer dele um capitalista. A meia jornada de trabalho *nada* custa ao capital; em consequência, ele recebe um valor pelo qual não deu nenhum equivalente. E o aumento dos valores só pode se dar porque é obtido um valor acima do equivalente, portanto, porque um valor é *criado* (MARX, 2011, p. 254–255).

A mais-valia é um valor para além do equivalente. Esta segunda metade da jornada de trabalho é trabalho forçado, é trabalho excedente desenvolvido pelo indivíduo trabalhador. O que para o capital aparece enquanto mais-valia, para o trabalhador aparece como mais-trabalho, para além de sua necessidade imediata de conservação da vitalidade.

O papel histórico desenvolvido pelo capital na sociedade burguesa foi o de ter constituído este trabalho excedente, uma forma de valorização do valor, supérfluo sob a ótica do valor de uso da produção e sob a ótica da subsistência. O

trabalho excedente é o fundamento do capital, de seu surgimento, de seu desenvolvimento e de sua conservação. Marx descreve da seguinte forma este processo de consolidação do capital:

[...] e seu destino histórico está consumado tão logo, por um lado, as necessidades são desenvolvidas a tal ponto que o próprio trabalho excedente acima do necessário é necessidade universal derivada das próprias necessidades individuais; por outro, a laboriosidade universal mediante a estreita disciplina do capital, pela qual passaram sucessivas gerações, é desenvolvida como propriedade universal da nova geração; tão logo, finalmente, o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, que o capital incita continuamente em sua ilimitada mania de enriquecimento e nas condições em que exclusivamente ele pode realizá-lo, avançou a tal ponto que a posse e a conservação da riqueza universal, por um lado, só requer um tempo de trabalho mínimo de toda a sociedade e, por outro lado, a sociedade que trabalha se comporta cientificamente com o processo de sua reprodução progressiva, com sua reprodução em uma abundância constantemente maior; que deixou de existir, por conseguinte, o trabalho no qual o ser humano faz o que pode deixar as coisas fazerem por ele (MARX, 2011, p. 255).

Neste processo de busca pela riqueza universal o capital impele o trabalho desenvolvido para além de sua necessidade material e criando elementos materiais que servem como base para desenvolvimento da individualidade, que é universal “em sua produção quanto em seu consumo, e cujo trabalho, em virtude disto, também não aparece mais como trabalho, mas como desenvolvimento pleno da própria atividade, na qual desapareceu a necessidade natural em sua forma imediata” (MARX, 2011, p. 256). A necessidade natural é substituída por uma necessidade historicamente produzida.

No capítulo dedicado a análise das “formas que procederam a produção capitalista”, conhecido também como “formações econômicas pré-capitalista”, parte do pressuposto de que “o pôr do indivíduo como um *trabalhador*, nessa nudez, é ela própria um produto *histórico*” (MARX, 2011, p. 388). O trabalho é uma categoria histórica, o que implica que o trabalho anterior ao processo de hominização não é do interesse desta teoria, pois, antes deste processo não se pode falar em história propriamente. Temos assim, que a teoria marxista não analisa a história natural que objetiva compreender como foi possível, na história, o surgimento do modo de produção capitalista e quais foram os elementos que o possibilitaram. Nesta análise prioriza três formas. A primeira é a forma asiática:

Se um pressuposto do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital são o trabalho livre e a troca desse trabalho livre por dinheiro a fim de reproduzir e valorizar o dinheiro, a fim de ser consumido pelo dinheiro não como valor de uso para fruição, mas como valor de uso para o dinheiro, outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material de trabalho. Portanto, sobretudo a desvinculação do trabalhador da terra como seu laboratório natural – em consequência, a dissolução da pequena propriedade livre de terras, bem como da propriedade comunitária baseada na comunidade oriental. Nessas duas formas, o trabalhador se relaciona às condições objetivas de seu trabalho como sua propriedade; trata-se, nesse caso, da unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos. Por isso, o trabalhador, independente do trabalho, tem uma existência objetiva. O indivíduo relaciona-se consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua realidade. Ele se relaciona da mesma maneira com os outros – e dependendo se esse *pressuposto* é posto a partir da comunidade ou das famílias singulares que constituem a comunidade –, relaciona-se com os outros como coproprietários, com tantas encarnações da propriedade comum, ou como proprietários independentes existindo junto com ele, proprietários privados independentes (MARX, 2011, p. 388).

O interesse é a compreensão do sistema capitalista. Como podemos perceber na primeira parte desta citação, busca-se compreender a relação entre trabalho assalariado, capital, trabalho livre e condições objetivas de realização do trabalho. A grande mudança no sistema capitalista será a completa separação do trabalhador das condições objetivas para a realização do trabalho – dos meios de subsistência, dos meios de produção, dos instrumentos de trabalho, dos meios de circulação das riquezas, da natureza e da terra, e do conhecimento necessário para a produção. O trabalhador, no sistema capitalista, existirá como trabalhador livre, liberado das condições objetivas para a produção. No entanto, para acessar os meios de subsistência, para ter acesso à alimentação, moradia, vestuário, etc. o trabalhador deverá vender sua força de trabalho, tornando-se um trabalhador assalariado, a partir das condições estabelecidas pelo capital.

No modo de produção asiático, como podemos perceber na segunda parte da citação acima, o trabalhador se relaciona com as condições objetivas de trabalho enquanto proprietário destas. A propriedade da terra aparece como pressuposto para a comunidade natural. A comunidade não aparece como resultado, mas como pressuposto da apropriação e utilização da terra, “a terra é o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a *base* da comunidade. Eles se relacionam com a terra, ingenuamente, como *propriedade da comunidade*, e da comunidade que se produz

e reproduz pelo trabalho vivo” (MARX, 2011, p. 389). E o indivíduo se comporta como proprietário somente enquanto membro da comunidade. Neste modo de produção, não há contradição no fato de que, na maioria das formas asiáticas fundamentais, “a *unidade coletiva* que se situa acima de todas essas pequenas comunidades apareça como o *proprietário supremo* ou o *único proprietário*, ao passo que as comunidades reais apareçam apenas como *possuidoras hereditárias*” (MARX, 2011, p. 389).

Nesta forma se consolida historicamente a cisão, o divórcio entre o trabalhador e as condições objetivas para a realização do trabalho. Este divórcio vai implicar no surgimento de duas classes antagônicas, a dos proprietários e a dos não proprietários, e na transferência da produção em forma de pagamentos aos ‘proprietários supremos’:

Uma parte de seu trabalho excedente pertence à coletividade mais elevada que existe finalmente como *pessoa*; trabalho excedente este que se manifesta seja no tributo etc., seja no trabalho coletivo para a glorificação da unidade, em parte do déspota real, em parte do ente imaginário do clã, do deus (MARX, 2011, p. 389–390).

É neste momento que encontramos, em seu sentido original, o domínio senhorial, o direito de controle ou o poder sobre algo, que é exercida por parte dos proprietários da terra, a unidade coletiva que se eleva acima de todas as comunidades particulares.

A segunda forma de propriedade analisada é a greco-romana, que como a asiática, produziu mudanças fundamentais em termos históricos e locais. É fruto de uma vida histórica mais movimentada. Também presume a comunidade enquanto primeiro pressuposto, no entanto, diferente da forma asiática que tinha a terra como base, a forma greco-romana tem a cidade como base. A cidade é a sede, constituída pelos proprietários de terras. As dificuldades encontradas por este sistema comunitário provêm de outros sistemas comunitários, neste sentido:

[...] a guerra constitui a grande tarefa conjunta, o grande trabalho coletivo exigido para ocupar as condições objetivas da existência viva, seja para defender e perpetuar a ocupação. É por essa razão que a comunidade composta de famílias organiza-se de início como comunidade guerreira – como sistema guerreiro e militar, sendo essa uma das condições de sua existência como proprietária. A concentração dos domicílios na cidade [é] o fundamento dessa organização guerreira. O sistema tribal em si leva à diferenciação em linhagens superiores e inferiores, diferença que se

desenvolve ainda mais pela miscigenação com tribos subjugadas etc. A propriedade comunitária – como propriedade do Estado, *ager publicus* – é separada aqui da propriedade privada. Aqui, a propriedade do indivíduo singular não é imediatamente propriedade comunitária, como no primeiro caso, no qual, portanto, a propriedade do indivíduo singular não é sua propriedade na qualidade de indivíduo separado da comunidade, sendo ele tão somente seu possuidor (MARX, 2011, p. 390–391).

Nesta forma a comunidade, enquanto Estado, é a relação dos proprietários livres e iguais e a sua garantia. Enquanto membro da comunidade o indivíduo é proprietário privado, a comunidade é pressuposto para a apropriação de terras. O indivíduo “se relaciona com sua propriedade privada como terra, mas ao mesmo tempo como seu ser na qualidade de membro da comunidade, e a sua manutenção enquanto tal é também a manutenção da comunidade e vice-versa” (MARX, 2011, p. 391).

O pressuposto para a continuidade deste sistema comunitário é a igualdade entre seus membros livres e o trabalho como condição de propriedade. Estas são condições permanentes, postas efetivamente enquanto condições e elementos objetivos da personalidade do indivíduo e de seu trabalho pessoal, “a tendência desse pequeno sistema comunitário guerreiro é a ultrapassar essas barreiras etc. (Roma, Grécia, Judeus etc.)” (MARX, 2011, p. 392).

Na forma greco-romana a cooperação no trabalho tem como objetivo os interesses coletivos de manutenção da associação, não a produção de riquezas:

[...] o indivíduo está situado em condições tais de ganhar sua vida que não faz da aquisição de riqueza o seu objeto, mas a autoconservação, sua própria reprodução como membro da comunidade; a sua própria reprodução como proprietário do lote de terra e, nessa qualidade, como um membro da comuna. A continuidade da comuna é a reprodução de todos os seus membros como camponeses autossuficientes, cujo tempo excedente pertence justamente à comuna, ao serviço militar (MARX, 2011, p. 392).

A terceira forma de propriedade examinada é a germânica. Nesta o membro da comunidade não é possuidor da propriedade coletiva como na forma asiática ou na forma greco-romana. Nestas últimas duas, as cidades são fundadas a partir da propriedade da terra e da agricultura. Na forma germânica, se “parte da terra como sede da história, cujo desenvolvimento posterior se desenrola então como oposição

entre cidade e campo; a [história] moderna é a urbanização do campo, não a ruralização da cidade, como entre os antigos” (MARX, 2011, p. 395).

Nas três formas de propriedade, a terra e a agricultura constituíam a base da ordem econômica. A produção de valores de uso é a finalidade econômica de todas as formas, não é a produção de valores de troca. Neste sentido, a reprodução do indivíduo nas relações determinadas com a comunidade e nas quais o indivíduo existe como base da comunidade, em todas estas formas existe:

1) apropriação da condição natural do trabalho, da *terra* – tanto como instrumento original do trabalho, laboratório, quanto depósito das matérias-primas – não pelo trabalho, mas como pressuposto do trabalho. O indivíduo simplesmente se relaciona às condições objetivas do trabalho como sendo suas [próprias] condições; relaciona-se a elas como a natureza inorgânica de sua subjetividade, em que esta realiza a si própria; a principal condição objetiva do trabalho não aparece, ela própria, como *produto* do trabalho, mas está dada como *natureza*; de um lado, o indivíduo vivo, de outro, a terra como condição objetiva de sua reprodução; 2) mas esse *comportamento* em relação ao território, à terra, como propriedade do indivíduo trabalhador – o qual, por isso, não aparece de antemão, nessa abstração, unicamente como indivíduo trabalhador, mas tem na propriedade da terra um *modo de existência objetivo*, que está *pressuposto* à sua atividade e da qual não aparece como mero resultado, e que é um pressuposto de sua atividade da mesma maneira que sua pele, ou seus órgãos sensoriais, os quais ele de fato também reproduz e desenvolve etc. no processo vital, mas que, por sua vez, são pressupostos desse processo de reprodução – é imediatamente mediado pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo como *membro de uma comunidade* – a sua existência natural como membro de uma tribo etc. Um indivíduo isolado teria pouca possibilidade de ter propriedade de terra quanto de falar (MARX, 2011, p. 397).

Quanto ao fato de que nas formas de propriedade pré-burguesas cada fase histórica teve sua economia e uma base econômica “é a simples tautologia de que a vida dos seres humanos desde sempre esteve baseada na produção, de uma ou de outra maneira, na produção *social*, cujas relações chamamos justamente de relações econômicas” (MARX, 2011, p. 400–401). As condições originais de produção e reprodução aparecem como apropriação dos objetos pelos sujeitos e igualmente como conformação dos objetos a uma finalidade subjetiva, não podem ser, originariamente, resultados da produção, elas são pressupostos.

Destarte, não é a unidade do ser humano com as condições naturais, inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza que precisa de explicação ou é fruto, resultado de um processo histórico. O que precisa de uma explicação é “a

*separação* entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital” (MARX, 2011, p. 401). Esta separação não se dá, por exemplo, na escravidão ou na servidão, pois, estes são considerados como condição inorgânica e natural da produção.

As condições naturais de existência são de dupla natureza. De natureza subjetiva, na qual o indivíduo, frente a si mesmo, na condição de membro de família, assume formas históricas diferenciadas. E de natureza objetiva, pois enquanto membro da comunidade o indivíduo se relaciona com uma natureza determinada como sua própria existência inorgânica, condição de produção e reprodução. Enquanto membro natural de uma comunidade, o indivíduo possui uma parte específica na propriedade desta como posse. A propriedade é mediada pela comunidade, pelo fato de o indivíduo ser membro natural desta e “a abstração de uma comunidade em que os membros nada têm em comum, a não ser talvez a linguagem etc., quando muito, é claramente o produto de condições históricas bem posteriores” (MARX, 2011, p. 401–402).

Tanto a linguagem quanto a propriedade estão relacionadas ao indivíduo enquanto sua própria qualidade de membro natural de uma comunidade humana, pois “a linguagem como produto de um indivíduo singular é um absurdo. Mas o mesmo vale para a propriedade” (MARX, 2011, p. 402). Para Marx, “a própria linguagem é o produto de uma comunidade, do mesmo modo, de outra perspectiva, ela é a existência da comunidade e a existência evidente dela mesma” (MARX, 2011, p. 402).

Originalmente a propriedade significa “o comportamento do ser humano em relação às suas condições naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, como condições *pressupostas com a sua própria existência*; comportamento em relação a elas como *pressupostos naturais* do próprio ser humano” (MARX, 2011, p. 403). E o ser humano não se relaciona com suas condições de produção, o indivíduo existe de forma dupla, objetivamente, nas condições inorgânicas de sua existência e, subjetivamente, como si mesmo:

Uma condição natural de produção para o indivíduo vivo é seu pertencimento a uma *sociedade originada natural e espontaneamente*, a uma tribo etc. Tal pertencimento é desde logo, por exemplo, condição para

sua linguagem etc. A sua própria existência produtiva só existe sob essa condição. A sua existência subjetiva enquanto tal é condicionada por isso, na mesma medida em que é condicionada por seu comportamento em relação à terra como seu laboratório (MARX, 2011, p. 403).

A propriedade, portanto, tem o significado de pertencimento a uma comunidade na qual o indivíduo tem uma existência subjetiva e objetiva enquanto pressupostos pertencentes a sua individualidade, enquanto modos de existência. A questão elaborada se coloca em relação ao comportamento, próprio do sistema capitalista, que reduz a propriedade à produção:

*Nós reduzimos essa propriedade ao comportamento em relação às condições da produção. Por que não [às condições] do consumo, uma vez que, originalmente, a produção do indivíduo se limita à reprodução de seu próprio corpo pela apropriação de objetos prontos, preparados para o consumo pela própria natureza? (MARX, 2011, p. 404).*

A propriedade em suas formas asiática, greco-romana e germânica representava o comportamento do indivíduo que se reproduz e produz em relação às condições históricas desta reprodução e produção enquanto condições deste indivíduo. Destarte, a propriedade terá formas distintas de acordo com as distintas condições de produção. Nesta existência, de acordo com as condições históricas de reprodução e produção, o ser humano se individualiza e, “o ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como um *ser genérico, ser tribal, animal gregário*” (MARX, 2011, p. 407).

A troca é um elemento fundamental neste processo de individuação, “logo a coisa se altera de tal modo que, como individualizado, ele se relaciona mais consigo mesmo, mas os meios para se pôr como individualizado se convertem em seu meio de se fazer universal e comum” (MARX, 2011, p. 407). No entanto, nas formas asiática, greco-romana e germânica, “é pressuposta a existência objetiva do indivíduo singular como proprietário, digamos, por exemplo, como proprietário de terra, mas pressuposta sob certas condições que o acorrentam à comunidade, ou melhor, que constituem um elo em sua corrente” (MARX, 2011, p. 407). Enquanto que no sistema capitalista, “na comunidade burguesa, o trabalhador, por exemplo, está presente de modo puramente não objetivo, subjetivo; mas a coisa que se *defronta* com ele deveio a *comunidade verdadeira* que ele procura devorar e pela qual ele é devorado” (MARX, 2011, p. 407).

Depois desta análise das formações econômicas pré-capitalistas, das formas asiática, greco-romana e germânica, Marx retorna ao seu interesse primeiro de análise, analisa “o comportamento do trabalho em relação ao capital, ou às condições objetivas do trabalho como capital, pressupõe um processo histórico que dissolve as diferentes formas em que o trabalhador é proprietário, ou em que o proprietário trabalha” (MARX, 2011, p. 408). O capital pressupõe a separação entre os indivíduos e as condições objetivas para a realização do trabalho. A primeira dissolução indicada é em relação a terra, a natureza enquanto condição natural de produção, “com a qual ele se relaciona como sua própria existência inorgânica; como laboratório de suas forças e domínio de sua vontade” (MARX, 2011, p. 408). Enquanto que nas formas econômicas em que a propriedade existe, encontra-se suposta uma comunidade na qual os membros são proprietários enquanto membros da comunidade, trata-se de uma propriedade comum imediata.

A segunda dissolução é a das relações em que o indivíduo aparece como proprietário dos instrumentos de trabalho. É a partir desta condição de proprietário da terra e dos instrumentos de trabalho que os indivíduos têm garantido o acesso aos meios de subsistência – alimentação, moradia, vestuário, etc. O não acesso aos meios de subsistência é a terceira dissolução indicada, o acesso a terra e o acesso aos instrumentos de trabalho, “incluído em ambos está o fato de que ele tem em seu poder, antes da produção, os meios de consumo necessários para viver como produtor – ou seja, durante sua produção, *antes*, da conclusão desta” (MARX, 2011, p. 408). E a quarta é a “*dissolução na mesma medida das relações em que os próprios trabalhadores, as próprias capacidades de trabalho vivas, ainda fazem parte diretamente das condições objetivas de produção e são apropriadas enquanto tais*” (MARX, 2011, p. 408–409). O capital então se apropria do trabalho por mediação da troca. Para Marx:

Esses são, por um lado, pressupostos históricos para que o trabalhador seja encontrado como trabalhador livre, como capacidade de trabalho sem objetividade, puramente subjetiva, confrontada com as condições objetivas de produção como a sua não *propriedade*, como *propriedade alheia*, como *valor*, existente por si mesmo, como capital (MARX, 2011, p. 409).

Para que o trabalhador livre exista, os indivíduos devem estar separados das condições objetivas de produção – natureza, terra, instrumentos de trabalho, meios

de produção, meios de subsistência, meios de circulação da riqueza e conhecimentos necessários à produção. Os indivíduos existem dotados, exclusivamente, de força de trabalho, a qual deve ser trocada com o capital para ter acesso aos meios necessários para a subsistência. A história da humanidade, segundo Marx, é um processo histórico de separação, de divórcio e de dissolução. Neste processo histórico de luta de classes ocorre a separação entre homem e natureza, homem e comunidade e homem e homem. De um lado temos a comunidade, a natureza, a propriedade, os proprietários, os não-trabalhadores, as condições objetivas de produção, o conhecimento necessário a produção. De outro lado temos o trabalhador livre, o não-proprietário, o operário dotado de força de trabalho, disposto a trocá-la para ter acesso aos meios de subsistência e produzindo assim a valorização do valor, o capital, a riqueza.

Trata-se de um processo de exploração e expropriação do homem, da natureza e da comunidade humana, por um lado ilimitado, pois o processo de acumulação de capital, teoricamente, é infinito, e, por outro lado limitado, pois os recursos naturais são limitados, o indivíduo e a comunidade também. Diante deste processo histórico a tendência é que estas contradições vão se aprofundando, cada vez mais, se concentrando através do esgotamento dos recursos naturais, dos recursos humanos e da natureza. Trata-se, por um lado, de uma concentração cada vez maior do capital e da riqueza e, por outro, como aumento da miséria e das condições sub-humanas.

Moische Postone, na obra *Tempo, trabalho e dominação*<sup>52</sup>, propõe um projeto de reconstrução da teoria crítica marxista que questiona as interpretações consolidadas desta como a teoria do valor, a emancipação e o trabalho. Segundo Postone, o conceito de emancipação em Marx é dependente da compreensão do capitalismo e de um entendimento claro do trabalho. Para tanto, o autor propõe uma reinterpretação da obra a partir dos *Grundrisse* e de *O capital*.

O sistema capitalista é caracterizado nos seguintes termos: “conceituo o capitalismo em termos de uma forma historicamente específica de interdependência social com um caráter impessoal e aparentemente objetivo”

---

<sup>52</sup> POSTONE, Moische. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria de Marx. Trad. Amilton Reis; Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo. 2014.

(POSTONE, 2014, p. 18). E o trabalho é compreendido como uma categoria que é historicamente específica, “mas não trans-histórica. Na crítica madura de Marx, a noção de que o trabalho constitui o mundo social e é fonte de toda a riqueza não se refere à sociedade em geral, mas exclusivamente ao capitalismo, ou à sociedade moderna” (POSTONE, 2014, p. 19). O trabalho é caracterizado como uma categoria histórica, e a crítica ao capitalismo deve ser feita a partir desta categoria:

Longe de considerar que o trabalho seja o princípio da constituição social e a fonte da riqueza de *todas* as sociedades, a teoria de Marx propõe que o traço distintivo que caracteriza o capitalismo é precisamente o fato de suas relações básicas serem constituídas pelo trabalho e, portanto, serem de uma espécie fundamentalmente diferente das que caracterizam as sociedades não capitalistas. Embora inclua de fato uma crítica da exploração, desigualdade social e dominação de classe, sua análise crítica do capitalismo vai além: busca elucidar o tecido mesmo das relações sociais na sociedade moderna e a forma abstrata de dominação social intrínseca a eles, por meio de uma teoria que baseia a constituição social de tais relações em formas de prática determinadas e estruturadas (POSTONE, 2014, p. 20–21).

Postone se vincula ao universo da teoria crítica reinterpretando a análise marxista da natureza e do significado do trabalho no capitalismo, “estou de acordo com o projeto geral de desenvolver uma crítica política, social e cultural coerente e adequada à sociedade capitalista contemporânea por meio de uma teoria social autorreflexiva com intenção emancipadora” (POSTONE, 2014, p. 31). Neste sentido, a teoria crítica marxista apresenta o trabalho no capitalismo como historicamente único na mediação das relações sociais, o que não significa que o trabalho seja mais importante que as outras esferas da vida social, “pelo contrário, sua análise da especificidade do trabalho indica que a produção no capitalismo não é um processo puramente técnico, está indissociavelmente relacionada às relações sociais básicas da sociedade e é por elas modelada” (POSTONE, 2014, p. 31). Fundamenta-se assim, uma crítica da forma de produção e da forma de riqueza – do valor –, que ultrapassa os âmbitos do mercado e da propriedade e que caracteriza o modo de produção capitalista:

Ela caracteriza o capitalismo em termos de uma forma abstrata de dominação associada à natureza peculiar do trabalho naquela sociedade e coloca nessa forma de dominação a base social central do “crescimento incontrolado” e do caráter crescentemente fragmentado do trabalho e até mesmo da existência individual nessa sociedade. Surge também que a

classe trabalhadora é parte *constitutiva* do capitalismo e não a corporificação de sua negação (POSTONE, 2014, p. 31–32).

Trata-se de uma crítica ao paradigma da produção, pois Marx não é um produtivista que revela um momento da realidade histórica da sociedade capitalista. Neste sentido, a posição produtivista é entendida como incapaz de indicar uma sociedade justa no pós-capitalismo, se revela uma continuadora dos elementos centrais do próprio capitalismo. O paradigma produtivista, destarte, não representaria uma crítica fundamental ao sistema capitalista (POSTONE, 2014).

A crítica marxista se dirige ao modo de produção e ao modo de distribuição do sistema capitalista. A contradição básica, nestas, não pode ser entendida como aquela entre o mercado e a propriedade privada e a produção industrial. Trata-se de uma crítica do trabalho no capitalismo, que difere daquelas interpretações que analisam a contradição entre as relações de produção e forças de produção concentrando-se no modo de distribuição, percebendo a contradição entre as esferas da distribuição e da produção. Neste sentido, afirma nos *Grundrisse* que, “as ‘leis e condições’ da produção da riqueza e as leis da ‘distribuição da riqueza’ são as mesmas leis sob formas diferentes, e ambas mudam, passam pelo mesmo processo histórico; são tão somente momentos de um processo histórico” (MARX, 2011, p. 706–707).

Se Marx considera que as relações de propriedade são relações de distribuição, “segue-se que seu conceito de relações de produção não pode ser completamente entendido em termos de relações capitalistas de classe, enraizadas na propriedade privada dos meios de produção e expressas na distribuição desigual de poder e riqueza” (POSTONE, 2014, p. 38). Desta forma, o conceito de relações de produção também deve ser entendido por referência ao modo de produção.

Se há uma inter-relação entre processo de produção e as relações sociais do capitalismo, o modo de produção não pode ser somente identificado com o processo de produção que, em determinado momento entra em contradição com as relações sociais capitalistas de produção, “ao que parece, a noção de Marx de superação do capitalismo não envolve apenas uma transformação do modo existente de distribuição, mas também do modo de produção” (POSTONE, 2014, p. 39). Trata-se, de uma abolição do modo de produção, “o trabalho não pode vir a

ser um jogo, como quer Fourier, a quem cabe o grande mérito de ter anunciado como ‘objetivo último’, na superação da distribuição e sua passagem a uma forma mais elevada, mas a superação do próprio modo de produção” (MARX, 2011, p. 594). A abolição e superação do modo de produção capitalista deve incorporar nas relações capitalistas a possibilidade da transformação histórica da produção:

Porém, é igualmente fácil perceber que as máquinas não deixarão de ser agentes da produção social tão logo devêem, p. ex., propriedade dos trabalhadores associados. No primeiro caso, todavia, sua distribuição, i. e., o fato de *não pertencerem* ao trabalhador, é da mesma maneira condição do modo de produção fundado no trabalho assalariado. No segundo caso, a distribuição modificada partiria de uma base da produção nova, *modificada*, originada somente por meio do processo histórico (MARX, 2011, p. 707).

A possibilidade da transformação histórica da produção passa pela análise da fundação da produção capitalista, na noção de trabalho assalariado, que revela o valor enquanto fundamento desta sociedade. A categoria valor possui uma peculiaridade, ela expressa uma forma particular de riqueza e uma forma determinada de relação social. Portanto, se refere a circulação e a produção. Na produção, especificamente, pela troca entre trabalho vivo por trabalho objetivado, “o valor não deve ser entendido como uma categoria do modo de distribuição de mercadorias, ou seja, como uma tentativa de basear o automatismo do mercado autorregulado; pelo contrário, ela deve ser entendida como uma categoria da própria produção capitalista” (POSTONE, 2014, p. 40). Neste sentido, há uma inter-relação entre a produção baseada no valor e o modo de produção baseado no trabalho assalariado.

Nos *Grundrisse* temos que:

A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, i. e., o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da *relação de valor* e da produção baseada no valor. O seu pressuposto é e continua sendo a massa do tempo de trabalho imediato, o *quantum* de trabalho empregado como o fator decisivo da produção da riqueza. No entanto, à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que – sua poderosa efetividade –, por sua vez, não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção (MARX, 2011, p. 587–588).

O valor é uma forma social que está no centro da sociedade capitalista, que representa e se baseia no dispêndio do tempo de trabalho imediato e expressa a fundação básica desta sociedade. Marx diferencia valor de riqueza efetiva, “a riqueza se manifesta antes – e isso revela a grande indústria – na tremenda desproporção entre o tempo de trabalho empregado e seu produto, bem como na desproporção qualitativa entre o trabalho reduzido à pura abstração e o poder do processo de produção que ele supervisiona (MARX, 2011). Destarte, apresenta-se a diferença entre valor e riqueza efetiva, a diferença entre uma forma de riqueza que é dependente do tempo e da quantidade de trabalho utilizado e de uma forma que não é dependente destes. E esta diferenciação é importante para a compreensão da teoria do valor e da noção de contradição na sociedade capitalista. O valor é caracterizado como uma categoria histórica e transitória, diferente da riqueza em geral (POSTONE, 2014).

O trabalho na sua relação com o valor carrega esta distinção entre a riqueza efetiva e o próprio valor. Desta forma, “a ‘teoria do valor – trabalho’ em Marx não é uma teoria das propriedades únicas do trabalho em geral, mas uma análise da especificidade histórica do valor como forma de riqueza e do trabalho que supostamente o constitui” (POSTONE, 2014, p. 41). E uma análise que parta desta compreensão histórica pode chegar à diferenciação entre o valor, forma de riqueza ligada ao dispêndio de tempo de trabalho, e ao “potencial de produção de riqueza da ciência e da tecnologia modernas. O valor se torna anacrônico em termos de potencial do sistema de produção gerado por ele; a realização desse potencial resultaria na abolição do valor” (POSTONE, 2014, p. 42).

A contradição entre valor e riqueza efetiva implica na possibilidade de superação do valor como forma determinante da riqueza, e também, em um processo de produção diferente “baseado numa estrutura nova e emancipadora de trabalho social” (POSTONE, 2014, p. 43). Com o desenvolvimento do modo de produção a partir da ciência e da tecnologia, o trabalho modifica-se e o trabalhador, especificamente, coloca-se ao lado do processo de produção, não é mais seu agente principal:

Nessa transformação, o que aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a

apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social. O *roubo de tempo de trabalho alheio, sobre o qual a riqueza atual se baseia*, aparece como fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da própria grande indústria (MARX, 2011, p 588).

Destarte, a superação do capitalismo envolve a abolição do valor como forma de riqueza social e de seu modo de produção. O tempo de trabalho deixaria de ser a medida da riqueza e a produção da riqueza deixaria de ser realizada, primariamente, pelo trabalho imediato do trabalhador. Trata-se, portanto, de uma transformação fundamental da forma material de produção. A produção industrial é o modo de produção baseado no valor, trata-se de uma forma especificamente capitalista de produção, também no nível científico e tecnológico, e este modo seria transformado com a superação do capitalismo (POSTONE, 2014).

A ciência e a tecnologia, não são compreendidas como uma forma de determinismo histórico, são entendidas como socialmente constituídas, e no caso do sistema capitalista, são conformadas pela noção de valor. O modo de produção, a ciência e a tecnologia encerram uma realidade, sua constituição pelo valor, e uma potencialidade, a possibilidade de uma nova forma de produção. Assim, incorporam uma contradição. A superação desta contradição se daria pela apropriação, “mas a própria massa de trabalhadores tem de se apropriar de seu trabalho excedente” (MARX, 2011, p. 590–591).

Esta apropriação vai além da expropriação da propriedade privada e do uso do produto excedente de forma racional, eficiente e humana, ela “envolve também a aplicação reflexiva das forças produtivas desenvolvidas sob o capitalismo ao próprio processo de produção” (POSTONE, 2011, p. 44). Neste sentido, a superação do capitalismo:

Envolve implicitamente a superação dos aspectos formais e materiais do modo de produção firmado no trabalho assalariado. Ela deverá resultar na abolição de um sistema de distribuição baseado na troca de força de trabalho, como uma mercadoria, por um salário, com o qual se adquirem os meios de consumo; ela também deverá resultar na abolição de um sistema de produção baseado no trabalho proletário, ou seja, na característica unilateral e fragmentada da produção industrial capitalista. Em outras palavras, a superação do capitalismo envolve também a superação do trabalho concreto executado pelo proletariado (POSTONE, 2014, p. 44).

Trata-se de uma noção de superação do trabalho proletário, via novo desenvolvimento do modo de produção, fundamentado na ciência e na tecnologia, no qual é superado as formações sociais nas quais o excedente da produção se baseava no trabalho humano imediato. Cria-se a possibilidade de formação de uma nova formação social na qual “o *trabalho excedente da massa* deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral, assim como o *não trabalho dos poucos* deixa de ser condição do desenvolvimento das forças gerais do cérebro humano” (MARX, 2011, p. 588).

No entanto, não se trata de uma defesa do paradigma produtivista. Quando Marx caracteriza o valor enquanto forma específica do modo de produção capitalista, determinada historicamente, não como modo de distribuição, isto sugere que o trabalho que constitui o valor não pode ser identificado com o trabalho trans-histórico. Assim, o valor e o trabalho que o constitui são formas historicamente específicas que seriam abolidas com a superação do sistema capitalista (POSTONE, 2014).

O caráter específico do trabalho no sistema capitalista constitui também uma forma histórica específica, impessoal e abstrata de domínio social:

Na análise de Marx, a dominação social no capitalismo, no seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação das pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas. Marx tentou apreender essa forma de dominação abstrata e estrutural – que abrange e se estende além da dominação de classe – com suas categorias de mercadoria e capital. [...] Na estrutura da análise de Marx, a forma de dominação social que caracteriza o capitalismo não é uma função da propriedade privada, da propriedade pelos capitalistas do produto excedente e dos meios de produção; pelo contrário, ela se baseia na forma de valor da riqueza em si, uma forma de riqueza social contrária ao trabalho vivo (os trabalhadores) como um poder estruturalmente hostil e dominante (POSTONE, 2014, p. 46).

Trata-se de uma fragmentação do trabalho social, do estreitamento e esvaziamento do indivíduo particular. Cria-se a possibilidade de riqueza no capitalismo, no entanto, no “pôr todo o tempo do indivíduo como tempo de trabalho, e daí a degradação do indivíduo a mero trabalhador, sua subsunção ao trabalho” (MARX, 2011, p. 591). Trata-se de poderes e conhecimentos sociais, constituídos historicamente, independentes dos trabalhadores, que tornam-se “formas

objetivadas, quase independentes dos indivíduos que as constituem, e que sobre eles exercem uma forma de dominação social abstrata” (POSTONE, 2014, p. 47).

A superação do sistema capitalista resultaria na abolição do sistema historicamente “dinâmico de produção abstrata, e do modo capitalista de produção industrial. [...] isso permitiria que o ‘mero trabalhador’ se tornasse o ‘indivíduo social’ – aquele que incorpora conhecimento e potencial humanos inicialmente desenvolvidos de forma alienada” (POSTONE, 2014, p. 48). A noção de indivíduo social expressa a perspectiva de que a superação da sociedade capitalista é a superação da oposição entre indivíduo e sociedade. Esta noção de indivíduo representa a possibilidade de todos os seres humanos existirem plenamente desenvolvidos:

Uma condição necessária para a realização dessa possibilidade é ser o trabalho de cada um completa e positivamente autoconstituente de formas que correspondam à riqueza, diversidade, poder e conhecimento gerais da sociedade como um todo; o trabalho individual não seria mais a base fragmentada da riqueza da sociedade. Superar a alienação resulta não na reapropriação de uma essência que existiu antes, mas na apropriação do que foi constituído de forma alienada (POSTONE, 2014, p. 49).

A emancipação do trabalho pressupõe a criação de uma nova estrutura de trabalho social, se esta nova estruturação não ocorre, se permanece nas mesmas relações que existiam antes. Nesta nova organização, “as pessoas devem ser capazes de se retirar do processo de trabalho imediato em que antes atuavam como peças, e controla-lo de cima” (POSTONE, 2014, p. 49). Este controle deve estar disponível para todos os indivíduos sociais. A superação e, conseqüentemente, a emancipação significa a abolição material do trabalho proletário historicamente constituído no sistema capitalista. Trata-se da emancipação do trabalho alienado. Desta forma, o capitalismo é uma formação social em que “a produção social se faz em nome da produção, enquanto o indivíduo trabalha para consumir. A sua negação é uma formação social em que a produção social é para o consumo, ao passo que o trabalho do indivíduo é feito em nome do mesmo” (POSTONE, 2014, p. 50).

A superação da sociedade capitalista não é uma consequência automática do conhecimento científico e tecnológico, ou de sua aplicação, que possibilitaria a transformação radical deste processo produtivo. A superação é uma possibilidade

que surge de uma crescente contradição social intrínseca ao capitalismo, “o próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza” (MARX, 2011, p. 588 – 589). Esta contradição social surge, por um lado, da tendência do capitalismo em desenvolver forças produtivas que tornam obsoleta a organização da produção baseada no dispêndio do tempo de trabalho imediato e, por outro, a única forma de riqueza que constitui o capital é fundamentada no dispêndio de tempo de trabalho imediato. A teoria expõe que o desenvolvimento da ciência e da tecnologia implica na diminuição do tempo de trabalho necessário para a produção (POSTONE, 2014, p. 51).

Em relação a contradição fundamental do capitalismo, segundo Postone, temos que:

Marx trata o modo industrial de produção e a dinâmica histórica do capitalismo como traços característicos da sociedade capitalista, e não como desenvolvimentos históricos que apontam para além das relações capitalistas, mas são inibidas por elas. Seu entendimento da contradição do capitalismo parece não se referir essencialmente a uma contradição entre apropriação privada e produção socializada, mas a uma *no interior* da própria esfera da produção, a qual inclui o processo imediato de produção e a estrutura de relações sociais constituídas pelo trabalho no capitalismo. Então, com relação à estrutura do trabalho social, a contradição marxiana deve ser entendida como contradição crescente o tipo de trabalho que as pessoas executam sob o capitalismo e o tipo de trabalho que poderiam executar se o valor fosse abolido e o potencial produtivo desenvolvido sob o capitalismo fosse usado reflexivamente para libertar as pessoas do domínio das estruturas alienadas constituídas por seu próprio trabalho (POSTONE, 2014, p. 52).

A liberação das forças produtivas das relações de produção capitalistas pressupõe a abolição do valor e das características específicas do trabalho sob este regime. Por um lado, o trabalho sob estas condições levou a uma fragmentação e esvaziamento do trabalho individual e ao controle da humanidade dos resultados desta atividade. Por outro, aumentou a possibilidade de o trabalho tornar-se individualmente enriquecedor e de a humanidade exercer um controle maior sobre os seus resultados. No entanto, “o rápido crescimento do conhecimento científico e tecnológico sob o capitalismo não significa o processo linear em direção à emancipação” (POSTONE, 2014, p. 52). Trata-se de um desenvolvimento incongruente, emerge a possibilidade histórica de o trabalho

social tornar-se enriquecedor para a maioria da humanidade, no entanto, o trabalho social torna-se empobrecedor para a maioria. Este desenvolvimento funda-se nas estruturas alienadas da sociedade capitalista, podendo ser superado. Todavia, “a análise dialética de Marx não deve ser de forma alguma identificada com a fé positivista no progresso científico linear e no progresso social ou na correlação dos dois” (POSTONE, 2014, p. 53).

Não se trata de uma afirmação acrítica da produção industrial, da ciência e da tecnologia, “a análise de Marx implica uma noção de superação do capitalismo que não resulte na afirmação acrítica da produção industrial como a condição do progresso humano nem na rejeição romântica do progresso tecnológico *per se*” (POSTONE, 2014, p. 53). Temos que, “sua teoria ressalta a possibilidade de que aquilo que foi constituído de forma alienada seja apropriada, e assim transformado fundamentalmente” (POSTONE, 2014, p. 53). Trata-se de uma noção de emancipação imanente ao próprio sistema capitalista, que compreende-o como um modo de produção e não de distribuição. Neste sentido, a emancipação implica numa revisão do significado do trabalho para o ser humano e na abolição do proletário, de sua divisão e organização no sistema capitalista. A emancipação implica o rompimento com a forma que caracteriza o trabalho na modernidade.

Na obra *Crítica ao programa de Gotha*<sup>53</sup>, escrito em 1875, temos algumas críticas que transcendem o interesse histórico, ganhando novo interesse em embates atuais. É o caso, em primeiro lugar, da afirmação de que “o trabalho *não é a fonte* de toda a riqueza. A *natureza* é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza mundial!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana” (MARX, 2012, p. 23). Esta afirmação mostra o trabalho e a natureza como geradores de riquezas, pois o valor de uso, que é riqueza, é um produto da natureza e do trabalho. Em segundo lugar, temos a crítica a concepção de que a classe operária age por sua libertação nos marcos do Estado nacional, o que figura como abjuração do internacionalismo, pois, “os diferentes Estados dos diferentes países civilizados, apesar de suas variadas configurações, têm em comum o fato de

---

<sup>53</sup> MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo. 2012.

estarem assentados sobre o solo da moderna sociedade burguesa, mais ou menos desenvolvida em termos capitalistas. É o que confere a eles certas características comuns essenciais” (MARX, 2012, p. 42). E em terceiro lugar a crítica à definição de que todas as classes, exceto o proletariado, são classes reacionárias.

Esta obra é um dos raros textos em que se trata sobre a sociedade comunista. E sobre esta sociedade define-se a existência de duas etapas. A primeira diz respeito a uma sociedade comunista não desenvolvida a partir de suas bases, “mas, ao contrário, como ela acaba de *sair* da sociedade capitalista, portanto, trazendo na nascença as marcas econômicas, morais e espirituais herdadas da velha sociedade de cujo ventre ela saiu” (MARX, 2012, p. 29). Esta primeira forma de sociedade comunista estrutura-se pelo igual direito:

Apesar desse progresso, esse *igual direito* continua marcado por uma limitação burguesa. O direito dos produtores é *proporcional* a seus fornecimentos de trabalho; a igualdade consiste, aqui, em medir de acordo com um *padrão igual de medida: o trabalho*. Mas um trabalhador supera o outro física ou mentalmente e fornece, portanto, mais trabalho no mesmo tempo ou pode trabalhar por mais tempo; e o trabalho, para servir de medida, ou tem de ser determinado de acordo com sua extensão ou sua intensidade, ou deixa de ser padrão de medida. Esse igual direito é direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, pois cada indivíduo é apenas trabalhador tanto quanto o outro; mas reconhece tacitamente a desigualdade dos talentos individuais como privilégios naturais e, por conseguinte, a desigual capacidade dos trabalhadores. *Segundo seu conteúdo, portanto, ele é, como todo direito, um direito da desigualdade* (MARX, 2012, p. 30–31).

Nesta primeira forma de sociedade, que surgiria a partir dos condicionamentos da sociedade capitalista, ocorreria uma série de distorções. Estas distorções são inevitáveis nesta fase, pois, “o direito nunca pode ultrapassar a forma econômica e o desenvolvimento cultural, por ela condicionado, da sociedade” (MARX, 2012, p. 31).

A segunda forma de sociedade comunista apresentada por Marx é a fase superior, descrita nos seguintes termos:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente

superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” (MARX, 2012, p. 31–32).

Sobre a transição ou o período de transformação revolucionária que conduz o surgimento da sociedade comunista, Marx afirma a necessidade de uma determinada forma de Estado, a ditadura revolucionária do proletariado, “entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura revolucionária do proletariado*” (MARX, 2012, p. 43).

### 2.3 *Práxis e técnica: relação com a emancipação*

A natureza é para Marx um momento da *práxis* humana, mas também é, ao mesmo tempo, a totalidade do existente. O mundo está mediado pelo sujeito, nisto há uma concordância com o idealismo alemão, mas, o produtor do mundo objetivo é o processo vital sócio-histórico dos homens, a sua *práxis*. A realidade exterior ao ser humano é descrita, às vezes, independente dos homens e mediada por eles ou em todo caso mediável, com termos que utiliza como sinônimos, tais como, matéria, natureza, substância natural, coisa natural, terra, laboratório natural, condições objetivas de trabalho (SCHMIDT, 2011).

Em *O capital* afirma que a tecnologia revela o comportamento ativo do homem em relação à natureza, o processo imediato de produção de sua vida e, portanto, também de suas relações sociais e das representações espirituais que delas surgem. A natureza, neste sentido, interessa a princípio, como um movimento da *práxis* (SCHMIDT, 2011).

O objeto de interesse na teoria marxista não é o abstrato da matéria, mas o concreto da *práxis* social. Neste sentido afirma, nas *Teses sobre Feuerbach*, que “toda a vida social é essencialmente *prática*. Todos os mistérios que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX, 2009b, p. 534). Assim, a teoria interessa, sobretudo, as questões práticas. E a grande questão é sobre a possibilidade de

eliminar a miséria e a escassez no mundo. Segundo Schmidt, Marx tem em comum com os materialistas da Antiguidade um aspecto eudemonista, “por mais que o materialismo não seja em primeiro lugar uma atitude moral e não consista na cega divinização dos gozos grosseiramente sensuais, tampouco se reduz a uma mera teoria ou método” (SCHMIDT, 2011, p. 36).

O esforço teórico que se propõe a alcançar é a condição de que nenhum ser humano sofra mais de necessidades materiais ou intelectuais. Neste sentido, a construção intelectual é própria de homens finitos e surge de determinadas tarefas históricas da sociedade, o marxismo busca instrumentalizar os seres humanos para a emancipação do determinismo econômico, construído por eles mesmos (SCHMIDT, 2011).

Quando o ser humano sai da mítica condição natural, o seu trabalho perde a sua primeira forma instintiva, assim, não temos mais o uso ingênuo da natureza, mediado unicamente pelos órgãos corporais. Surge a produção consciente e dirigida por finalidades. Com o progressivo desenvolvimento se desfaz a unidade originária entre homem e natureza, para reestabelecer-se novamente como unidade mediada. Trata-se de uma unidade superior do homem e da natureza, mediada pela tecnologia. Coincide, portanto, com o Iluminismo e com Hegel na valorização do instrumento, da técnica e da tecnologia. E, todo o domínio da natureza pressupõe o conhecimento das vinculações e processos naturais, assim como este conhecimento, por sua vez, somente surge da transformação prática do mundo (SCHMIDT, 2011).

O instrumento em seu desenvolvimento se transforma na história da tecnologia. Hegel se mostrou consciente da relação histórica entre inteligência, linguagem e instrumento. Para ele, o instrumento vincula as finalidades humanas com o objeto do trabalho, introduzindo o momento conceitual, a unidade lógica no modo de vida dos seres humanos. Em *O capital*, observa esta abordagem do instrumento enquanto mediação existente, materializada, entre o trabalhador e o objeto de trabalho. Compreende como Hegel a atividade produtiva como algo que é, ao mesmo tempo, um consumo, um consumir tanto do material trabalhado quanto da atividade mesma (SCHMIDT, 2011).

Podemos distinguir em Marx três formas de instrumento, a partir de sua definição do instrumento como mediador entre o trabalho determinado por um fim e seu objeto, este pode se manter idêntico, pode se incorporar materialmente ao produto do trabalho e pode se consumir sem resíduo, sem se incorporar no produto do trabalho. Assim sendo, segundo Schmidt:

Se para Marx a astúcia do homem consiste em “fazer atuar *segundo seus próprios fins* as propriedades mecânicas, físicas e químicas” das coisas que lhe servem de meio de trabalho “como meios de poderio sobre as outras coisas”, o fundamento desta ideia se encontra na exposição que Hegel faz na *Ciência da lógica* sobre a relação existente entre as categorias mecanismo, quimismo e teleologia (SCHMIDT, 2011, p. 119).

No entanto, no *Manifesto comunista* se discute a tecnologia, direta e indiretamente, nas frequentes referências ao crescimento da indústria, da navegação, da comunicação. Entende-se que a tecnologia tem uma relação importante com os meios de produção. A tecnologia é importante na ideia marxista de força produtiva, e afirma na tecnologia avançada da indústria burguesa a condição de escapar da miséria e da escassez, pois, entre outras, criava a possibilidade do socialismo (GOULDNER, 1983).

Engels reconhece, que a indústria moderna e o capitalismo nasceram do interesse comercial pelo benefício. No entanto, explora mais detidamente os efeitos das mudanças tecnológicas, principalmente, na obra *A situação da classe operária na Inglaterra*<sup>54</sup>, atribuindo maior importância às inovações tecnológicas como fundamento das mudanças sociais. Enquanto Marx acentuava o desenvolvimento da tecnologia enquanto estimulada pelo comércio. Assim, para Gouldner, Engels evidencia a tecnologia enquanto causa, superestimando-a e Marx a entende como efeito, subestimando-a (GOULDNER, 1983).

Marx pensa a tecnologia estabelecendo uma distinção entre ela e seu uso. Afirma a neutralidade e independência de seu caráter, que não muda pelo uso que se dá ou pelo sistema econômico no qual surge. Considera a tecnologia como algo que pode ser transposta de um sistema a outro sem que mude seu caráter. Assim, o desenvolvimento da tecnologia na sociedade capitalista é necessário ao sistema

---

<sup>54</sup> ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra** segundo observações do autor e fontes autênticas. Trad. B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.

socialista, por duas razões, primeiro gera um proletariado homogeneizado e, segunda, resolve o problema da escassez. Não levanta a questão de que se a tecnologia nascida na luta entre operários e capitalistas não teria, intrinsicamente, características contraditórias as intenções liberadoras do socialismo (GOULDNER, 1983).

O sistema capitalista tem uma importância decisiva na teoria marxista porque é uma sociedade de classes que revolucionou os meios de produção. Os meios essenciais pelos quais a burguesia revolucionou a produção e obteve o controle dos meios de produção encontram-se relacionados com o desenvolvimento da tecnologia, ainda que não se reduzam a ela. Houve outros fatores importantes da Revolução industrial na Inglaterra, mas dois deles são: primeiro, um sistema já estabelecido e extenso de produção de mercadorias mediante trabalho assalariado e, segundo, um período de inovações tecnológicas criadoras, de modo algum limitadas à indústria em busca de benefícios. Mas, sobretudo, a conjunção destes dois (GOULDNER, 1983).

Marx busca uma definição do modo moderno de produção e a possibilidade de emancipação. O que leva a questão sobre a natureza do socialismo, com o qual se busca esta superação. E a resposta leva a ideia de que o que se destitui no capitalismo é a produção generalizada de mercadorias para benefício privado e a propriedade privada dos meios de produção. Como é afirmado no *Manifesto comunista*, o objetivo central do proletariado quando se converte em classe dominante é centralizar os instrumentos de produção no Estado. Desta forma, evidencia-se a não pretensão de supressão da tecnologia na superação do capitalismo (GOULDNER, 1983).

Se o socialismo supõe uma liberação da escassez e da miséria baseada no aumento da produtividade, supõe também os requisitos para tal aumento. Entre os quais, o uso contínuo e desenvolvimento da tecnologia avançada na indústria, a permanência da divisão do trabalho e de todo sistema de autoridade e subordinação que depende a aplicação da tecnologia. Com isso, a anulação humana que implica a tecnologia e a divisão do trabalho. Somente se julga a possibilidade de eliminação desta atrofiante divisão do trabalho numa sociedade

comunista, posterior ao socialismo, vagamente esboçada pelo marxismo (GOULDNER, 1983).

Quanto à tecnologia, segundo Marcuse, numa sociedade industrial fundada nesta, numa sociedade unidimensional portanto, a visão de neutralidade da tecnologia não pode mais ser sustentada, pois a tecnologia torna-se um sistema totalitário:

A análise é focalizada na sociedade industrial desenvolvida, na qual o aparato técnico de produção e distribuição (com um crescente setor de automatização) não funciona como a soma total de meros instrumentos que possam ser isolados de seus efeitos sociais e políticos, mas, antes, como um sistema que determina *a priori*, tanto o produto do aparato como as operações de sua manutenção e ampliação. Nessa sociedade, o aparato produtivo tende a tornar-se totalitário no quanto determina não apenas as oscilações, habilidades e aspirações individuais. Oblitera assim, a oposição entre a existência privada e pública, entre necessidades individuais e sociais. A tecnologia serve para instruir formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle social e coesão social. A tendência totalitária desses controles parece afirmar-se ainda em outro sentido – disseminando-se pelas áreas menos desenvolvidas e até mesmo pré-industriais e criando similaridades no desenvolvimento do capitalismo e do comunismo (MARCUSE, 1967, p. 18).

A racionalidade tecnológica tornou-se racionalidade política. Trata-se de um projeto que modela a palavra e a prática, a cultura intelectual e a cultura material, fundindo, no ambiente tecnológico a política, a economia e a cultura, num sistema totalitário, que garante estabilidade a sociedade e contém o desenvolvimento tecnológico dentro de sua estrutura de dominação:

A maneira pela qual a sociedade organiza a vida de seus membros compreende uma *escolha* inicial entre alternativas históricas que são determinadas pelo nível de cultura material e intelectual herdado. A própria escolha resulta do jogo dos interesses dominantes. Ela *antevê* maneiras específicas de utilizar o homem e a natureza e rejeita outras maneiras. É um “projeto” de realização entre outros. Mas, assim que o projeto se torna operante nas instituições e relações básicas, tende a tornar-se exclusivo e a determinar o desenvolvimento da sociedade em seu todo. Como um universo tecnológico, a sociedade industrial desenvolvida é um universo *político*, a fase mais atual da realização de um *projeto* histórico específico – a saber, a experiência, a transformação e a organização da natureza como mero material de dominação (MARCUSE, 1967, p. 19).

A forma mais elevada, em Hegel e Marx, da teoria do conhecimento é a filosofia da história. Neste sentido, o processo de conhecimento não pode ser descrito numa relação absoluta entre sujeito e objeto. Assim como todos os

momentos abstratos dos processos de trabalho, das atividades projetadas ou dos trabalhos, seu objeto e seu meio constituem uma unidade na diversidade, que em cada caso volta a se formar historicamente. Também o sentido e a sensibilidade, a intuição e o conceito se sucedem em mudanças históricas. Os momentos do conhecimento mudam na medida em que os homens entram numa nova relação produtiva entre si e com a natureza física. Desta forma, temos aqui a compreensão da consciência cognoscente enquanto uma forma de consciência social, não como algo que possa ser determinada independentemente da psicologia e da história humana (SCHMIDT, 2011).

O problema da constituição do mundo se apresenta de forma materialista no pensamento de Marx, pois ele mantém, por meio do conceito de *práxis*, tanto o momento idealista da produção quanto a independência do ser exterior em relação à consciência. A *práxis* social concede unidade aos momentos do conhecimento mediando à passagem de um ao outro. A conduta teórica dos homens se cumpre nas formas esboçadas em cada caso pela estrutura de sua situação de trabalho. E no trabalho os homens se comportam, ao mesmo tempo, como materialistas sensualistas e como idealistas subjetivos. E também, por meio das formas históricas de sua *práxis* os homens compreendem as leis objetivamente existentes na natureza (SCHMIDT, 2011).

Compreende o progresso da tecnologia capitalista como um progresso do Iluminismo e o humanismo real não tem relação com conceitos metafísicos últimos, sejam de índole idealista ou materialista. A emancipação que este promove está a serviço dos homens reais, individuais. Para Schmidt, Marx em seu período maduro se dedica a análise histórica das relações capitalistas de produção, liberando do peso do homem verdadeiro de Feuerbach, da idolatria dos materialistas naturalistas e de toda transfiguração metafísica do proletariado como portador da salvação. No lugar dos discursos abstratos sobre a autoalienação humana, em *O capital* encontramos uma investigação material (SCHMIDT, 2011).

Neste sentido, a noção utópica da relação dos homens com sua própria natureza e com a natureza exterior se torna, ao mesmo tempo, modesta, porque se fundamenta na insuperável finitude do homem e de suas possibilidades no mundo. Mas também grandiosa, porque no lugar das declarações metafísicas, apresenta

uma análise das condições em que é possível a liberdade concreta. A liberdade consiste em compreender e dominar aquilo que é socialmente necessário (SCHMIDT, 2011).

A felicidade do ser humano não é, simplesmente, proporcional à medida de seu domínio tecnológico sobre a natureza. No entanto, para decidir sobre a questão de se o progresso tecnológico aponta ou não para a emancipação do homem é necessário, sobretudo, se remeter à organização social do domínio sobre a natureza. O reino da liberdade não elimina o reino da necessidade, mas o conserva em si como impossível de anular. A configuração mais racional da vida pode limitar o tempo de trabalho necessário pelo homem para sua reprodução, no entanto, não elimina a necessidade do trabalho. Assim, reconcilia-se liberdade e necessidade (SCHMIDT, 2011).

No pensamento marxista subsiste o conteúdo universal da eliminação da escassez e da miséria e também de uma atitude mais justa do homem com a cultura e o espírito. No entanto, há uma mudança em relação à sociedade futura, desde a obra *Manuscritos econômico-filosóficos*, pois em *O capital* os seres humanos não podem se emancipar das necessidades naturais. E numa sociedade mais racional, o reino da necessidade uma vez dominado, pode retroceder em seu papel frente à esfera da cultura. Se o processo vital petrificado na natureza se dissolve em ações conscientes e planejadas dos homens socializados deve desaparecer os modos de falsa consciência, tanto a mitológica quanto a ideológica (SCHMIDT, 2011).

Sobre a sociedade futura, socialista e comunista, um elemento se mantém idêntico em todas as etapas. Trata-se da emancipação de todos os aspectos da natureza humana. Para isso, o Marx da maturidade defende que a condição essencial de possibilidade de tal emancipação é a redução ou abreviação da jornada de trabalho. O problema é o do tempo livre. No trabalho já não alienado cabe aos homens, ativos para si, retornar realmente a si mesmos, recuperando-se de estranhamento e da alienação de suas forças essenciais e reconhecer-se no mundo exterior que eles mesmos transformaram. O reino subsistente da necessidade uma vez humanizado, pode se transformar numa esfera da autorrealização humana, tanto como o reino da necessidade que sobre aquele fundamenta (SCHMIDT, 2011).

A *práxis* humana na sociedade futura se tornaria mais racional e a essência do trabalho se mostraria mais rica. O trabalho se transformaria em trabalho atrativo, autorrealização do homem, trabalho livre. Expressaria a humanização do homem segundo sua autonomia. Seria o trabalho em uma comunidade de homens livres, quando o tempo de trabalho cessa de estar em oposição com o tempo livre e se pode chegar a um desenvolvimento universal das qualidades humanas, que se traduz em um novo estímulo de crescimento das forças produtivas. O desenvolvimento das forças produtivas não é um fim em si mesmo. A economia do tempo de trabalho deve produzir uma restauração do homem – o surgimento de um novo homem constitui o núcleo íntimo da doutrina de Marx (SCHMIDT, 2011).

Para que o indivíduo social livre exista na história é necessário, em *A ideologia alemã*, superar a divisão do trabalho, que é idêntica a divisão de classes e a propriedade privada dos meios de produção. Posteriormente, quando reconsidera o problema, parte da tendência da própria estrutura da realidade industrial capitalista a eliminar de forma mais ou menos completa a divisão do trabalho. Entende que o desenvolvimento posterior da tecnologia, superado o paradigma capitalista, possibilitaria uma imediata utilidade econômica e, também, uma consequente humanização do processo de trabalho (SCHMIDT, 2011).

Em *O capital*, se ocupa da superação tecnologicamente condicionada da divisão do trabalho. Nesta obra se faz evidente que existem fatos imanentes e determinados pela técnica, que são indiferentes relativamente à organização social desta, pois, a produção mediante a tecnologia é sempre, seja empregado no socialismo ou no capitalismo, um progresso em relação à manufatura e ao artesanato. No *Grundrisse*, afirma a ideia de que a incessante transformação da natureza na indústria prossegue também sob as condições do socialismo e deve ser ainda mais determinante nesta para os processos de produção. Afirma-a sob a perspectiva de uma total socialização desta, transformando cada vez mais o papel do trabalhador no de um regulador e supervisor técnico. Temos assim a ideia de que o caráter técnico científico vai se impondo no processo de produção (SCHMIDT, 2011).

Compreende claramente a dominação tecnológico-científica nos processos de trabalho. Afirma que o desenvolvimento da tecnologia e a abreviação do tempo

de trabalho somente são possíveis quando se modifica fundamentalmente seu sistema educativo, colocando na esfera educacional o estágio alcançado pelas forças de produção espirituais e materiais. Em *O capital*, afirma a unidade entre processo cognitivo e o processo de transformação da natureza, produzido pela indústria, deve corresponder à unidade entre ensino teórico-prático. Pensa em escolas politécnicas que proporcionem conhecimentos científicos naturais e introduzam os alunos no manuseio de instrumento de produção. Assim, a partir do especialista limitado, deveria originar-se o indivíduo totalmente desenvolvido (SCHMIDT, 2011).

Em *O capital* teremos uma compreensão distinta do problema da divisão do trabalho conforme apresentada em *A ideologia alemã*. Neste, não afirma mais uma completa supressão da divisão do trabalho numa sociedade socialista, afirma a supressão da antiga divisão do trabalho, que resultaria do desenvolvimento da tecnologia. Assim, não só o trabalho, também a divisão do trabalho se tornam insuperáveis. O que é superada é a antiga forma de divisão. Junto com o trabalho segue decisivo o tempo socialmente necessário para a produção, mas os produtos do trabalho perdem seu caráter de mercadorias. O tempo de trabalho determina a medida de liberdade para além da *práxis* material necessária e determina o grau de humanização que se pode alcançar dentro desta *práxis* (SCHMIDT, 2011).

Na *Crítica ao programa de Gotha*, apresenta a ideia de que, numa nova sociedade justa serão as necessidades dos indivíduos e não suas capacidades e produtividade de trabalho que devem ser, em última instância, a medida de seus gozos. Segundo Schmidt, o eudemonismo marxista não parte do princípio abstrato geral do tempo de trabalho, cuja igualdade formal para todos inclui, justamente, a desigualdade material, das necessidades físicas e espirituais dos homens em sua diversidade. Estes problemas são resolvidos pela substituição do direito igual pelo direito desigual, o que, por sua vez, supõe que esteja disponível uma quantidade suficiente de bens. A igualdade social significa que se faça justiça à riqueza e a diversidade dos desejos individuais (SCHMIDT, 2011).

Deriva sua exigência de uma emancipação de todas as forças essenciais humanas, da análise do duplo caráter da sociedade burguesa, que para ele consiste nesta sociedade não só produzir a degradação dos homens, mas os meios

para sua definitiva liberação. Em *O capital*, afirma que a eliminação real do modo de produção capitalista significa, ao mesmo tempo, sua superação. E esta superação reproduz, em um nível mais elevado, a propriedade individual e as qualidades humanas (SCHMIDT, 2011).

Leandro Konder afirma que a *práxis* encontra-se ligada a teoria, pois é a teoria que possibilita a diferenciação entre a *práxis* e as atividades meramente repetitivas, abstratas, mecânicas e cegas. E caracteriza a *práxis* da seguinte maneira:

A *práxis* é a atividade concreta pela qual os sujeitos humanos se afirmam no mundo, modificando a realidade objetiva e, portanto, para poderem alterá-la, transformando-se a si mesmos. É a ação que, para se aprofundar de maneira mais consequente, precisa de reflexão, de autoquestionamento, da teoria; e é a teoria que remete à ação, que enfrenta o desafio de verificar seus acertos e desacertos, cotejando-os com a prática (KONDER, 1992, p. 115).

Para Gouldner, a noção *práxis* apresentada nas *Teses sobre Feuerbach*, principalmente na décima primeira, não pode ser interpretada enquanto leis impessoais que governam a sociedade, mas sim, que as ações deliberativas de homens e mulheres podem projetar o destino humano. O que implica, que o esforço e a finalidade dos seres humanos, os ideais que os inspiram influenciam no resultado da ação humana e evidencia uma tensão entre o rechaço ao idealismo e seu objetivo de transformar o mundo, uma contradição que existe no pensamento de Marx desde o início (GOULDNER, 1983).

Esta ambiguidade encontra-se reproduzida na noção marxista de *práxis*. Têm duas concepções de *práxis*, na primeira, ela é o trabalho irreflexivo sobre o qual repousa, é o trabalho assalariado imposto pela necessidade. Este trabalho fundamenta-se e provoca alienação nos operários, mas também constitui o fundamento desta sociedade. Na segunda concepção, a *práxis* se coloca numa prática mais livremente escolhida, mais heroica, sobretudo na atividade política. Assim, se a *práxis* é o trabalho constrangido que reproduz o *status quo*, ela também é o trabalho livre que contribui para a emancipação dele. Ao empreender a primeira forma de trabalho ou *práxis*, os seres humanos se submetem à necessidade. Mas, na segunda forma, empreendem uma deliberada e prometeica luta contra ela. Para Gouldner, de um lado o marxismo se torna filosofia da *práxis*, de outro em ciência,

isto é, a economia política das leis do capitalismo. Desta forma, o marxismo é uma conjunção, cheia de tensões, de ciência e de política, de teoria e de prática (GOULDNER, 1983).

No marxismo temos a afirmação que a sociedade capitalista está governada por leis necessárias, as quais os homens estão sujeitos, mas também que os homens, como seres livres, que não só fazem o que devem, podem responder a chamamentos. Assim, existe nesta teoria tanto voluntarismo quanto determinismo. O que nos leva a distinção entre marxismo científico e marxismo crítico. Ao distinguir entre estes dois marxismos, Gouldner afirma não ter a intenção de insinuar que a diferenciação entre voluntarismo e determinismo é a essência mais profunda desta distinção mais ampla. Para o autor, a tensão entre voluntarismo e determinismo é a expressão de uma situação mais ampla dentro da teoria social, na qual o voluntarismo apresenta o homem como um ser social e a sociedade feita por ele, e o determinismo compreende a sociedade como uma entidade que está acima do homem e é responsável pela criação deste (GOULDNER, 1983).

Tanto o marxismo científico quanto o crítico possuem limitações, dando vazão à existência de ambos. O marxismo científico funda-se nas necessárias contradições da economia política capitalista, condenando-as, acredita que a transformação da sociedade capitalista até a sociedade do futuro se produz via uma catástrofe econômica e não desenvolve uma teoria política que possibilite ao proletariado se apropriar do Estado. A teoria política é o grande déficit desta corrente, a compreendem como um epifenômeno ajustável às mudanças da forma de produção, omitem uma preparação racional e organização política para a emancipação. Induzem a certa passividade, na espera por uma evolução econômica. Geram, portanto, as dificuldades que possibilitam o marxismo crítico, com sua ênfase na luta voluntarista. No entanto, o marxismo crítico descuida da importância do desenvolvimento econômico. Ou seja, o marxismo crítico descuida do elemento econômico e o marxismo científico descuida do elemento político (GOULDNER, 1983).

Na base desta evolução temos a relação entre filosofia e ciência como uma das ambiguidades do marxismo. Encontramos afirmações da ciência e da crítica filosófica como paradigma do conhecimento. Antes mesmo de *O capital* começou

a considerar-se como adepto do paradigma científico e, nesta obra, a afirmação inicial é de que se trata de uma obra científica. Neste sentido, compreende suas leis como tendências, no entanto, tendências são inclinações que atuam como necessidade até um fim inevitável, todavia, fala em leis naturais e tendências que significam em alguns casos, logo não em todos, inclinações inexoráveis, inevitáveis, impossível de opor-se. E estas invocações das tendências levam a conclusão de que este Marx era determinista, o que significa que aderiu a corrente de pensamento que entende que os sucessos da natureza encontram-se determinados por causas precedentes, por leis naturais, e que os atos de vontade são também resultados causais (GOULDNER, 1983).

Em 1847, afirmou que o proletariado não poderia saltar as fases da evolução, e que sua vitória política dependia do desenvolvimento da economia industrial avançada. Desta forma, Marx proclama a doutrina política fundamental do marxismo científico, a de que a revolução socialista depende, como requisito indispensável, um nível elevado de desenvolvimento industrial (GOULDNER, 1983).

Para Gouldner, existe um Marx e um marxismo científico, nos quais encontramos leis ou tendências que governam a evolução e a dinâmica interna do capitalismo. A postura destes é de condenação do capitalismo e de imposição aos revolucionários, exigem destes últimos que se rendam a necessidade e recordem que para a revolução socialista ter sucesso, o capitalismo deve ter estabelecido uma economia industrial avançada, seja no Estado que sofre a revolução ou em outro Estado que esteja disposto a ajudá-los. Desta forma, não é à vontade o fundamento da revolução, mas sim, as condições econômicas (GOULDNER, 1983).

No entanto, houve momentos em que avaliou seu pensamento como crítica filosófica. O subtítulo de *O capital* é “crítica da economia política” (MARX, 2013), e a noção de crítica pertence à filosofia e a arte de interpretar. Os três principais textos utilizados para afirmar a tese do marxismo como crítica são: *Manuscritos econômico-filosóficos*, *Teses sobre Feuerbach* e *Grundrisse*, textos que nunca foram publicados pelo próprio autor.

O marxismo crítico e o marxismo científico se constituem enquanto paradigmas divergentes, pois, a sua concepção de ciência busca descobrir leis e tendências independentes da vontade humana, ao passo que a crítica se ocupa em mostrar como os resultados dependem dos esforços humanos. A ótica da ciência é determinista e estrutural, se dedicando em geral ao conhecimento da ordem técnica, já o da crítica é da ordem voluntarista, se ocupa em interpretar os sucessos em termos de valores que não são meramente técnicos, atuando, portanto, na superfície de contato entre uma especialidade técnica e a cultura mais vasta que a contempla. A crítica objetiva fazer manifesta a potência humana, fundando-se num humanismo convencido de forma otimista que a humanidade pode criar e recriar o mundo (GOULDNER, 1983).

Sua teoria atribui grande importância a escassez e a miséria como fundamento do sistema de classes. A escassez e a miséria são compreendidas como geradoras de um sistema de classes mediante a intervenção de uma variável, a divisão do trabalho. A divisão do trabalho e o sistema de classes contribuem para satisfazer as necessidades da sociedade como um todo. E a divisão do trabalho não pode ser abandonada nem mesmo com o desenvolvimento completo das forças produtivas, como afirmou em *O capital*. Mesmo o sistema de classes serve a toda a sociedade e não somente a classe dominante, ainda que forneça a esta últimos privilégios especiais e especiais desvantagens e alienação para os oprimidos. Assim, produz, ao mesmo tempo, uma ordem social e privilégios sociais, uma ordem privilegiada e uma ordem de privilégios (GOULDNER, 1983).

Existe certa ambiguidade na ideia central de classe dominante. Da perspectiva da divisão do trabalho, uma classe dominante é qualquer grupo cuja função é dirigir a produção na divisão do trabalho, controlando os meios de produção via tecnologia. Isto significa que sem a eliminação total da divisão do trabalho, onde alguns dirigem e outros obedecem, sempre existirá uma classe dominante. De outra perspectiva, que ressalta o aspecto legal da propriedade, uma classe dominante é aquela que possui os meios de produção e cuja propriedade é reconduzida pelo direito e protegida pelo Estado. Nesta é possível separar a propriedade do controle dos meios de produção e neste caso o socialismo significa a expropriação real e legal dos proprietários privados. No entanto, posto que

permite separar a propriedade do controle, tal expropriação não impede, necessariamente, o surgimento de uma nova classe controladora e dominante (GOULDNER, 1983).

A alienação do processo de trabalho é fundamental, pois este processo é um dos elementos definidores da espécie humana. A crítica ao trabalho alienado repousa em um conjunto de normas tácitas concernentes ao bom, ao desejável, ao não alienado e ao trabalho criador. O trabalho criador ou vivo contempla: primeiro, se o homem faz de sua atividade um objeto de sua vontade e de sua consciência. Segundo, se mediante o trabalho o homem pode expressar suas capacidades de uma forma ampla. Terceiro, se mediante o trabalho pode expressar sua natureza social. E, quarto, se o trabalho não é somente um meio para a subsistência do homem, se não é puramente instrumental (GOULDNER, 1983).

A emancipação vincula-se a superação do trabalho alienado e ao desenvolvimento destas condições do trabalho vivo. Para emancipar-se desta condição e eliminar a alienação do processo de trabalho, portanto, é necessário suprimir as condições que possibilitam o trabalho alienado. A primeira destas condições é a divisão do trabalho que ao distribuir os homens em papéis especializados, os aliena de suas potencialidades humanas não desenvolvidas, gerando assim desumanização. A segunda é o mercado, no qual os produtores são forçados a ignorar as necessidades humanas que seus produtos satisfazem, os valores de uso, e interessarem-se exclusivamente pelos valores de troca. E a terceira é a terra e o sistema de propriedade, no qual os produtores perdem o controle sobre o processo e o produto do trabalho. Juntos, o sistema de mercado e a propriedade obrigam os produtores, sem nenhuma possibilidade de acessar os elementos necessários para a subsistência, a vender sua força de trabalho como qualquer outra mercadoria (GOULDNER, 1983).

A emancipação marxista, o mecanismo pelo qual haveria de abolirem-se as condições geradoras de alienação, é a expropriação dos proprietários privados dos meios de produção e a sua transferência para a propriedade social ou comum. Isto eliminaria o sistema de mercado e de propriedade privada como fonte de alienação. Mas a forma como a coletivização da produção garantiria a emancipação, evitando a alienação baseada na divisão do trabalho, é algo que não está evidenciado. A

razão é a ambivalência da divisão do trabalho, numa via, a especialização desumaniza os homens, em outra, o aumento da produtividade é necessário para eliminar a escassez e a miséria, portanto, a dominação de classe (GOULDNER, 1983).

Em *A ideologia alemã* temos a ideia de que a alienação é abolida com algumas condições práticas. Estas condições são o aumento do proletariado e a contradição entre riqueza e cultura. Condições que pressupõem o aumento do poder produtivo e um alto grau de desenvolvimento técnico-científico. Nestas condições, o pressuposto fundamental é o aumento da produtividade, pois sem isto, segundo Marx, se generalizaria a miséria e a escassez. Em *O capital*, reitera a ideia de que a emancipação depende do desenvolvimento prévio das forças produtivas, manifestando a convicção economicista de que o socialismo exige uma melhora prévia da produtividade econômica e que esta é um requisito indispensável (GOULDNER, 1983).

Para Marx, no desenvolvimento histórico, a estrutura social decisiva que se recebe do passado são as relações de produção, que incluem fundamentalmente, as relações de propriedade. Esta estrutura pode fomentar ou impedir o contínuo desenvolvimento das forças produtivas, desenvolvido principalmente pela tecnologia. Quando se produz o conflito gerado pelo impedimento de desenvolvimento destas forças, significa que a sociedade esgotou suas possibilidades de desenvolvimento da produtividade e se aproxima o momento da revolução (GOULDNER, 1983).

Sustenta que o proletariado tem a capacidade para autoemancipação e, no curso deste processo, seus membros se transformam de objetos alienados a sujeitos humanos capazes de autonomia, de governarem-se a si mesmos. No entanto, em *A ideologia alemã*, aborda as debilidades do proletariado, julgando-os vulneráveis a uma falsa consciência em razão do controle pela burguesia da cultura e dos meios de comunicação, por isso, considera necessário um processo de luta para que o proletariado esteja em condição de se autoemancipar (GOULDNER, 1983).

Com um proletariado submetido a uma longa e debilitante alienação, a uma servidão de corpo e de mente e com a premissa de que é oprimido, como esperar

que os operários se autoemancipem? A resposta, segundo Gouldner, é que Marx não abrigava tal esperança. A autoemancipação marxista se une outro tema contraditório, que a revolução nascerá da união entre a filosofia e a classe operária. Desta forma, existe outra força que se une na luta de classes, os comunistas. Os comunistas não são uma classe, mas de algum modo dirigem e representam os interesses do proletariado. Afirma, no *Manifesto comunista*, que os comunistas são a parte mais avançada que resulta da classe operária, ainda que não sejam operários, nem por sua origem social, nem por emprego atual (GOULDNER, 1983).

Não abandona durante a evolução de seu pensamento seu interesse pela emancipação, em certo sentido esta noção dá unidade a sua obra, mas podemos afirmar que há uma atenuação desta quando se insere no universo da economia política. A ideia se expressa, na medida em que desenvolve sua teoria da economia política, como o conceito de mais-valia e, em nível mais geral, na análise das leis do capitalismo, situações em que a economia se converte em sujeito, despojando os homens de sua autonomia. Passa da linguagem do idealismo alemão a da economia política, e do homem como espécie ao estudo mais concreto dos papéis específicos que os proletários e os capitalistas desempenham. Neste movimento, a atenção dirigida à alienação se estreita a alienação do trabalho. Ignora outras formas de alienação e supõe que a solução centrada no trabalho reparará as demais. A revolução, portanto, perde o caráter de emancipação humana universal e se converte na revolução histórica e sociologicamente limitada contra o capital (GOULDNER, 1983).

Segundo Gouldner, Marx e Engels estavam conscientes de que havia uma contradição entre sua aspiração ao socialismo como emancipação humana e sua concessão ao Estado de um poder maior do que qualquer outro Estado existente no Ocidente. Na verdade eles descobriram do Estado do modo de produção asiático, que tinha uma dominação total semelhante, sobre uma sociedade sem classe proprietária para lhe servir de contrapeso, e o denominaram como despotismo oriental. Assim, depois de ceder ao Estado todos os meios de produção, de crédito, de comunicação e de transporte, depois de dar-lhe o poder total, no *Manifesto comunista*, retrocedem e prometem que este Estado poderoso desaparecerá, e o argumento é que, uma vez desaparecida todas as classes não

haverá mais necessidade de Estado. Desta forma, o paradigma primário do marxismo não revela o caráter de classe dominante de uma burocracia estatal, antes o oculta (GOULDNER, 1983).

Para César Altamira, no enfrentamento entre capital e trabalho existe uma dinâmica que confere certa racionalidade, pois neste embate, por um lado, impera a lógica da necessidade de valorização do capital e, por outro, os desejos e as manifestações políticas dos operários em resistir a esta lógica. Temos, portanto, a exploração do trabalho pelo capital e a resistência dos trabalhadores a exploração. Nesta posição há um reconhecimento das relações sociais, para além do viés puramente economicista que concebe as tecnologias enquanto elemento neutro no desenvolvimento da humanidade. E cria a possibilidade para uma leitura da economia política que resgata a política, afirmando que não existe uma esfera política distinta da econômica ou da sociológica. Reconhecendo uma liberdade potencial e autônoma do movimento operário em relação ao poder de dominação do capital. Trata-se de uma perspectiva crítica em relação aos elementos economicistas e deterministas do pensamento de Marx que resgata o elemento ativo do trabalhador enquanto agente da produção, fonte de inovação, de cooperação e de qualificação, principalmente via o aprofundamento dos elementos políticos (ALTAMIRA, 2008).

Marx não compreendeu que sem instituições, comunidades e grupos operários viáveis dentro do capitalismo a dependência e a passividade da classe operária aumentam, sua vulnerabilidade a política regressiva do fascismo e do autoritarismo se intensificam e se tornam incapazes de administrar sua própria experiência. Uma expressão fundamental do economicismo marxista, pois, não é só a teoria da superação do capitalismo, mas também o abandono pelo marxismo das estruturas sociais, sua aceitação acrítica da deterioração da estrutura social necessária para sustentar a vida da classe operária, e sua tendência em entender o problema da dependência de classe operária como falsa consciência (GOULDNER, 1983).

Neste capítulo analisamos os elementos que fundamentam a noção de emancipação humana em Marx, ideia que dá unidade a sua obra. Neste sentido, a concepção de natureza humana, enquanto ser que trabalha, ser social, ser histórico

e ser universal, a concepção de trabalho, o desenvolvimento da noção de emancipação na obra marxista e suas concepções de *práxis* e de técnica foram abordados aqui. O conceito de emancipação humana em Marx encontra-se ligado as noções de socialismo e de comunismo e dependente de elementos, entre outros, como a *práxis*, a tecnologia, o trabalho, o que nos possibilitou elencarmos algumas críticas e ambiguidades que são feitas e surgem no universo desta concepção. O conceito de emancipação encontra-se vinculado ao universo do pensamento iluminista, numa concepção de racionalidade, que tem na história a possibilidade de realização humana, da emancipação humana. No próximo capítulo vamos analisar a concepção de emancipação desenvolvida por Jürgen Habermas.

### 3. A EMANCIPAÇÃO EM JÜRGEN HABERMAS

#### 3.1 Trabalho, interação e linguagem

Com o objetivo de investigar filosoficamente a sociedade contemporânea, a partir de situações modificadas na sociedade capitalista em relação aos princípios liberais, Habermas vai elaborar uma teoria da sociedade, situada dentro da tradição histórico-filosófica que vai de Kant a Adorno, Horkheimer e Marcuse, passando por Hegel, Marx e Freud. Esta teoria funda-se numa forma de reflexão sobre a história da humanidade na qual reflete-se acerca da história passada a partir de uma finalidade prática. O objetivo desta reflexão, como afirma em *Conhecimento e interesse*, é que numa sociedade emancipada o processo de comunicação pode realizar-se possibilitando para que os seres humanos atinjam a maioridade, propiciando a existência de um modelo de identidade do Eu formado na reciprocidade e na ideia de um verdadeiro consenso (HABERMAS, 2014a).

O diagnóstico é produzido sob a forma de crítica da ideologia, assumindo a forma de dissolução da *práxis* na técnica, no período da obra habermasiana que vai de *Teoria e práxis* a *Conhecimento e interesse* e *Técnica e ciência como "ideologia"*. Este diagnóstico sofrerá reinterpretações. A teoria pensa a sociedade a partir de um sujeito social e compreende a emancipação enquanto dissolução autorreflexiva do objetivismo. A compreensão do sujeito se dá numa impoção sociocultural com fundamento na linguagem (LUCHI, 1999).

A teoria da sociedade proposta insere-se também na necessidade de repensar a teoria marxista. Inspirando-se em Lukács, Horkheimer e Adorno confronta-se com o materialismo histórico. Destarte, situações como a exploração imprimida pelo capitalismo não é mais associada à miserabilização, torna-se uma forma mais sutil de tecnologia social que submete culturalmente e adoece psiquicamente os indivíduos. Temos novos mecanismos ideológicos que fundamentam a cultura de massa e o proletariado dissolve-se enquanto consciência

de classe e consciência revolucionária devido ao relativo bem-estar alcançado por estes no sistema capitalista (LUCHI, 1999).

No capitalismo avançado, devido ao desenvolvimento do padrão de vida de camadas amplas da população, o interesse na emancipação da sociedade, segundo Habermas, na obra *Teoria e práxis*<sup>55</sup>, não pode mais ser articulado imediatamente a expressões econômicas. A dominação, neste sentido, enquanto reverso da alienação, não se exprime mais nas relações de poder caracterizadas pelo trabalho assalariado:

Na medida em que o *status* tanto econômico quanto político dos “servidores” é assegurado, as relações de dominação pessoal passam a se submeter à coerção anônima do controle indireto – em âmbitos crescentes da vida social, as orientações perdem sua forma de comando e, por via da manipulação técnico-social, são traduzidas de tal modo que aqueles que se mantêm obedientes e são bem integrados podem fazer com consciência de sua liberdade exatamente aquilo que deveriam fazer (HABERMAS, 2013, p. 352).

Nestas relações o proletariado enquanto portador da revolução socialista se dissolve. A consciência de classe não é verificada nas camadas nucleares da classe trabalhadora e “sob tais condições, toda teoria revolucionária carece de seu destinatário, por isso, os argumentos não podem mais ser transpostos em propagandas” (HABERMAS, 2013, p. 353).

No século XIX a crítica, sinônimo de razão à época de Kant, volta a fazer referência à crise. Do ponto de vista etimológico, na língua grega, “o juízo crítico estava subordinado à crise em virtude do conflito jurídico que instava por uma decisão, a própria crítica era um momento no contexto objetivo da crise” (HABERMAS, 2013, p. 376). Na língua latina, o juízo crítico se restringe ao contexto da medicina. Já na *Bíblia*, no evangelho de João, a crise é deslocada para o universo da história do sagrado, ao processo da separação entre o bem e o mau, “a decisão crítica entre condenação e absolvição chega com isso à dimensão da perdição e da salvação, antecipação teológica de categorias em que então o século XVIII aprendeu a projetar a filosofia da história” (HABERMAS, 2013, p. 377). No

---

<sup>55</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoria e práxis**: estudos de filosofia social. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. Unesp. 2013.

século XVIII a crítica assume a forma científica, se torna uma faculdade subjetiva e:

também na disciplina que se dispõe a submeter o desenvolvimento histórico-universal da humanidade à crítica, isto é, também na filosofia da história, a crítica não se compreende mais em correspondência com a crise. O processo civilizador não serve a título de processo autocrítico, no melhor dos casos, somente como um processo do progresso em direção à crítica (HABERMAS, 2013, p. 377).

A passagem da sociedade feudal à sociedade burguesa não foi concebida como crise, uma decisão crítica sobre as consequências incertas e ambíguas não pareceu necessária. Foi com a crise econômica do século XIX que “a crise na qualidade de um contexto objetivo foi confrontada outra vez com a crítica subjetiva, embora agora a partir da história. A consciência escatológica da crise se tornou a consciência histórica de si mesma” (HABERMAS, 2013, p. 378). A crítica é colocada em curso por um interesse prático e “visto que a crise que se alastrou para a história universal excede de toda crítica meramente subjetiva, a decisão se desloca para a práxis de tal modo que apenas o sucesso dessa práxis a própria crítica pode vir a ser verdadeira” (HABERMAS, 2013, p. 379).

Segundo Habermas, Hegel obtém da tradição mística, principalmente de Isaak Luria (1534–1572) e de Jakob Böhme (1575–1624), “a partir da metáfora dialética da autodegradação divina, um procedimento de cálculo metafísico com a ajuda do qual pode calcular do início ao fim a história universal como um contexto de crise” (HABERMAS, 2013, p. 380). Hegel racionaliza na forma de crise o esquema místico para a lógica dialética da história universal e com a ciência da lógica, “a filosofia desnaturaliza o tema, emprestado do mito, do Deus ateu que morreu para se tornar história e se expõe de modo verdadeiro ao risco de nascer historicamente pelas mãos dos homens, nascimento que, por esse motivo, também não deve ser mero renascimento” (HABERMAS, 2013, p. 380–381). Esta filosofia do mundo concebida na forma de crise é compreendida como solução, não foi entregue à crise, “em vez disso, a filosofia se configura em totalidade própria, não é crítica, mas síntese” (HABERMAS, 2013, p. 381).

Marx afirma que esta filosofia do mundo hegeliana isolou-se na totalidade, cindindo o mundo em outra totalidade, abstrata. Mas a crítica marxista pressupõe a lógica da filosofia hegeliana, tem como pressuposto a dialética. Faz referência às

categorias do espírito absoluto, supõe a ideia de eticidade, mostra que o espírito objetivo só pode ser alcançado pela negação determinada. Adota, assim, pressupostos idealistas que havia recusado. E, diferentemente da filosofia hegeliana para a qual o interesse de resolução da crise é, no início, uma forma de espírito subjetivo:

Marx precisa demonstrar que seu interesse prático é um interesse objetivo – o enraizamento de seu impulso crítico nas tendências objetivas da própria crise. E porque essa se manifesta na crise econômica, Marx procura fazer essa demonstração pelo caminho de uma análise do trabalho social, precisamente aquele trabalho alienado sob as condições da propriedade privada dos meios de produção no decorrer da primeira fase da industrialização. Em nosso contexto, é importante principalmente o fato de que Marx começa a análise sem o pressuposto da lógica hegeliana. Apenas no decorrer de sua realização descobre na relação entre trabalho assalariado e capital o domínio peculiar do trabalho morto sobre o trabalho vivo, que pode ser decifrado do ponto de vista materialista na qualidade de “núcleo racional” da dialética idealista (HABERMAS, 2013, p. 382–383).

Neste sentido, “Marx leva até o limite o motivo daquele Deus que, embora já despido de sua forma mitológica na dialética de Hegel, mas ainda disfarçado pela autocompreensão idealista da filosofia, degrada-se e se reclus em si mesmo” (HABERMAS, 2013, p. 383). Desta forma, a humanidade desenvolve-se no esforço de preservar “a vida por intermédio de seu próprio trabalho, convertendo-se em autora de seu desenvolvimento histórico, sem se saber, no entanto, como seu sujeito. A experiência do trabalho alienado é a verificação materialista da empiria dialética” (HABERMAS, 2013, p. 383).

Em relação à filosofia da história, o sentido da história poder ser apreendido teoricamente se a humanidade fizer sua própria história conscientemente, mas, enquanto isto não ocorre, o sentido é fundado na razão prática. Assim, “enquanto em Kant a razão prática fornece apenas ideias reguladoras para a ação moral, de modo que o sentido da história possa ser projetado unicamente como ideia sem ser de algum modo obrigatório para a teoria da história” (HABERMAS, 2013, p. 425). Por sua vez, “Marx produz precisamente essa obrigatoriedade com a tese de que o sentido da história pode ser teoricamente conhecido na medida em que a humanidade se dispõe a torná-lo verdade na prática” (HABERMAS, 2013, p. 425). Destarte, concebe o querer fazer enquanto pressuposto do querer conhecer:

porque aprendeu com Hegel a conceber aquele “sentido” enquanto a emancipação diante da contradição da humanidade consigo mesma, a qual atinge fortemente a abordagem cognitiva da própria filosofia da história. O “sentido” da história em seu todo se torna teoricamente acessível na medida em que a humanidade está disposta a fazer sua história em termos práticos também com vontade e consciência – história que ela já fez sem cessar. Com isso, a própria crítica precisa ser concebida como momento da situação cuja superação ela mesma já preparou. Pois, no fim, com essa autoimplicação materialista da história, a filosofia da história encontra posteriormente a legitimação de seu pressuposto, segundo o qual ela substitui a contradição de sua abordagem cognitiva enquanto contradição motriz da própria história (HABERMAS, 2013, p. 425–426).

Desta forma, Marx destinou sua crítica e derivou a justificação epistemológica a partir do desenvolvimento histórico do proletariado. A partir da posição objetiva do proletariado no processo de produção o sistema é criticamente apreendido e se dá a possibilidade de superação, expressão prática da necessidade. No entanto, “isso não basta para extrapolar a situação da luta de classes contemporânea em direção à estrutura em seu todo” (HABERMAS, 2013, p. 426). Neste sentido, segundo Habermas, falta a fundamentação:

O quadro teológico do acontecimento da salvação só pode ser funcionalizado para uma consideração filosófica da história universal na medida em que se tivesse formado uma consciência da unidade do mundo, da humanidade e de seu desenvolvimento – apenas assim fora possível representar um sujeito empírico da história. [...] Ao mesmo tempo, ela experimentou no contexto de uma unidade global crescente, que parecia estar mais garantida pelo intercâmbio social dos homens entre si do que pelos fatos sagrados historicamente contingentes da revelação cristã (HABERMAS, 2013, p. 427).

No pensamento habermasiano, a unidade e a exequibilidade do mundo são os pressupostos da filosofia da história. Na medida em que a história se torna exequível e o mundo uma unidade, cresce a autoconsciência do esclarecimento que possibilita a apreensão e dominação racional da história. E as origens destes elementos estão tão ligadas ao desenvolvimento histórico que é encontrada na sociedade civil que se tornou autoconsciente a partir da Revolução Inglesa no século XVII e da Revolução Francesa no século XVIII (HABERMAS, 2013, p. 428).

Neste contexto temos duas conclusões: a primeira é a de que as tendências da unidade do mundo e da exequibilidade foram reforçadas, pelo desenvolvimento da sociedade industrial, da ciência e da tecnologia, pela interdependência dos acontecimentos políticos e pelas relações sociais, que, dentro de um contexto de

comunicação se desenvolveram tanto que se fundiram na história do mundo. A tal ponto que a exequibilidade de uma história controlada se apresenta a humanidade, mas esta escapa ao controle “como é o caso desde que meios de poderosa autoafirmação foram desenvolvidos cujo grau de eficácia torna problemático seu uso para a obtenção de determinados fins políticos” (HABERMAS, 2013, p. 428). A segunda conclusão é que a representação da história como totalidade torna-se questionável.

O fato de a unidade global tornar-se histórica contradiz os modos de interpretação que desde o início da história supunham a totalidade:

No entanto, se as relações sociais só se tornam acessíveis ao planejamento racional dos homens em que uma etapa relativamente mais tardia de seu desenvolvimento histórico, então a exequibilidade não pode ser afirmada a partir da história em seu todo; o fato de a própria capacidade de racionalização se tornar pela primeira vez histórica contradiz um modo de consideração que, desde o início da história, supõe um sujeito (HABERMAS, 2013, p. 429).

A filosofia da história materialista deveria compreender seus pressupostos de acordo com o contexto histórico em que surgem de forma estrita e aceitar que as categorias de unidade e exequibilidade são verificadas pela história somente em determinada fase. E, em relação ao início da história, prolongar os conflitos até ele é conservar uma característica heurística, ao passo que, em relação ao fim, a antecipação deste torna-se hipotética:

A filosofia da história simula de tal modo o sujeito histórico na qualidade de sujeito possível da história como se as tendências de desenvolvimento objetivamente ambíguas fossem apreendidas com vontade e consciência por atores políticos e decididas em função de seu bem-estar. Do ponto de vista dessa ficção, a situação se revela em suas ambivalências sensíveis para a intervenção prática, de modo que uma unidade instruída também possa se alçar àquilo que ela de início somente fingiu ser (HABERMAS, 2013, p. 429– 430).

Para Rockmore, na obra *Habermas on historical materialism*<sup>56</sup>, o interesse habermasiano em torno de Marx e do marxismo aparece em sua obra numa variedade de formas, embora em algumas esteja quase ausente, como nos escritos

---

<sup>56</sup> ROCKMORE, Tom. **Habermas on historical materialism**. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press. 1989.

que elaboram sua posição sistemática. No entanto, características constantes na sua obra são: o desejo de superar os problemas que ele vê no materialismo histórico; o de utilizar ideias emprestadas de Marx e do marxismo para entender a sociedade contemporânea e o de interpretar, de criticar e de reconstruir elementos daquelas teorias (ROCKMORE, 1989).

Em *Teoria e práxis* apresenta um trabalhado mais demorado sobre Marx e o marxismo, trata-se do adendo “Recensão bibliográfica sobre a discussão filosófica em torno de Marx e do marxismo (1957)”. Neste trabalho aponta para três áreas: a abordagem existencialista de Marx; a forma como o materialismo histórico supostamente responde à pergunta pelo sentido da história; e para uma série de observações críticas sobre o materialismo histórico (ROCKMORE, 1989).

A discussão centra-se na interpretação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* e na sua associação a uma abordagem antropológica de Marx e do humanismo marxista. No entanto, nesta discussão é comum considerar abordagens que se excluem, no caso, a antropologia filosófica e o materialismo histórico. A antropologia é considerada uma forma de filosofia, centrada na teoria da subjetividade e o materialismo histórico aproxima-se a uma teoria da ciência. E a incompatibilidade entre estas possibilitam interpretações variadas sobre a importância do período inicial do pensamento de Marx para a totalidade de sua obra (ROCKMORE, 1989).

A abordagem inicial de Habermas se dá no sentido de combinar as duas abordagens dentro de uma única descrição da posição marxista. Nesta discussão elabora sua posição ancorado no artigo publicado nos *Anais franco-alemães Contribuição da crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, influenciado pela visão existencialista de Marx e na teoria crítica de Marcuse. Marcuse chamou a atenção para a discussão filosófica do materialismo histórico dos *Manuscritos*. E Habermas desenvolve esta leitura filosófica (ROCKMORE, 1989).

Marx invocou uma imagem diferente da filosofia como socialmente relevante pela sua autorrealização. Uma visão alternativa da teoria filosófica preocupada em relacionar teoria à prática que não se origina com ele. Ela já se encontra no conceito platônico da teoria pura como socialmente relevante, que Aristóteles se preocupa em negar em sua compreensão da teoria pura como irrelevante. E é ainda mais

presente na modernidade em vista da relevância da razão proposta por Kant e Husserl, que influenciam as reflexões de Habermas sobre este tema. Ao analisar, Habermas aborda pela primeira vez um tema que vai determinar seu desenvolvimento futuro, incluindo seu esforço para elaborar uma teoria da ação comunicativa (ROCKMORE, 1989).

Em sua análise do materialismo histórico como uma filosofia da história em termos da questão do sentido da história irá afirmar que o materialismo é uma teoria fundamentalmente prática ou crítica. E finda seu estudo com uma afirmação de Marcuse segundo a qual a abordagem filosófica do materialismo mostra sua fecundidade na conexão com a investigação empírica somente se o marxismo receber uma necessária crítica (ROCKMORE, 1989).

Em seus escritos posteriores sobre Marx e o marxismo Habermas alterará aspectos de sua interpretação. No entanto, algumas características não mudam, como a leitura geral do materialismo como uma filosofia empírica segura da história, a constante atenção à filosofia kantiana como um critério para a teoria filosófica em geral e o prosseguimento da consideração da fenomenologia e de uma leitura fenomenológica do materialismo. De forma geral, pode-se dizer que a maioria dos temas em relação aos estudos de Marx e do marxismo são levantados neste texto publicado como adendo em *Teoria e práxis* (ROCKMORE, 1989).

Neste contexto, Habermas procura resgatar o pensamento marxista enquanto reflexão que assume a relação teoria e *práxis* em sua estrutura científico-teórica na forma de uma filosofia da história com finalidade política. O conhecimento, tanto em relação à temática escolhida, quanto em relação às categorias a partir das quais a experiência é estruturada, implica interesse. Surgem enquanto uma pré-compreensão interessada da sociedade (LUCHI, 1999).

O itinerário percorrido por Habermas, neste contexto analisado pela tese, que tem como pressuposto à defesa da sociedade enquanto uma totalidade histórica e que corresponde a um sujeito social que se autoproduz, o leva a elaboração de uma teoria dos interesses do conhecimento, no decorrer de sua investigação metodológica. E depois a percepção da insuficiência deste quadro da filosofia da consciência no qual se move, efetuando uma passagem pragmático-linguística em sua teoria (LUCHI, 1999).

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

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

Partindo da inconsistência do positivismo, que reduzia o agir social a comportamento, pois não se pode prescindir das interações objetivas dos atores sociais a nível das ciências da sociedade e dos limites da sociologia da compreensão, visto que se as ciências “pudessem apenas espelhar as conexões de sentido presentificadas pelos agentes sociais ou as regras dos jogos linguísticos em vigor, elas deveriam desistir de sua tarefa crítica. O âmbito das necessidades materiais se cristaliza independentemente da consciência dos agentes” (LUCHI, 1999, p. 73).

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

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

A objetividade do conhecimento se realiza guiado por interesses que determinam *a priori* as condições deste. Desta forma, quando refletimos sobre a formação do gênero humano, encontramos os interesses antropológicos fundamentais, técnico, prático e comunicativo e emancipativo. Neste sentido, afirma que “por isso, minha primeira tese pode ser enunciada da seguinte forma: *as operações do sujeito transcendental têm sua base na história natural do gênero humano*” (HABERMAS, 2014b, p. 193). Destarte, a vinculação entre interesse e conhecimento, num primeiro momento articulada em chave metodológica, na disputa com o positivismo, agora é radicalizada em chave teórico cognitiva. E no diálogo com Kant, Fichte, Hegel e Marx vai reconstruir as contribuições destes para o projeto de uma teoria da sociedade orientada por um interesse prático em relação ao conhecimento (LUCHI, 1999).

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

histórico a um sujeito social que nele se autoconstitui, e sua teoria do conhecimento somente pode ser concebida de forma coerente enquanto teoria do conhecimento (LUCHI, 1999).

Parte da afirmação que não existe algo originário e autofundante da filosofia, o movimento do espírito é reflexão e ação a partir do vivido, o que implica num retorno mediatizado a si. O gênero humano se desenvolve historicamente através dos mecanismos de socialização – trabalho, linguagem e domínio. Eles não são estruturas transcendentais atemporais mas meios a partir dos quais se formam os interesses que guiam o conhecimento. A experiência fundamental é que já nos encontramos em condições culturais dadas de trabalho, de linguagem e de domínio, a partir das quais orientamos nossa ação e conhecimento. E, em cada um destes meios sociais se formam dialeticamente os diversos níveis de identidade (LUCHI, 1999).

Reporta-se ao pensamento hegeliano de Ienae que considera as categorias trabalho, linguagem e família enquanto meios a partir dos quais se constitui o espírito, não como desdobramentos necessários do espírito absoluto. Ele acredita ser possível desvincular as posições hegelianas da filosofia da identidade dos escritos de Ienae. Desta forma, nos termos médios do símbolo, do instrumento e do bem familiar se concretizam as sínteses de interior e exterior nas quais a consciência se exterioriza e se reconhece (LUCHI, 1999).

Em Hegel a linguagem é considerada como uso de símbolos pelo sujeito singular, não é considerada enquanto comunicação entre sujeitos. Nela a consciência desperta, pela primeira vez, do reino animal, o nome sintetiza, representa o universal, é consciência que denomina. O símbolo é a evocação de objetos ausentes e nele também a consciência se reconhece como geradora da objetivação linguística. Os símbolos são o termo médio nos quais o eu tem acesso a si e as coisas (HEGEL, 1995).

No trabalho nega-se o imediato do gozo, refreia-se o desejo e forma-se a natureza. Nele o termo médio é o instrumento, é através deste que se perpetuam as regras de dominação dos processos naturais. O instrumento representa algo de universal. O sujeito responde com o trabalho as ameaças da natureza e no produto do trabalho a consciência se reconhece objetivada (HEGEL, 1995). Desta forma, o

trabalho realiza a síntese entre sujeito e objeto, “o sujeito submete-se à natureza, fazendo-a trabalhar para si, com pouca fadiga. Vence a força com astúcia. Reconhece-se então como consciência astuta, na dialética do trabalho” (LUCHI, 1999, p. 79).

Na família realizam-se, inicialmente, as relações éticas. Nesta, a identidade do Eu se constitui como resultado de um processo de reconhecimento recíproco, nas dialéticas do amor e da luta pelo reconhecimento e na causalidade do destino (HEGEL, 1995). É na relação dialógica de conhecer-se no outro na qual experimentam, o Eu e o outro, o fundamento comum de sua existência, implicando a experiência negativa da alteridade na síntese da unidade. Na luta pelo reconhecimento existe uma repressão da comunicação que deve ser restaurada, pois é como resultado desta dialética que temos a consciência que se reconhece no processo de seu constituir-se. Habermas, partindo do pensamento de Hegel, chega a um novo sentido do Eu enquanto movimento dialético da identidade entre o singular e o universal e, também, faz uma leitura sob a perspectiva comunicativa das cisões e reconciliações hegelianas como interrupção e repressão seguida da restauração da livre comunicação (LUCHI, 1999).

Sobre a relação ou unidade entre os três níveis do processo formativo do gênero humano, temos que, a realização das dimensões do trabalho e da interação dependem da linguagem:

A expectativa de comportamento recíproco, próprio da interação social, é transmitida pela tradição em símbolos linguísticos. Também a utilização de um instrumento, ainda a nível individual exige a decodificação de símbolos. E o trabalho social só pode se realizar a partir das regras expressas linguisticamente. A relação específica entre trabalho e interação, como Habermas a formula, é também inspirada no Hegel de Iena. Por um lado a institucionalização das normas de interação é independente das regras de ação instrumental. Um nível não se reduz ao outro. Por outro lado, as relações jurídicas nascem do trabalho e da troca dos produtos trabalhados. Pelo trabalho se adquire a posse. Na troca a posse é reconhecida como propriedade. A generalização das relações contratuais cria normas. Assim o produto trabalhado une trabalho e interação (LUCHI, 1999, p. 80–81).

No pensamento de Hegel posterior ao período de Iena a dialética entre trabalho, interação e linguagem não será mais compreendida como dimensões da formação do espírito. Trabalho, interação e linguagem, a partir de *Fenomenologia do espírito*, serão compreendidos como manifestação do espírito. E, a unidade

entre as dimensões da formação do Eu será compreendida a partir da filosofia da identidade (LUCHI, 1999).

Habermas vai se movimentar na direção de assumir e ampliar a crítica hegeliana a Kant. Neste sentido, aproxima a típica do juízo kantiana da ação estratégica, “a passagem da ação estratégica para a ação comunicativa corresponde à passagem de Kant a Hegel, onde a liberdade não é mais entendida como uma elaboração monológico-formal de normas, mas como inserção numa comunidade linguística” (LUCHI, 1999, p. 83).

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

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

No caso do capitalismo, “a solicitação para a continuidade da excessiva repressão não provém mais da escassez, mas do masoquismo de um domínio que bloqueia o acesso a livre comunicação” (LUCHI, 1999, p. 86). Visto que, com o avanço do bem-estar material não chega-se, necessariamente, a uma maior emancipação. Produção e interação tornam-se independentes, pois não são por si

mesmas convergentes, e o esforço reflexivo de Habermas pretende contribuir para esclarecer tal relação:

A práxis social emancipadora se dá portando num cruzamento dos dois níveis, o da produção e o da reflexão, sendo que só a partir da reflexão o sujeito social pode dissolver os enrijecimentos repressores, assumindo o processo social da vida. Uma reflexão libertadora é necessariamente iluminada por uma crítica da “aparência subjetiva”. No capitalismo o contrato “livre” de trabalho institucionaliza o antagonismo de classes, mascarando o domínio. A desocultação do “fetichismo da mercadoria” atua e desencadeia um processo de crítica ideológica, função da filosofia e das próprias ciências do homem. A sociedade capitalista se constitui como dividida em classes sociais. Essas surgem e se distinguem precisamente com base na diversidade quanto ao ônus e à distribuição dos frutos do trabalho social. As normas sociais que sancionam tal desigualdade são ratificadas socialmente, numa relação política. Portanto o sujeito social concreto não pode ser único. Habermas introduz um novo nível de síntese: aquele entre os sujeitos parciais, que tem como resultado uma nova institucionalização social com atenuação da repressão (LUCHI, 1999, p. 86–87).

Habermas, a partir de uma leitura materialista, recupera a crítica de Hegel ao subjetivismo do pensamento kantiano do conhecimento. No entanto, compreende o sujeito social não como uma instância a-histórica dotado de categorias invariáveis. O sujeito social se forma no trabalho e na interação desenvolvidos pelas ciências naturais e pelas ciências histórico-hermenêuticas. E será na reflexão sobre as ciências “para colher aí, mesmo num quadro predominantemente positivista, os laços da retro-ligação entre as teorias científicas e as conexões sociais e resgatar assim o potencial emancipador da autorreflexão” (LUCHI, 1999, p. 88).

Segundo Habermas, as posições de Hegel e de Marx contribuíram para o menosprezo da questão da constituição do conhecimento e isto somado ao progresso científico favoreceu o desenvolvimento do positivismo. O positivismo nas ciências naturais e na sua influência sobre o historicismo, representa, em relação as ciências do espírito, uma remoção da vinculação entre conhecimento e interesse ou entre ideias e conexões vitais. Neste sentido, a pesquisa empírica orienta-se pelo interesse guia do conhecimento, o técnico, e a busca de compreensão pelo interesse prático (LUCHI, 1999).

A autorreflexão vai corresponder às ciências críticas, a psicanálise e a crítica da ideologia, cujo objetivo é o de percorrer o caminho das remoções positivistas e

de superá-los. Para isto Habermas analisará o pensamento de Comte, Mach e Pierce com o intuito de diagnosticar as contradições presentes e resgatar a autorreflexão. O que em Pierce ocorre de modo relevante, pois ele “vê a lógica da pesquisa como as regras metodológicas estabelecidas pela comunidade científica, regras que têm então um valor transcendental e são ao mesmo tempo variáveis” (LUCHI, 1999, p. 89).

Em Dilthey encontra o tema da comunicação entre os sujeitos, no qual existe uma tentativa de precisar e legitimar o status das ciências da interpretação frente às ciências naturais, “a metodologia, circular, não viciosa, proposta por Dilthey encontra seu ponto alto na autobiografia, onde o indivíduo assume a história de sua vida, formando sua própria identidade, em interação com os outros sujeitos” (LUCHI, 1999, p. 89). Neste sentido, “também os grupos sociais carecem reinterpretar seu próprio passado à luz de novos projetos, delineados diante de novos desafios, de tal modo que mantenham sua identidade em meio às transformações” (LUCHI, 1999, p. 90).

Na psicologia são tratados os distúrbios na comunicação profundamente situados e não acessíveis aos normais métodos hermenêuticos, assim, a psicanálise é tida como um exercício de autorreflexão. Neste sentido, a neurose e a terapia são consideradas não na perspectiva do indivíduo isolado, mas sim do ponto de vista da interação, muito embora Freud tenha uma “compreensão da psicanálise como ciência natural, ele de fato abriu perspectivas para uma ciência que tematiza a conexão entre conhecimento das origens de um bloqueio comunicativo consigo mesmo e vontade de emancipação” (LUCHI, 1999, p. 90).

A ação, a linguagem e a experiência articulam-se de forma decisiva conforme encontram-se inseridos no círculo funcional do agir instrumental ou emancipatório ou na interação simbolicamente mediada. Estas condições são representadas pelos interesses do conhecimento. Os interesses são definidos na conexão que assumem com as diferentes formas de saber e de agir. Antropologicamente a vida humana se produz e reproduz via o conhecimento e a ação, guiada pelos interesses. É no plano do interesse emancipatório que conhecimento e ação coincidem através da autorreflexão, neste momento a razão se compreende como interessada. O agir instrumental, para Habermas, vai adquirir

um valor transcendental, “os objetos são constituídos com base em uma teoria e a experiência é restrita ao nível do experimento, sendo expressa numa linguagem de símbolos matematizáveis, de certa forma destacada do sujeito e de suas significações vitais” (LUCHI, 1999, p. 119). As regras do agir instrumental são estabelecidas pela comunidade científica.

Na interação cotidiana, diante das incompreensões, se faz exercícios de interpretações que possibilitam a existência social humana. Estas interpretações adquirem formas metódicas nas ciências hermenêuticas. Desta forma, são as gramáticas dos jogos de linguagem que adquirem valor transcendental. A validação desta é conferida pelas possibilidades de interpretação para a emancipação através do processo analítico. A psicanálise representa esta unidade entre razão e vontade de razão, entre conhecimento e interesse:

Habermas quer resgatar tais reflexões metodológicas como encaminhamento de uma autorreflexão do gênero, que foi interrompida e deve ser retomada e completada. Refletindo-se sobre a metodologia das ciências, descobre-se a conexão entre conhecimento e interesses do conhecimento. A dissolução do objetivismo na autocompreensão das ciências é um passo da autorreflexão do sujeito genérico, interessado na própria emancipação. Empreendendo a metodologia a modo de reflexão, isto é, dissolvendo o objetivismo, deparamo-nos com a conexão entre conhecimento e interesse (LUCHI, 1999, p. 120).

Encontramo-nos no limiar de uma teoria evolutiva da sociedade e, a metodologia deste modo empreendida atua na reconstrução das experiências profundas do gênero humano conduzindo a autorreflexão neste processo de formação da espécie (LUCHI, 1999).

Reis, em sua obra *Política e racionalidade*<sup>57</sup>, parte da análise da categoria de ação estratégica procurando mostrar que ela ocupa uma posição ambígua no pensamento de Habermas, enquanto intermediária entre as categorias de trabalho e de interação. Neste sentido, esta categoria em suas relações com a ação comunicativa, no contexto da interação, “têm implicações cruciais que estão longe de ser adequadamente reconhecidas e exploradas por Habermas” (REIS, 2000, p. 18).

---

<sup>57</sup> REIS, Fábio Wanderley. **Política e racionalidade**: problemas da teoria e método de uma sociologia crítica da política. 2ª Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

Habermas busca vincular a teoria da sociedade a uma teoria do conhecimento que distingue entre o contexto prático e o contexto técnico associando a esta distinção uma teoria da comunicação competente. A conexão entre o contexto prático, da interação, e a ação comunicativa, fala e linguagem cotidiana, funda-se no pressuposto de uma situação ideal de fala, uma espécie de comunicação pura, comunicação livre de dominação, “suspensos os constrangimentos da ação e envolvendo mesmo a ruptura com o contexto ‘normal’ da própria interação, situação de comunicação pura envolveria que os participantes se consideram mutuamente como sujeitos” (REIS, 2000, p. 31).

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

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

Para Reis a crítica pode ser formulada de modo mais profundo, em relação ao trabalho no contexto da interação, no sentido de que, até que ponto as “características intrínsecas do trabalho enquanto atividade instrumental, ‘racional’ e capaz de eficácia técnica são dependentes do caráter ou aspecto social e comunicacional das ações humanas, ou [...] vinculam-se inextricavelmente com esse aspecto” (REIS, 2000, p. 38). Neste sentido, a análise das conexões entre trabalho e interação nos leva a situações irreduzíveis de poder, de dominação e de

opacidade que “parecem opor-se de maneira inapelável à plena vigência da concepção da esfera política como esfera da comunicação igualitária que Arendt extrai de Aristóteles e que encontra tradução elaborada e depurada no modelo da comunicação pura de Habermas” (REIS, 2000, p. 61).

Desta forma, seja via opacidade à sucessão das gerações e à historicidade da vida social, ou seja via trabalho em sua condição de substrato necessário da vida social e suas tensões, reificação, alienação e autoprojeção, mas também enquanto provedor do cenário humano, “estamos sempre, de qualquer forma, postos diante da evidência de que o modelo da situação de comunicação pura de Habermas é, com efeito, contrafactual – e de que, [...] qualquer sociedade real e histórica é ‘institucionalizada’” (REIS, 2000, p. 61). Neste sentido, “percebe-se que é a tornar transparente aos olhos dos próprios agentes o caráter da sociedade como um produto humano que se dirige o interesse emancipatório associado por Habermas à ciência social crítica” (REIS, 2000, p. 63).

São duas as funções cumpridas pelo aspecto institucionalizado do mundo sociopolítico. A primeira diz respeito a relevância adquirida pelo desafio representado no plano institucional da convivência política, do ponto de vista prático. Neste sentido, a institucionalização é objeto constitutivo, visto que o avanço do interesse emancipatório ocorrerá num quadro de instituições que ainda se afirmam como instituições. A segunda função diz respeito a ação estratégica de forma que “a atenção para o aspecto institucionalizado permite colocar em perspectiva mais matizada a questão do realismo e do alcance de modelos baseados na contraposição demasiado cortante dos contextos do trabalho e da interação” (REIS, 2000, p. 67).

Para Reis, podem-se encontrar usos da ideia de ação estratégica que prescindem do critério de distinção que tornam a ação estratégica sinônimo da ação instrumental, no entanto, no exame das categorias de Habermas isso é inaceitável, pois ele busca assimilar a ação estratégica à ação instrumental, e este tipo de operação concreta é algo que está presente na ação trabalho do indivíduo. Todavia, é no fim a ser alcançado numa relação com outrem que surge a possibilidade da eficácia sem o recurso a qualquer forma de trabalho como operação material (REIS, 2000).

Habermas não atenta, segundo Reis, como deveria para a ação estratégica:

As dificuldades indicadas nas relações que Habermas estabelece entre trabalho, interação e estratégia e na minimização do papel desta última tem a ver com: a) as conexões por ele pretendidas entre teoria do conhecimento e teoria da sociedade; b) a crítica do ‘cientificismo’ e a tentativa de substituir a correspondente concepção de racionalidade por outra supostamente mais ampla e mais adequada à perspectiva crítica e emancipatória; c) como consequência, no plano ‘substantivo’ de uma sociologia da mudança, a substituição de um conceito weberiano (ou ‘marxista-cientificista’) de racionalização (afim à dominação tecnocrática) por outro em que a ideia de legitimação cumpre função importante, entendida em correspondência com a extensão da comunicação isenta de domínio. O ponto crucial reside, assim, na noção mesma de racionalidade em termos de relações entre meios e fins (a concepção ‘técnica’ de racionalidade) uma concepção ‘prática’ de racionalidade capaz de servir ao contexto da interação (REIS, 2000, p. 72).

O fato é que a ação estratégica é uma forma de ação orientada por meios e fins, desta forma, ela não se ajusta a compreensão habermasiana de assimilação ao contexto do trabalho e da minimização de seu conteúdo de comunicação.

Partindo da afirmação de que Habermas não se dedica ao confronto preciso entre a noção prática e a noção técnica de racionalidade, Reis defende a tese de que a noção de ação estratégica, enquanto categoria intermediária entre a interação e o trabalho, poderia alcançar uma compreensão do processo político de forma mais realista e preservaria a orientação crítica:

Habermas não tem êxito na tentativa de propor uma concepção alternativa de racionalidade. É indicativo, aliás, que ele não procure de maneira expressa estabelecer uma nova concepção propriamente de racionalidade, apesar de pretender apresentar concepções diversas do processo de ‘racionalização’ nas esferas do trabalho e da interação e de falar de um ‘saber’ prático. De qualquer forma, proponho inequivocadamente que não dispomos senão de um conceito de racionalidade, e que este conceito tem a ver, em última análise, com relações entre meios e fins (REIS, 2000, p. 73).

Nesta perspectiva a ideia de racionalidade teria um conteúdo operatório no qual encontra-se envolvida a ideia da ação orientada por elementos de eficácia. Esta perspectiva vale também para o campo prático da interação, “não apenas a interação é o contexto último da ação racional, mas não há razão para que não se veja a própria comunicação como ação orientada por fins e em relação à qual se coloca, portanto, um problema de eficácia” (REIS, 2000, p. 74).

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

A categoria de ação estratégica, na sua articulação com o trabalho e a interação, se articula com a noção de racionalidade entendida na perspectiva da relação entre meios e fins de sujeitos que agem. O que é meio e fim é dado socialmente enquanto resultado provisório de processos concretos e também complexos de interação. Estes processos, em qualquer momento, “envolve trabalho vivo reificado, envolve tradição [...], envolve luta e estratégia e envolve também ação ‘crítica’ e emancipatória e comunicação no sentido estrito que a expressão adquire em Habermas” (REIS, 2000, p. 75).

Encontramos, assim, elementos substantivos e metodológicos. Num primeiro momento, a observação de que há a possibilidade de pensarmos em cadeias de fins e meios. Neste sentido, a adesão a uma noção de racionalidade na qual se destaca a característica instrumental, de forma alguma limita o alcance da discussão em relação ao processo de transformação social, pois a vigência de um ideal de racionalidade “em termos de fins e meios não é suficiente para fundar a denúncia de uma sociedade tecnocrática ou de ideologia tecnocrática, pois tal ideal não impede por si mesmo e em princípio a discussão dos fins da organização da atividade instrumental” (REIS, 2000, p. 76).

Num segundo momento temos o problema da definição e autodefinição do sujeito e a apreensão desta definição pelo estudioso. Tendo presente que na ação instrumental o sujeito age sobre a natureza e na ação comunicativa interage com os outros, pode ocorrer que determinados sujeitos podem se apresentar como natureza aos olhos de determinado agente, dependendo dos objetivos por ele visados, apresentando-se, assim, por excelência a ação estratégica:

O que tem de absolutamente crucial esse problema, e que se perde ou se dilui na contraposição simples no trabalho e interação e na assimilação da ação estratégica ao contexto do trabalho, reside no fato de que parte decisiva do drama sociopolítico se desenrola precisamente, em qualquer situação dada, em torno da mescla ou do balanço que se obtém de ingredientes de identificação e comunicação, de interação estratégica em sentido estrito e de violência e 'objetivação' (REIS, 2000, p. 77).

Questões como: com quem o sujeito vai se identificar? Com quem agirá instrumentalmente? Como se constituirão sujeitos coletivos de natureza variada? Apresentam o problema ao sujeito de uma participação consciente, problema este da ordem de decisão estratégica:

Ele se traduziria em termos de como – em decorrência de um esforço por situar-se seletiva e criticamente (autorreflexivamente) diante de condicionamentos biográficos ou históricos que lhe foram impostos e que concernem para definir-lhe a identidade e um correspondente ideal de autonomia – estabelecer fins para sua ação na situação que lhe toca viver, na multiplicidade de aspectos desta, com a consequente definição de seus parceiros e adversários, isto é, daqueles *em conjunto com os quais* procurará exercer poder (agir eficazmente) sobre o ambiente, incluindo a natureza, e daqueles *sobre os quais* procurará exercer poder, integrando-os de alguma forma à 'natureza' (REIS, 2000, p. 78).

E, num terceiro momento, esta teoria tem o mérito de permitir a síntese de perspectivas distintas e antagônicas em relação ao fenômeno político, pois, não se examina toda a questão desta “dialética entre a constituição dos sujeitos coletivos e a ‘opção’ entre a comunicação ou a ação instrumental (estratégica) perante outros sujeitos efetivos ou potenciais” (REIS, 2000, p. 83). Neste sentido, a caracterização oscila entre elementos da comunicação e do domínio. Em *Teoria e práxis* temos uma análise dos problemas vinculados a aplicação objetivante de teorias reflexivas, problemas relacionados a verificação da verdade de uma teoria destinada à emancipação, a nível da discussão científica e a nível dos processos de emancipação que tem êxito e que levam ao reconhecimento pelos sujeitos interessados das interpretações que podem ser derivadas em teoria. No entanto, segundo Reis, Habermas faz a reserva em relação a aplicação das teorias reflexivas no sentido que só poderiam ser utilizadas em contextos de emancipação e não em condições de ação estratégica, portanto, uma reserva em relação ao uso das teorias reflexivas nos contextos da luta política (REIS, 2000).

Para Reis, encontramos-nos diante de situações embaraçosas, pois a emancipação, a luta política, a manutenção da comunicação como a sua ruptura,

são situações estratégicas dependentes da eficácia, da comunicação eficiente entre sujeitos coletivos. No entanto, neste contexto, quando considera necessário explicar a inaptidão momentânea do adversário ao diálogo, reconhecendo a necessidade da aplicação objetiva da teoria:

Mas pretender a aplicação objetivante de uma teoria reflexiva não é expô-la à contaminação 'cientificista', 'tingi-la de positivismo', privá-la de algo essencial à concepção que tem o próprio Habermas das ciências críticas caracterizadas pela autorreflexão? Na confusão, a admissão da necessidade de aplicação objetivante de uma teoria reflexiva se transforma, três fases adiante, na renúncia quanto a qualquer pretensão de relevância da teoria reflexiva em condições que envolvem ação estratégica (REIS, 2000, p. 85).

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

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

A referência a um estado antecipado, análogo ao que Habermas afirma, parece fundamental para a compreensão de problemas relacionados a mudança sociopolítica e para conservar o que existe de válido na proposta de uma ciência política e social crítica. E também que este estado com base no qual se deve antecipar, com base numa teoria adequada da política, de forma alguma é o fim da política (REIS, 2000).

Em *Teoria e práxis* Habermas situa sua proposta metodológica a partir de quatro estados diante das atitudes concorrentes. Neste sentido, opõem: primeiro, ao objetivismo das ciências do comportamento; segundo, ao idealismo que caracteriza a hermenêutica das ciências sociais; terceiro, ao universalismo de uma teoria global dos sistemas e, quarto, a herança dogmática da filosofia da história.

Num primeiro plano, estes pontos são reduzidos na questão do sujeito em dois sentidos, primeiro, o de decidir se os agentes do processo sociopolítico devem ou não ser tomados como sujeitos e, segundo, o de estabelecer quais são os sujeitos coletivos reais, e este é um problema de importância decisiva. Num segundo plano, temos a questão de se o sujeito pode encaminhar adequadamente a solução quando destaca-se os elementos estratégicos deste processo sociopolítico, na sua concatenação com os elementos instrumentais e comunicacionais (REIS, 2000).

No entanto, temos uma redução da ação estratégica e uma contraposição à racionalidade desta por uma concepção distinta de racionalidade a qual refere-se a comunicação pura, nesta o verdadeiro racional corresponderia ao consensual. Trata-se de um consenso resultante de um irreduzível compromisso com a autonomia de cada participante no processo de comunicação e o falso consenso figura no centro das preocupações enquanto expressão de domínio (REIS, 2000).

O problema do sentido e do caráter intencional que está presente na ação desdobra-se na questão do caráter dos sujeitos sociopolíticos enquanto sujeitos em oposição ao objetivismo. Nesta perspectiva, o problema da intencionalidade, de um lado, permite apreciar a conexão existente entre o estratégico e o comunicacional e, de outro lado, conecta-se ao problema da racionalidade e de sua função em perspectivas interessadas (REIS, 2000).

Na vinculação entre intencionalidade e racionalidade aponta-se para matizes variados que são o resultado da consideração da ação em sua forma abstrata, de um relacionamento entre meios e fins que definem a racionalidade em geral e em sua forma concreta, do contexto em que se desenvolvem e com base no conhecimento dos agentes desta situação se pode falar em graus de racionalidade. As proposições habermasianas “redundam precisamente em ressaltar, relativamente à ação estratégica, como que uma ‘intencionalidade abstrata’ que pode ser contraposta a conceitos concretos de que a intencionalidade se revista” (REIS, 2000, p. 130).

Para Reis, trata-se de ressaltar o aspecto comunicacional da ação estratégica propondo uma síntese de contextos comunicacional e instrumental, e esta síntese corresponde à esfera política:

Assim, estratégia, interesse e poder constituem conjuntamente, e em conjugação com outras categorias com as quais se articulam por relações de implicação, certo aspecto *abstrato* de qualquer processo concreto de interação num contexto sociológico dado. E, desde que se tenha em conta que *interesse* pode corresponder tanto a agentes individuais quanto a coletivos (focos ou sistemas de solidariedade); que, consequentemente, o problema do poder se põe não apenas em termos de distribuição e exercício do poder *entre* agente, mas também considerando-se os agentes coletivos, *internamente* a tais agentes, em termos da *produção* de poder para exercício externo quanto da articulação desse aspecto com a própria *distribuição interna* de poder; que isso envolve, por sua vez, uma questão de *estratégia* em diversos níveis; pode-se então dizer que se tem aí o que é específico e distinto da política, ou, se se quiser, o *conteúdo* da política em geral, que se distingue paradoxalmente, no sentido que acabamos de fixar com a ajuda de Habermas, por *não* ter conteúdo, na medida em que quaisquer questões substantivas, ou *fins* de qualquer natureza, podem dar origem à interação estratégica (REIS, 2000, p. 134).

Não temos como escapar, segundo Reis, da constatação de que tanto a racionalização quanto a emancipação necessitam da “criação de instituições políticas adequadas – vale dizer, capazes de enquadrar o jogo estratégico em condições compatíveis a um tempo com a autonomia individual e com a coesão esclarecida” (REIS, 2000, p. 138).

### 3.2 Interesse e emancipação

Através do conceito de interesses do conhecimento Habermas busca resolver o problema da relação entre a dimensão prática e a dimensão técnica. Este conceito permite elaborar uma teoria da evolução social, fundamentando uma teoria do conhecimento e em *Conhecimento e interesse* define nos seguintes termos os interesses do conhecimento:

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

Nesta definição o conhecimento é compreendido a partir de uma reflexão sobre o processo histórico e sobre o ser humano. Que o ser humano se especifica, frente a natureza externa, pelo fato de transformar as condições materiais que

determinam suas relações com a natureza e pelas normas que regulam as relações dos indivíduos entre si.

O conceito de interesses do conhecimento expressa a relação entre a teoria do conhecimento e a teoria da sociedade, mostra a necessidade que a primeira tem da segunda, pois estes fundamentam-se a partir da teoria social que concebe a história como um processo de autoconstituição humana. E a teoria da sociedade necessita da teoria do conhecimento visto que o desenvolvimento histórico da sociedade somente pode ser compreendido a partir dos processos de transformação das dimensões técnica e prática, que são possibilitadas pelo conhecimento humano.

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

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

Penso aqui na experiência da força emancipatória da reflexão, que experimenta em si o sujeito na medida em que ela própria se torna, a si mesma, transparente na história da sua gênese. A experiência da reflexão articula-se, em termos de conteúdo, no conceito de processo formativo; metodicamente ela leva a um ponto de vista a partir do qual a identidade da razão com a vontade resulta como que espontaneamente. Na autorreflexão um conhecimento entendido como o fim em si mesmo chega a coincidir, por força do próprio conhecimento, com o interesse emancipatório; pois, o ato-de-executar da reflexão sabe-se simultaneamente, como movimento emancipatório. Razão encontra-se, ao mesmo tempo, submetida ao interesse por ela mesma. Podemos dizer que ela persegue um interesse emancipatório e que este tem por objetivo a realização da reflexão (HABERMAS, 1987, p. 219).

Habermas recorre ao conceito de interesse da razão em Kant e em Fichte para explicitar a conexão entre conhecimento e interesse, é uma descoberta metodológica, que uma sondagem histórica junto à filosofia da reflexão é incapaz de reabilitar a autorreflexão. Neste sentido, a psicanálise pode mostrar o fato desta

“dimensão irromper no seio do próprio positivismo: Freud elaborou uma moldura interpretativa para processos de formação, perturbados e obliterados, os quais podem, através da reflexão de orientação terapêutica, ser conduzidos para vias normais” (HABERMAS, 2014a, p. 211). Todavia, Freud não concebeu sua teoria como uma autorreflexão universal em termos sistemáticos.

Através da psicanálise Habermas chega ao interesse emancipatório, nesta ciência terapia e teoria, autoconhecimento e autoliberação convergem. Nela não ocorre uma separação entre conhecimento e aplicação, o interesse emancipatório é inseparável do conhecimento. Em *Conhecimento e interesse*<sup>58</sup> a psicanálise é apresentada como modelo da ciência emancipadora na qual a filosofia poderia se inspirar. No entanto, no desenvolvimento do pensamento de Habermas, a partir de 1970, o modelo psicanalítico deixará de ser adequado para desenvolver a teoria da emancipação, será estabelecido os fundamentos de uma teoria da comunicação, concebida como aliança entre uma teoria da sociedade e uma teoria da linguagem (DUPEYRIX, 2012).

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

Para Luchi, Habermas amplia a perspectiva inaugurada por Horkheimer na obra *Teoria tradicional e teoria crítica*. Destarte, o desmascaramento do objetivismo se dá através do exame crítico da vinculação originária entre conhecimento e

---

<sup>58</sup> HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara. 1987.

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

interesse nos diversos âmbitos da pesquisa científica. Os interesses aos quais o conhecimento garante a existência do gênero humano permitindo-lhe dispor tecnicamente da natureza de acordo com suas necessidades materiais, compreender-se socialmente na linguagem cotidiana a partir da tradição e liberar-se de constrictões internalizadas. O saber humano, portanto, origina-se num sistema social que ao mesmo tempo em que se adapta à natureza rompe com ela na cultura, assumindo-a a partir de orientações propriamente humanas. O paradigma da vida humana é estipulado socialmente, a pesquisa é guiada por orientações fundamentais, os interesses, que estimulam a razão e coincidem com ela. Nos âmbitos da disponibilidade técnica, do entendimento e da emancipação os interesses orientam o conhecimento, seja na sua forma, seja no seu conteúdo. Categorias lógicas, distinções de tipos de juízos, organizações de campos de saber são articulações intersubjetivas estruturadas, socialmente exercitadas e sempre passíveis de revisão (LUCHI, 1999).

Em *Conhecimento e interesse* adota-se uma perspectiva radicalmente kantiana. O método transcendental serve como instrumento para pensar o movimento do pensamento que vai de Kant a Freud. Kant, Hegel, Marx, Comte, Mach, Pierce, Dilthey são tratados ao mesmo tempo como problema e como solução. E a teoria dos interesses do conhecimento representa a versão materialista do sujeito transcendental kantiano, no entanto, seu alcance tem uma envergadura maior. Este constitui todo um aparato conceitual para pensar o mundo técnico-científico, o mundo histórico-social e nossa própria identidade como indivíduos e como espécie sem cair na candidez positivista, na especulação da identidade ou em modulações irracionalistas (MOLINA, 2012).

Conhecimento e interesse são atribuídos ao sujeito social, não são impessoais ou indeterminados. As realizações no campo do conhecimento agem sobre o sujeito social formando-o historicamente. Trata-se, o conhecimento, de uma realização sintética de um sujeito social:

Tal síntese se dá de modo quase-transcendental, mas não a partir de um conjunto de categorias atemporais. O quadro metodológico de cada tipo de ciência, orientado por interesses, perfaz as condições de possibilidade *a priori* da apropriação da natureza externa, como da natureza interna, da tradição e do exercício crítico. No processo se transforma tanto o objeto como o sujeito. Como não há saber absoluto, a teoria da sociedade requer

uma teoria do conhecimento que deve retomar o próprio processo de formação (LUCHI, 1999, p. 92).

O processo orientado pelo interesse técnico é aquele que relaciona-se com a natureza externa organizado pelo trabalho social, via tecnologia. O interesse prático organiza o processo de diálogo com a tradição através da interpretação, via o saber das ciências histórico-hermenêuticas. O interesse emancipatório dirige o processo de dissolução dos enrijecimentos sociais através da reflexão crítica, via as ciências sociais críticas. As ciências empírico-analíticas acessam os fatos pela observação, o que possibilita o exame de hipótese e leis. As ciências do espírito acessam os fatos históricos pela compreensão de sentido, mediada pela hermenêutica da interpretação de textos. Nas ciências críticas o horizonte é o da autorreflexão onde são temas as teorizações e as conexões vitais e a superação das repressões deformantes em tais conexões. A tarefa desta última se efetua pela reconstrução histórica destas repressões removidas, no entanto deformantes, da comunicação linguística (LUCHI, 1999).

Tratam-se de três categorias de saber as quais correspondem três funções do ser social – trabalho, linguagem e poder. Estas funções são âmbitos de articulação da autoconservação do gênero humano, as quais exigem três linhas de processos de pesquisa, “cujos resultados cognitivos podem ser caracterizados respectivamente como informações, interpretações e análises. As conexões adquirem crescente importância na sociedade atual, desenvolvendo exitosamente a pesquisa e traduzindo seus resultados em técnicas” (LUCHI, 1999, p. 93).

O positivismo desenvolveu uma metodologia das ciências e foi levado a um processo de autorreflexão, muito embora tenha negado a questão da autoconstituição. Habermas procura reconstruir a história do positivismo e do historicismo e também partir da emancipação para detectar os sinais da autorreflexão e levá-los adiante em direção a uma teoria da sociedade. Partindo do fato de que, “a questão lógico-transcendental das condições do conhecimento possível desaparece no positivismo e com isso também a pergunta pelo sentido do conhecimento é considerada sem sentido” (LUCHI, 1999, p. 93).

Na obra *Teoria e práxis* temos que, na tradição filosófica, teoria e *práxis* e sua relação sempre se referiu ao bom, ao justo, à vida e ao convívio. No século

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

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

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

esclarecimento, entra em cena a instrução da disposição sobre processos objetivos ou objetivantes” (HABERMAS, 2013, p. 469).

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

Em seu lugar, surge a tentativa de ampliar tecnicamente, isto é, de uma forma que não é prática e nem histórica, a disposição sobre a história como uma espécie de administração perfeccionista da sociedade. A teoria, que ainda se relacionava com a práxis em um sentido genuíno, concebe a sociedade como um contexto de ação constituído por homens capazes de linguagem, que efetivam o intercâmbio social no contexto de uma comunicação consciente e que têm de se formar como um sujeito total capaz de ação – caso contrário, os destinos de uma sociedade cada vez mais rigidamente racionalizada em seus aspectos particulares escapam em seu todo do cultivo racional, do qual tal sociedade carece ainda mais. Contrariamente, uma teoria que troca a ação pela disposição não é mais capaz de alcançar tal perspectiva (HABERMAS, 2013, p. 470).

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

Em relação à razão, Habermas afirma que o caminho dela desde o século XVIII é “inquestionavelmente equiparada com o talento para a maioria e com a sensibilidade ante o mal deste mundo. Ela sempre se decide pelo interesse na justiça, no bem-estar e na paz; uma razão decidida luta contra o dogmatismo” (HABERMAS, 2013, p. 474).

Destarte, a decibilidade pretende valer, enquanto fundamento, para todos os esforços racionais. Todavia, “tão logo a natureza é objetivada pelas ciências experimentais, abdica-se da esperança de obter do conhecimento das leis causais ao mesmo tempo, a compreensão das leis normativas” (HABERMAS, 2013, p. 474). Trata-se do esclarecimento positivista que reduz a razão a uma potência do conhecimento perdendo sua decibilidade e a crítica, separando-se da decisão como um momento estranho a si, a partir da compreensão de equívocos no conceito de

natureza que possibilitou também colocar fim à convergência entre sofrimento e erro, verdade e felicidade.

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

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

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

Os sujeitos trabalhadores, em contraposição a uma natureza bem estruturada, esforçam-se por criar sobre sua própria base uma forma de intercâmbio social que ao final se emancipe das restrições naturais e da dominação – conquistando, com isso, a maioria política (HABERMAS, 2013, p. 478).

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

A espontaneidade da esperança, o ato de tomada de posição e a experiência da relevância ou da indiferença ante tudo, a sensibilidade diante do sofrimento e da opressão, o afeto pela maioria, a vontade de emancipação e a felicidade de encontrar a identidade – tudo isso se

desligou de um interesse vinculante da razão. Uma razão desinfetada é purificada dos momentos de uma vontade esclarecida; precisamente fora de si, ela se aliena de sua própria vida. E a vida destituída de espírito leva espiritualmente uma existência de arbitrariedade – sob o nome de “decisão” (HABERMAS, 2013, p. 480).

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

A ciência deve ser estabelecida em sua função afirmativa do conhecimento, ela é reconhecida como um valor, “nesse caso, serve a separação crítico-ideológica entre conhecimento e decisão, e uma tal separação conduzida dessa forma teria suprimido o dogmatismo” (HABERMAS, 2013, p. 487). Nesta, sua função crítica do conhecimento a ciência é contestação do dogmatismo num nível positivista, “possível apenas na forma de uma ciência que reflete e quer a si mesma como um fim, isto é, novamente na forma de uma razão decidida cuja possibilidade *fundamentada* é combatida precisamente pela crítica da ideologia” (HABERMAS, 2013, p. 487). Se a ciência renuncia a fundamentação o conflito entre razão e dogmatismo permanece dogmático, indissolúvel. Neste dilema, “esconde-se o fato de que a crítica da ideologia tem de pressupor tacitamente aquilo que ela combate como sendo dogmático, a saber, a convergência de razão e decisão – na verdade, um conceito abrangente de racionalidade” (HABERMAS, 2013, p. 487).

Este conceito de racionalidade substancial é aprendido de modo diverso, pode ser tanto de uma reflexão convencida com base nos valores das técnicas científicas ou no sentido de uma emancipação científica direcionada para a maioria, quanto de uma crítica da ideologia motivada pelo interesse no desenvolvimento do saber técnico das ciências experimentais ou motivada pelo interesse no esclarecimento. Neste sentido, “o positivismo é incapaz tanto de

entender a distinção entre esses dois conceitos de racionalidade quanto em geral de tomar consciência de que ele mesmo aceita implicitamente o que combate abertamente – a razão decidida” (HABERMAS, 2013, p. 488). E esta distinção depende da relação entre teoria e *práxis* na sociedade cientificizada.

A crítica positivista da ideologia é uma forma de razão decidida, que defende uma forma de racionalização na ampliação do saber técnico e assim assume o valor das teorias das ciências experimentais. Pelos critérios positivistas, a racionalidade do comportamento é um valor aceito ou recusado pela decisão e a racionalidade é meio para realização de valores, assim, não se encontra no mesmo nível dos valores restantes:

A preparação crítico-ideológica do comportamento racional recomenda a racionalidade enquanto um meio superior, senão exclusivo, de realização de valores porque garante a “eficiência” ou a “economia” do processo. Ambas as expressões revelam o interesse do conhecimento das ciências experimentais na qualidade de um interesse técnico. Elas denunciam que a racionalização está atrelada de antemão às fronteiras do sistema de trabalho social, e que diz respeito à disponibilidade tornada possível pelos processos objetivos e objetivantes. Com isso, o poder de disposição técnica se comporta de modo indiferente diante de possíveis sistemas de valores em cujo serviço pode ser exercido. Eficiência e economia de procedimento, as determinações dessa racionalidade, não podem ser concebidas novamente como valor, e justamente só podem ser justificadas enquanto valores no marco da autocompreensão positivista (HABERMAS, 2013, p. 489).

Este conceito de racionalidade imposto pela decisão vai implicar “ao final, sobretudo, uma organização total da sociedade em que uma tecnologia independente no domínio usurpado da *práxis* também dita o sistema de valor em nome da neutralidade axiológica, sistema que é seu próprio” (HABERMAS, 2013, p. 490).

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

A racionalidade substancial desviada pela ingênua tomada de partido por uma racionalidade formal revela no conceito antecipado de uma auto-organização ciberneticamente regulada da sociedade uma discreta filosofia da história. Mas uma tal administração racional do mundo não é simplesmente idêntica à solução de questões práticas postas historicamente. Não há qualquer razão para supormos uma continuidade da racionalidade entre a capacidade de disposição técnica sobre processos objetivados e um domínio prático de processos históricos. A irracionalidade da história está fundada no fato de que nós a “fazemos” sem que, até este momento, possamos fazê-la com consciência. Uma

racionalização da história não pode, por isso, ser promovida apenas por um poder de controle ampliado de homens que trabalham, mas apenas graças a um alto nível de reflexão, em virtude da consciência dos homens ativos que avançam em direção à emancipação (HABERMAS, 2013, p. 498).

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

O conceito de racionalidade fundamenta-se no interesse da razão pela emancipação. A racionalidade não se limita ao universo do trabalho social, ela abrange o universo normativo. Neste sentido, “apenas uma razão que sabe que toda a discussão racional é inerente um interesse irrefreável que trabalha pelo progresso da reflexão em direção à maioria, obterá, a partir da consciência de sua própria implicação materialista, a força transcendente” (HABERMAS, 2013, p. 505). A racionalidade reflete sobre a dominação positivista do interesse técnico do conhecimento, que se esquia do conhecimento crítico, no conceito de uma sociedade industrial, “apenas ela pode recusar que uma racionalidade da linguagem já obtida dialeticamente seja sacrificada nos padrões profundamente irracionais de uma racionalidade do trabalho limitada em termos tecnológicos” (HABERMAS, 2013, p. 505).

A racionalidade caracterizada por Habermas possui outras tarefas em relação ao interesse na emancipação:

Apenas ela poderá incidir seriamente no nexco coercitivo da história, que por muito tempo permanece um nexco dialético enquanto não estiver livre para o diálogo de homens esclarecidos [*mündig*]. Hoje, a convergência entre razão e decisão, sobre a qual a grande filosofia pensava como sendo

imediatamente, tem que ser recuperada e afirmada refletidamente a partir do estágio das ciências positivas, e isso significa: mediante a separação realizada de maneira necessária e justificada no âmbito da racionalidade tecnológica, mediante a ruptura de razão e decisão. A ciência na qualidade de força produtiva, na medida em que aflui na ciência como força de emancipação, atua de modo tão saudável quanto, contrariamente, semeia a desgraça na medida em que quer submeter a seu controle *exclusivo* o âmbito da práxis disponível tecnicamente (HABERMAS, 2013, p. 505–506).

Esforça-se para compreender e fundamentar os interesses do conhecimento, pois os considera indispensáveis tanto para a conservação quanto para o desenvolvimento da forma cultural da vida humana. Trabalho e interação, são entendidos como interesses por serem as condições fundamentais para o gênero humano. A categoria de interesses do conhecimento é justificada a partir do interesse emancipatório:

A autorreflexão em Fichte e sua processualização em Hegel oferecem um modelo para pensar uma metodologia como teoria do conhecimento, isto é, como concretização, nos âmbitos do agir instrumental e comunicativo, daquela emancipação que ocorre no agir que se volta sobre sua própria atividade, tornando transparente ao próprio processo de formulação. Tal reflexão contém uma latente força emancipativa. Kant já havia feito a distinção entre interesse empírico e puro. O primeiro supõe uma necessidade e a faculdade do desejo é exercida pela inclinação sensível pelo objeto. O segundo gera uma necessidade e a faculdade desiderativa é movida por princípios da razão. Neste contexto Kant coloca em pauta uma causalidade da razão sobre a sensibilidade, uma certa satisfação que se encontra seguindo os ditames da razão, ou, em outros termos, a questão do influxo prático da razão. O “interesse da razão”, descoberto no âmbito prático, é estendido por Kant a todas as faculdades da alma. [...] O interesse de nossa razão converge nas três perguntas: o que posso saber? Que devo fazer? Que posso esperar? [...] Para Fichte a autoposição do Eu é ao mesmo tempo ação livre e criativa e conhecimento dessa ação. Ele realiza a unidade da filosofia identificando razão teórica e razão prática, sob a premissa da segunda. Tal autoposição já é ela mesma interessada em sua própria emancipação. [...] Pelo contrário para Fichte todo conhecimento é interessado, o interesse não se acrescenta de fora a um conhecimento já estabelecido mas é originariamente constitutivo para o conhecimento (LUCHI, 1999, p. 121–122).

Hegel percorre o processo de emancipação da consciência e, para Habermas, neste processo também se identificam conhecimento e interesse. No entanto, este processo não é incondicionado movimento do absoluto, é condicionado pelas “condições materiais, no trabalho, seja pelos processos de interação comunicativa com os contemporâneos e com a tradição. Ambos os

aspectos, trabalho e interação, são guiados por um interesse originário de emancipação, que implica também um aspecto cognitivo” (LUCHI, 1999, p. 122).

Segundo Luchi, a teoria dos interesses do conhecimento em Habermas é fundada da seguinte maneira:

Razão e interesse por razão coincidem na autorreflexão, isto é, no agir emancipatório. Porém, esse agir emancipatório historicamente desdobrado se concretiza limitadamente como agir instrumental e interação comunicativa. Logo, a conexão do conhecimento e interesse está também presente nessas outras formas de ação. E os interesses guiam o conhecimento que somente possibilita a estabilidade de tais formas de agir. O interesse emancipatório da razão se concretiza, portanto, limitadamente em interesse prático e interesse técnico do conhecimento. Esses, por sua vez, somente a partir dessa conexão com o interesse emancipatório, podem ser entendidos como guias do conhecimento sem que se caia no psicologismo ou objetivismo. [...] A intersecção de conhecimento e interesse se dá maximamente na ação emancipatória, onde a autorreflexão é ao mesmo tempo uma mudança de forma de vida (LUCHI, 1999, p. 123).

Neste sentido, a razão compreende-se como interessada somente na realização da autorreflexão, na tomada de consciência, com suas implicações emancipadoras, da constituição dos objetos de conhecimento pelo sujeito, consciência esta que dissolve gradualmente o objetivismo. O percurso dos níveis deste processo de autorreflexão evidencia uma teoria da sociedade na qual a ficção de um sujeito social se mostrará inadequada (LUCHI, 1999).

Em *Conhecimento e interesse* a razão prática libera o modelo para a razão teórica, pois, “o interesse prático faz parte da razão enquanto tal: no interesse pela autonomia do Eu, a razão se impõe na mesma medida em que o ato da razão produz, como tal, aquilo que chamamos liberdade” (HABERMAS, 1987, p. 228). Desta maneira, “a autorreflexão é percepção sensível e emancipação, compreensão imperativa e libertação da dependência dogmática numa mesma experiência” (HABERMAS, 1987, p. 228).

Em relação ao ato de identificar razão teórica com sua prática, estabelecido por Fichte, se esclarece neste interesse, “como um ato de liberdade, ele precede o da autorreflexão, bem assim como ele se afirmar na dinâmica emancipatória, peculiar a autorreflexão. Tal unidade de razão e emprego interessado da mesma colide com o conceito contemplativo de conhecimento” (HABERMAS, 1987, p. 229). Sobre a teoria de Fichte e sua relação com o conceito de interesse, prossegue:

É apenas no conceito fichteano da autorreflexão interessada que o interesse, incorporado à razão, perde seu caráter de mero apêndice e se torna constitutivo para o ato-de-conhecer quanto para o ato-de-agir. O conceito de autorreflexão, desenvolvido por Fichte como atividade que retroage sobre si mesmo, possui uma significação sistemática para a categoria de interesse que orienta o conhecimento. Também a esse nível o interesse antecede o conhecimento, bem assim (aliás) como ele se efetua exclusivamente por meio deste conhecimento (HABERMAS, 1987, p. 230).

A vida de um sujeito que se constitui enquanto espécie não pode ser concebida como movimento absoluto da reflexão, ela depende das condições que a natureza objetiva e subjetiva dispõem, desta forma:

Na medida em que o interesse da razão pela emancipação, o qual é investido no processo formativo da espécie e transpassa o movimento da reflexão, volta-se para a efetivação daquelas condições peculiares à interação mediatizada por símbolos e próprios ao agir instrumental, ela assume a forma restrita do interesse inerente do conhecimento prático e técnico. De certa forma torna-se, inclusive necessário reinterpretar materialisticamente o interesse da razão, tal como o idealismo introduzira: o interesse emancipatório depende, por seu lado, dos interesses que orientam ações intersubjetivas possíveis e controlam uma possível disponibilidade técnica (HABERMAS, 1987, p. 231).

Desta forma, se esclarece a interdependência entre o conhecimento e o interesse pelo exame das categorias de ações que coincidem na atividade de reflexão, justamente, as ações emancipativas, pois, um ato de autorreflexão que tem a possibilidade de alterar a vida é essencialmente um movimento da emancipação (HABERMAS, 1987, p. 232).

Para Rohden, na obra *Interesse da razão e liberdade*<sup>59</sup>, temos a seguinte relação entre razão e interesses práticos e teóricos no pensamento kantiano:

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

---

<sup>59</sup> ROHDEN, Valério. **Interesse da razão e liberdade**. São Paulo: Ática. 1981.

sistema da razão, na medida em que a própria existência da razão depende da realidade objetiva da liberdade (ROHDEN, 1981, p. 52).

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

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

Habermas sentir-se-á no direito de omitir não só a crítica de Kant à teoria do sentimento moral, mas também o aspecto de que em Kant a liberdade constitui o fundamento da razão e do seu interesse, preferindo Habermas dizer apenas que um interesse da razão serve de base a ela como um fato de ordem superior. Com isso abandona a tarefa de reconduzir o interesse a um *princípio* que o explique. Para Habermas (e não só para ele) um interesse teórico do conhecimento somente se justificaria se pudesse servir a um interesse prático. Infelizmente, em Kant, segundo o mesmo Autor, o interesse prático assume apenas *aparentemente* o papel de um interesse orientador do conhecimento, uma vez que esse filósofo não dirimiu internamente a ambiguidade do uso interessado da razão explicativa (ROHDEN, 1981, p. 53–54).

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

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

Robert P. Badillo, na obra *The emancipative theory of Jürgen Habermas and metaphysics*<sup>60</sup>, procura desenvolver os temas metafísicos latentes que permeiam o modelo emancipatório comunicativo habermasiano. Num primeiro momento desenvolve os componentes desta filosofia da emancipação, defendendo a dignidade da pessoa humana enquanto orientada para a realização plena de sua natureza constitutiva a partir do interesse emancipatório, com autonomia e responsabilidade. O interesse emancipatório origina-se colocando em movimento a preocupação de articular, promover e apropriar-se de uma forma de existência de acordo com a justiça. Para Badillo é possível aproximar o modelo comunicativo habermasiano ao modelo da metafísica mediado pela apropriação filosófica da visão cristã (BADILLO, 1991).

Para tanto, busca apresentar a intenção que anima o elogio de Habermas a uma interpretação materialista da sociedade, detectando certos paralelismos que relacionam o movimento kantiano para uma visão de mundo teleológica. O que indica a possibilidade de uma argumentação a favor da visão cristã de mundo enquanto uma cosmovisão que alimenta a reflexão filosófica com recursos críticos e fornecendo um contexto não materialista para o modelo comunicativo habermasiano. Também apresenta uma metodologia para elevar as noções propostas ao *status* metafísico de modo que estas se tornem adequadas para serem utilizadas no contexto do discurso metafísico. Estas metodologias são aplicadas as noções habermasianas de interesse emancipatório e de comunicação em função da situação ideal de fala. E indica no sentido em que estas categorias da proposta emancipatória abrangem as propriedades tradicionais transcendentais do ser na metafísica (BADILLO, 1991).

A importância fundamental dos interesses do conhecimento em Habermas consiste em fornecer uma base para desalojar a dimensão dos objetos materiais, dos objetos comunicativos e indicar a natureza da relação que deve existir entre o sujeito humano em função de seu potencial emancipativo e a dimensão dos objetos materiais e da vida social no mundo. Para Badillo, o interesse emancipatório

---

<sup>60</sup> BADILLO, Robert P. **The emancipative theory of Jürgen Habermas and metaphysics** Cultural heritage and contemporary change. Whashington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1991.

esclarece uma orientação de teleonomia<sup>61</sup> do ser intelectual consistindo em um movimento consciente distante de todas as formas patológicas individual e social que inibem sua realização, e na dinâmica de uma forma de vida em função da justiça (BADILLO, 1991).

A precedência do interesse emancipatório em relação aos interesses técnico e prático é apresentada em função da preocupação com a vida viva mais plenamente. No caso do técnico, o interesse emancipatório surge como uma preocupação com a obtenção de tal domínio dentro dos parâmetros de uma compreensão crítica da dependência entre o ambiente material e a comunidade humana. Em relação ao prático, o interesse emancipatório surge de uma preocupação com o fato de que as estruturas linguísticas expressam relações de dependência ideológicas (BADILLO, 1991).

Por outro lado, segundo Badillo, a noção de ser como emancipador é enriquecida quando considerada a partir do modelo metafísico que tem na própria existência do ser limitado enquanto expressão da bondade do Ser Ilimitado. Enquanto o interesse emancipatório especifica o caráter tendencial da propriedade da bondade, como ela se refere ao ser intelectual, a metafísica existencial esclareceria o próprio fim para o qual o impulso emancipatório é direcionado, participação do ser intelectual na vida divina. Neste sentido, a inclusão do Ser Transcendental transformaria profundamente a significação da contribuição habermasiana (BADILLO, 1991).

Uma questão que se relaciona com a questão da bondade enquanto uma propriedade transcendental do ser é a realidade do mal. Neste sentido, no modelo metafísico de Tomás de Aquino, a presença do mal pode ser entendida como correspondente ao modelo comunicativo de Habermas, à presença de desequilíbrios hipostasiados (BADILLO, 1991).

Em relação a consideração da propriedade absoluta da verdade e a propriedade relativa da comunicação em Habermas consiste em que a primeira articula a propriedade metafísica universal pela qual todos os seres são verdadeiros

---

<sup>61</sup> A teleonomia é a qualidade da matéria viva no que se refere a ela materializar um projeto, uma finalidade.

e a segunda em relação à verdade em função da situação ideal de fala (BADILLO, 1991).

Para Badillo, a importância do paradigma dialógico de Habermas consiste no fato de que ele pode ser interpretado como fornecendo a noção de Ser Transcendental com a dimensão comunicativa necessária. O significado da contribuição de Habermas para a reflexão metafísica consiste em que seu modelo de discurso ideal aponta para um terreno transcendental realmente existente, segundo Badillo, que realiza os parâmetros críticos do discurso ideal. Para este autor, o modelo de comunicação ideal de Habermas exige um fundamento transcendente que é existencial, pessoal, dialógico, comunitário e binário enquanto constituindo por dois sujeitos comunicantes em realização perfeita das condições da situação ideal de fala (BADILLO, 1991).

A relevância filosófica deste modelo, segundo Badillo, encontra-se na representação para a metafísica clássica de uma nova ótica a partir da qual é possível ver o Ser Transcendental não em termos de Causa Incasauda e mais próximo de predicados como pessoal, dialógico, comunicativo, emancipatório. Dentro do paradigma do discurso na ótica da emancipação metafísica, o fundamento último da busca humana pela liberdade, verdade e justiça (BADILLO, 1991).

### 3.3 Reflexão

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

O interesse pela maioridade [Mündigkeit] não é meramente vislumbrado, mas pode ser admitido *a priori*. Aquilo que nos distingue da natureza é uma coisa que podemos conhecer segundo sua natureza: *a linguagem*. Com a estrutura da linguagem é posta *para nós* a maioridade. Com a primeira proposição é expressa de modo inequívoco a intenção de um consenso universal e isento de coerções. A maioridade é a única ideia

com a qual nos empoderamos no sentido da tradição filosófica. [...] Razão significa ao mesmo tempo vontade de razão. Na autorreflexão, um conhecimento que se quer pelo próprio conhecimento corresponde ao interesse na maioridade. O interesse emancipatório do conhecimento se dirige à realização da reflexão como tal. Por isso, minha quarta tese se enuncia assim: *na força da autorreflexão, o conhecimento e o interesse são um* (HABERMAS, 2014b, p. 195).

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

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

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

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

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

A crítica a Freud diz respeito ao fato dele tentar reconduzir a psicanálise ao quadro de uma ciência experimental. Trata-se de uma ambiguidade que vai permanecer em sua obra. Habermas, por sua vez, vai esboçar uma metapsicologia com a pretensão de esclarecimento das condições de possibilidade de conhecimento analítico revelando uma conexão específica entre deformação da linguagem e patologia comportamental. Para o autor, a estrutura da linguagem determina a linguagem e a prática ao mesmo tempo. Trata-se de um quadro transcendental, “definido pela metapsicologia, guiado por um interesse emancipador do autoconhecimento, só indiretamente confirmável ou refutável, se distinguem as ‘interpretações gerais dos processos de formação’ que são acessíveis diretamente à verificação empírica” (LUCHI, 1999, p. 112). A interpretação geral utiliza uma linguagem cotidiana que permite o emprego de um esquema geral e possibilita espaço para o individual. Assim é possível uma diferenciação entre a aplicação das ciências experimentais e a aplicação hermenêutica, pois, uma interpretação do caso apenas se confirma na continuação

de um processo de formação, o que significa na completa autorreflexão e não inequivocadamente na fala e no comportamento do paciente (LUCHI, 1999).

Freud é levado pela pesquisa psicanalítica à sociologia, “a compulsão repetitiva acrítica das neuroses corresponde à estabilidade das instituições. Cada sociedade produz uma certa dose de ‘neurose coletiva’, sintomas coletivos resultados do controle inconsciente das pulsões” (LUCHI, 1999, p 114). Habermas vai confrontar as teorias de Freud e de Marx apresentando as convergências e as diferenças destas. Ambos afirmam que a economia é a origem da autoridade, a necessidade de bens para a subsistência e a sua desigual divisão. Marx fala em sociedade e Freud em cultura. A forma como Freud concebe as instituições permite:

Colher o domínio e a ideologia como formas distorcidas de comunicação e o processo de emancipação como aquisição de um novo nível de reflexão, como um fluxo de comunicação também mais desobstaculizado. A tendência de Marx de reconduzir o processo de formação do gênero ao processo de autoprodução no trabalho não permite que ele dê o citado passo. Por isso domínio e ideologia adquirem em Freud um valor de posição mais substancial que em Marx. O processo de emancipação vai na linha de substituir as obediências baseadas numa afetividade repressora por um esclarecimento crítico-racional. O progresso técnico estimula a crítica, porque manifesta a desproporção entre as renúncias necessárias e aquelas efetivamente requeridas. [...] Entretanto Freud corre o perigo de objetivação pré-crítica, interpretando as pulsões como momentos fundamentais da história humana, e a cultura como resultado de uma luta pulsional. [...] Marx, familiarizado com a tradição idealista, manteve sempre firme que “a natureza-em-si” é um conceito limite, já sempre assumida pelo sujeito que a objetiva no trabalho como síntese. As formas concretas nas quais o conflito pulsional se exprime, conclui Habermas, “dependem das condições culturais de nossa existência: trabalho, linguagem, domínio” (LUCHI, 1999, p. 115–116).

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

Na acepção do conceito de reflexão enquanto reconstrução surge da função das condições transcendentais de possibilidade e sendo uma transformação materialista da filosofia transcendental tal significado é decisivo. No pós-fácio de

1973 a *Conhecimento e interesse*, propõe uma substituição pelo conceito de ciências reconstrutivas. A substituição da ciência transcendental pelas reconstrutivas busca resolver a questão de não contarmos com a garantia lógica, de validade universal e necessária, fio condutor para o estabelecimento das condições de possibilidades do conhecimento válido, temos que substituir sua função por uma série de ciências que reconstruam as capacidades que exercem a ação racional. E com as ciências reconstrutivas Habermas vai se liberar do marco conceitual da filosofia da reflexão e da filosofia do sujeito (SEVILLA, 1989).

### 3.4 Reconstrução

A teoria crítica da sociedade em Habermas funda-se numa forma de reflexão sobre a sociedade na qual se reflete sobre a história a partir de uma finalidade prática. Trata-se de um interesse prático que é a descoberta de temas gerais de desenvolvimento que podem orientar na tarefa de fazer avançar a história de forma mais racional e consciente. Esta reconstrução teórica do desenvolvimento histórico ocorre a partir das dimensões técnica e prática (UREÑA, 1978).

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

A segunda razão diz respeito a emancipação e as possibilidades desta serem compreendidas como efetividades da realidade social, com seus bloqueios

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

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

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

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

O conceito de reconstrução mantém o elemento fundamental de ser uma tentativa de revelar na reprodução da sociedade os elementos de uma racionalidade existente, mas não devidamente explorada. Neste sentido, ele significa a tentativa de descobrir as estruturas que possibilitam a geração de símbolos, são as regras, as estruturas, os critérios de avaliação e os processos

sociais que geram tais objetos e que são buscados pela teoria reconstrutiva. Assim, “são essas regras, estruturas e processos que constituem, em outro aspecto, os potenciais emancipatórios, já que sua efetividade se insere desde sempre na facticidade de contextos suscetíveis de um sem-número de fatos coercitivos” (NOBRE; REPA, 2012, p. 18).

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

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

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

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

reconhecimento, justamente porque essa dominação se apresentava como uma dominação técnica” (NOBRE; REPA, 2012, p. 24).

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

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

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

Em *Conhecimento e interesse* afirma que a reconstrução ocorre também a partir da análise do desenvolvimento das instituições sociais:

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

Através da distinção entre trabalho e interação Habermas esboça uma perspectiva interpretativa do desenvolvimento da sociedade e da história da humanidade. Neste sentido, seu diagnóstico da sociedade contemporânea apresenta uma crescente tendência da dimensão técnica invadir e eliminar a dimensão prática, social ou da moralidade (WELLMER, 1985).

Habermas apropria-se do método fenomenológico enquanto elemento que altera a perspectiva transcendental, pois permite pensar a relação entre sujeito e

objeto enquanto processo evolutivo, como uma história transcendental da consciência. A partir desta noção da história busca introduzir a categoria de trabalho social de Marx como elemento da transformação materialista da filosofia transcendental, pois, o sujeito da constituição do mundo é a concreta espécie humana que se produz e reproduz em determinadas condições materiais, não a partir da consciência transcendental em geral. O argumento utilizado é o de que quando se restabelece o caráter natural do sujeito se afirma o elemento epistemológico transcendental de sua atividade, sujeito empírico do trabalho real, em que sua atividade é entendida como uma realização transcendental (SEVILLA, 1989).

Percebendo uma indecisão em duas versões do processo histórico marxista. A primeira versão é a da autoconstituição humana mediante o trabalho social concebida como uma categoria do processo de produção. E a segunda é a de que em suas investigações materiais Marx considera uma prática que compreende trabalho e interação. A partir desta segunda versão, Habermas defende a tese da necessidade de examinar duas formas de ação e de racionalidade – a ação instrumental e a ação comunicativa. A emancipação surge neste contexto, enquanto ideal de uma ação comunicativa a partir da interação social fundada numa comunicação livre de dominação. Neste sentido, não surge por causa de uma atividade produtiva, mas devido à atividade revolucionária, incluída a atividade crítica das ciências reflexivas (SEVILLA, 1989).

Segundo Sevilla, trata-se do aparecimento da atividade revolucionária na esfera da ação comunicativa e, isto é importante, mediante uma redução da interação social fundamentada pelas relações de produção, práticas sociais e instituições, à autocompreensão da espécie em termos de ação comunicativa (SEVILLA, 1989).

Outra redução habermasiana é a da noção de trabalho e de práxis em Marx à ação instrumental, pois, a noção de crítica da economia política não aponta para uma direção que facilite a ‘atrofia positivista da teoria do conhecimento’ e a teoria da revolução, Habermas reduz o problema da fundamentação racional da atividade crítica ao nível do problema próprio da teoria do conhecimento, mas o problema do status da atividade crítica em Marx se insere no problema de uma teoria histórica e

materialista da razão prática, não só, nem principalmente, da teoria do conhecimento (SEVILLA, 1989).

Para Sevilla, temos uma confusão entre dois usos da noção de crítica: primeiro, no exame das condições, alcance e limites da capacidade de conhecer e, segundo, a que nos permite denunciar instituições ou ordem social existente, e é exercida de acordo com ideias da razão, em seu uso prático. Nem em Marx, nem em Kant pode-se reduzir a segunda forma a primeira, o que Habermas tenta fazer (SEVILLA, 1989).

Assim, se considerarmos redutiva a leitura de Habermas e vemos em Marx uma teoria da racionalidade que inclui tanto o sujeito do conhecimento como o sujeito da ação, a apropriação crítica do proceder fenomenológico pode ser outra. Pode-se entender que Marx, ao desmistificar a fenomenologia hegeliana, incorpora a sua teoria não só a dimensão 'produção' mas também a totalidade das relações sociais que o homem constrói, historicamente em cada caso. Então aparecem incluídas na história da autoconstituição da espécie todas as interações, sistêmicas e práticas, que Hegel havia pensado sob a noção idealista de 'figuras do espírito', na acepção que este conceito tem no capítulo VI da *Fenomenologia do espírito*. Deste modo, supondo que há algo assim como uma história empírica da consciência transcendental – ou uma história empírica e transcendental da consciência da espécie –, esta história incluiria os processos formativos das diversas formas de interação social, e não unicamente a história da tecnologia (SEVILLA, 1989).

É na redução habermasiana da noção idealista de atividade que transforma a teoria marxista e que a conduz a esta espécie de marxismo positivista, partidário de uma noção de ciência unificada que o faria conceber os processos sociais em termos de ação tecnológica manipulatória. Não se pode ver neste Marx ao teórico da emancipação (SEVILLA, 1989).

Haddad também compartilha este argumento, apresentado por Sevilla, de que Habermas faz uma redução da teoria de Marx. Afirma o seguinte:

Pois Marx jamais viu o processo de trabalho como um processo meramente instrumental entre homem e natureza, mas igualmente como um processo interativo, não apenas estratégico, entre os homens. Dessa forma, não se pode entender o processo social a partir de dualidades: interação social, de um lado, reprodução material, de outro; integração

social, de um lado, integração sistêmica, de outro; desenvolvimento moral, de um lado, desenvolvimento cognitivo, de outro; e, finalmente, ação orientada para o acordo, de um lado, e ação orientada para o êxito, de outro. Em todos esses momentos há uma conexão dialética entre essas dualidades que se impõe pela impossibilidade de dissociar a relação entre homem e natureza da relação dos homens entre si. O movimento apresentado em *O discurso filosófico da modernidade*, de substituir a dinâmica entre trabalho e natureza pela dinâmica entre agir comunicativo e mundo da vida, mutila a compreensão da reprodução social total (HADDAD, 2004, p. 43)

É uma síntese peculiar entre a ideia de um processo autoformativo da racionalidade e a tese de um caráter quase transcendental de cada uma das estruturas histórico-evolutivas deste processo. O que vai gerar o problema de aceitar como possível a síntese de duas teorias da racionalidade em princípio incompatíveis, o procedimento fenomenológico de Hegel e o procedimento transcendental de Kant (SEVILLA, 1989).

Habermas compreende as formas de atividade instrumental e comunicativa a partir da noção de síntese. Trata-se de uma noção ampliada de síntese, visto que em Kant ela nomeia a união do juízo do sujeito e predicado, para denotar a atividade produtiva e a atividade crítico revolucionária. E, para desfazer os equívocos desta redução de formas de atividades ao âmbito das teorias, busca a solução nos escritos do jovem Hegel, na dialética da eticidade. A partir daí afirma que a síntese mediante o trabalho estabelece uma relação teórico-técnica, formando o saber de produção, já a síntese mediante a luta estabelece uma relação teórico-prática, formando o saber da reflexão (SEVILLA, 1989).

Em *Conhecimento e interesse* enuncia da seguinte maneira esta temática: “a síntese mediante o trabalho produz uma relação técnico-teórica, entre o sujeito e objeto, a síntese mediante a luta, uma relação prático-teórica. Ali se forma o saber de produção; aqui, o saber de reflexão. O único modelo que se apresenta para uma tal síntese se encontra em Hegel” (HABERMAS, 2014a, p. 105), trata-se da dialética da eticidade.

Para Sevilla, a ideia de uma comunidade de comunicação livre de coações é relativamente ahistórica, posto que pode valer para o estado inicial da ‘bela vida ética’, tanto quanto para a sociedade sem classes. Na medida em que se faz ahistórica, acentua seu status transcendental e, pelo contrário, na medida em que acentua o caráter empírico do processo histórico, a teoria não escapa ao risco

relativista de descrever as formas de conceber a racionalidade que funcionavam em uma tradição determinada, perdendo, deste modo, toda força normativa e crítica, quer dizer, toda pretensão de universalidade (SEVILLA, 1989).

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

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

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

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

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

### 3.5 Ciência e emancipação

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

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

Atualmente, para o autor, a ciência e a tecnologia tornaram-se a principal força produtiva e, neste contexto, “quem ainda espera que disso resulte uma ampliação da reflexão ou mesmo uma emancipação crescente? Nós abandonamos as filosofias da história no ferro-velho” (HABERMAS, 2013, p. 508). Neste contexto,

de uma sociedade tecnológica e de um Estado técnico, de abandono das filosofias da história, questiona as consequências práticas do progresso técnico-científico, sobre os destinatários e a forma de *práxis* política destes. O percurso da análise é o da diferenciação entre meios e regras técnicas:

Relacionamos a palavra técnica, primeiramente, a um conjunto de meios que permitem uma realização efetiva elaborada de fins – isto é, a instrumentos, máquinas e autômatos. Mas por técnica entendemos também um sistema de regras que define a ação racional com respeito a fins – ou seja, estratégias e tecnologias. Chamo as regras da escolha racional de estratégias, e as regras da ação instrumental de tecnologias. Tecnologias funcionam também na qualidade de princípios que definem procedimentos, deixando de ser propriamente um meio técnico. Enquanto meio técnico, as coisas desejadas podem ser inseridas em um contexto de ação instrumental. Apenas se elas estão disponíveis em uma função determinada para a utilização repetitiva e não são mobilizadas meramente para um caso particular podemos dizer que são componentes da técnica – precisamente, instrumentos, máquinas ou autômatos (HABERMAS, 2013, p. 509).

Em relação ao desenvolvimento do meio técnico, há um padrão no qual existe uma projeção gradual da ação racional em relação a fins, controlada pelo êxito. Imita-se as operações da ação instrumental, “primeiramente, as operações dos órgãos condutores (mãos e pés); em seguida, as operações dos órgãos dos sentidos (visão e audição); por fim, as operações do órgão regulador (cérebro)” (HABERMAS, 2013, p. 510). As ferramentas intensificam as operações dos órgãos naturais, “a técnica de tipo antigo foi estabelecida sobre essa base: o mundo das máquinas em que confiamos para transmitir energia e transformar a matéria” (HABERMAS, 2013, p. 510). Com a transmissão mecânica de energia, as máquinas tornaram-se independentes. É outra base que pode ser interpretada como uma intensificação dos órgãos e “estes dispositivos cibernéticos desenvolvidos não trabalham (tal como um simples termostato) com programas fixos; eles desenvolvem independentemente novas estratégias de adaptação às condições variáveis do entorno” (HABERMAS, 2013, p. 510).

Trata-se de máquinas capazes de aprendizagem, a partir das quais se atinge o último nível do desenvolvimento dos meios técnicos, a imitação total do processo instrumental controlado pelo êxito, “a técnica de tipo novo pode não somente tomar para si as operações que eram dos homens, mas também suas operações de controle. O circuito funcional da ação, para o qual esteve voltado até agora a

intervenção de meios técnicos, pode ser imitado enquanto tal de forma maquinal” (HABERMAS, 2013, p. 511). São controles automáticos dos processos de produção que transformam o trabalho social. Outro aspecto destacado em relação aos meios técnicos diz respeito à integralização dos homens a técnica automatizada, “os próprios homens podem ser integrados aos dispositivos técnicos. Isso vale para os chamados sistemas homem-máquina” (HABERMAS, 2013, p. 512). Neste processo pode acontecer de “o homem renunciar à função de controle no emprego dos meios técnicos. Em seu lugar, certos segmentos do comportamento humano são rebaixados ao domínio de partes tecnicamente controlados” (HABERMAS, 2013, p. 512).

Destarte, na medida em que os seres humanos determinam a direção e a medida do desenvolvimento técnico, a autonomização resultante é a expressão do nível de sua eficiência. Para Habermas, “a produção autonomizada de bens na atualidade ou a empresa do futuro dirigida de forma cibernética libertam o homem do trabalho físico e dos riscos evitáveis; e, portanto, de sofrimentos e perigos registrados como tais” (HABERMAS, 2013, p. 513). É uma interpretação otimista da técnica, segundo Habermas, trata-se de uma interpretação liberal da técnica. O crescimento do poder técnico sobre os processos naturais e sociais significa uma “maior margem de ação no interior do qual podemos, sob circunstâncias dadas, realizar com segurança determinados fins sem deixarmos de prever seus efeitos colaterais” (HABERMAS, 2013, p. 513). O aumento das novas tecnologias representa um aumento das possibilidades para uma escolha racional entre meios alternativos, dentro de um sistema racional com respeito a fins.

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

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

Este sistema não opera segundo os fins estabelecidos e coordenados por sujeitos agentes, a conexão entre ciência, técnica, indústria, exército e administração estrutura-se acima dos sujeitos agentes. A ironia consiste no fato de que precisamente “os sistemas da ação racional com respeito a fins orientados de maneira científica retornam à dimensão da naturalidade em que até hoje foram produzidos as transformações históricas das instituições surgidas precipitadamente” (HABERMAS, 2013, p. 518).

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

Afirma que o conceito de sociedade tecnizada apresentado por Herbert Marcuse é ambíguo, “por um lado, Marcuse sabe que as forças técnicas de produção e de destruição se inserem no contexto institucional de dominação política e poder social, isto é, em um quadro que Marx chamou ‘relações de produção’” (HABERMAS, 2013, p. 523). No entanto, “por outro lado, os sistemas tecnicamente avançados exigem um poder abrangente – a própria técnica se torna uma relação de produção” (HABERMAS, 2013, p. 523).

Nas sociedades industrializadas o progresso técnico é o elemento que possibilita um maior padrão de vida para a população, no entanto, este padrão de

vida é regulado de forma administrada e manipuladora. A ambiguidade técnica se faz presente em:

Sistemas tecnicamente desenvolvidos na ciência, produção, administração, comércio, exército e liberdade de massa se autonomizaram em um aparato que se aperfeiçoa segundo os padrões da eficácia técnica, tornando-se, nesse sentido, sempre mais racional, mas que, por outro lado, escapa sempre mais ao controle dos sujeitos sociais e, por essa razão, não está mais a serviço da satisfação de necessidades espontaneamente desenvolvidas e interpretadas livremente, não funciona em favor de decisões autônomas – ou seja, se torna cada vez mais irracional (HABERMAS, 2013, p. 523).

Neste sentido, Marcuse apresenta a tese de que no progresso técnico a racionalidade tecnológica se fundiu com a racionalidade política e atualmente “a dominação se sublima no poder de disposição técnica, seu caráter particular se torna desconhecido e ao mesmo tempo incontestável. Pela primeira vez na história, um sistema de dominação pode se legitimar pelo fato de apelar aos padrões de racionalidade técnica” (HABERMAS, 2013, p. 535). Destarte, em Marcuse, “se atualmente a dominação política assumiu a forma de disposição técnica, então ela não pode ser desconsiderada sem que a própria técnica venha a ser suprimida” (HABERMAS, 2013, p. 525). Desta forma, a revolução liga-se a necessidade de desenvolvimento de uma nova tecnologia e de uma nova ciência empírica, transformada em relação ao caráter progressivo e dominador da atual técnica e ciência, “a racionalidade da ciência e da técnica modernas foi, por assim dizer, adulterada e corrompida pelo capitalismo, em cujo espaço aquela inicialmente se desenvolveu. Por essa razão, precisamos de uma nova técnica e de uma nova ciência revolucionária” (HABERMAS, 2013, p. 526).

Trata-se de um motivo, renovado em Marx, de que a emancipação humana depende da ressurreição da natureza. Todavia, a purificação da ciência e da técnica defendida por Marcuse permanece abstrata, pois não há no horizonte uma alternativa equivalente ao progresso da ciência e da técnica:

A inocência da técnica, que temos que defender contra seus detratores atuais, reside no fato de que a reprodução da espécie humana está ligada à condição da ação instrumental, da ação com respeito a fins em geral, e por isso o que pode ser historicamente modificado não é a estrutura, mas o alcance do poder de disposição técnica enquanto tal espécie permanecer organicamente sendo o que é (HABERMAS, 2013, p. 526).

Diante da consciência tecnocrata, os problemas que desafiam a sociedade em termos práticos se reduzem a questões de uma técnica mais adequada. Para Habermas, aqui se revela parte da filosofia tecnicista da história, os problemas sociais reduzem-se a problemas técnicos, “talvez essa consciência tecnocrática seja a ideologia sistematicamente independente de elites que dominam de forma burocrática as sociedades industrialmente desenvolvidas. E talvez essa ideologia se torne inevitável” (HABERMAS, 2013, p. 528). No entanto, “não podemos conceber um tal processo assumindo justamente os pressupostos da consciência tecnocrática” (HABERMAS, 2013, p. 528).

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

Desta forma, “à adaptação *ativa* às condições externas de existência corresponde também uma adaptação *passiva* do quadro institucional aos sistemas tecnicamente desenvolvidos” (HABERMAS, 2013, p. 530). E em Marx o objetivo de sua crítica era converter a consciência do quadro institucional em uma consciência ativa, colocando sob controle o quadro institucional. Trata-se de uma superação da relação fundamental na história humana na qual o desenvolvimento dos seres humanos “alcançaria um novo linear que só é comparável àquele em que a espécie humana uma vez se constitui mediante a disposição técnica sobre as condições externas de sua existência, mediante a adaptação à natureza, deixando para trás seu passado animal” (HABERMAS, 2013, p. 532).

A partir da perspectiva tecnocrática, o elemento institucional interessa na medida em que se relaciona com o trabalho dos sistemas tecnológicos. Assim, trata-se de uma ideologia limitada, na qual:

A suposição básica dessa ideologia consiste em afirmar que nós podemos nos apoderar daquela adaptação passiva do quadro institucional em relação aos sistemas tecnicamente desenvolvidos, isto é, das consequências culturais não planejadas do progresso técnico que irrompe no mundo da vida social, *do mesmo modo* como há tempos controlamos os processos naturais (HABERMAS, 2013, p. 532).

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

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

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

Para Habermas a intenção caracterizada por Marx de submeter ao controle as consequências sociais e culturais do desenvolvimento tecnológico parecem se impor e se encontra em conflito com a intenção declarada, pois “a dimensão em que ele desenvolve o problema de uma transformação do quadro institucional era

unicamente a da emancipação progressiva” (HABERMAS, 2013, p. 535). No entanto, este problema se dissolve em uma questão técnica, “trata-se de uma adaptação controlada do mundo da vida social em relação ao progresso técnico. A dimensão de um grau historicamente transformado de dominação é desse modo ignorado” (HABERMAS, 2013, p. 535).

Trata-se, segundo Habermas, de uma racionalização que:

Reabsorve as instituições naturalizadas do mundo da vida social nos sistemas tecnicamente desenvolvidos, suprime a relação histórica entre sistema de dominação e tradição cultural. No lugar de normas que caracterizam a satisfação da pulsão, mas que ao mesmo tempo possibilitam também a liberdade mediante a reflexão sobre a compulsão interiorizada, surge o controle externo por estímulos. Estes são funcionais; neles não há nada para se compreender. Diante deles, a reflexão é impotente, pois ricocheteia nas paredes de vidro do sistema organizado racionalmente. Neste ponto, a utopia negativa nos dá a conhecer o que podemos aprender de suas consequências absurdas (HABERMAS, 2013, p. 537).

A espécie humana colocou diante de si a tarefa de conjurar e dominar seu destino social. No entanto, este desafio não pode ser resolvido apenas pela tecnologia, “é preciso antes colocar em marcha uma discussão politicamente eficaz que relacione de modo racionalmente vinculante o potencial social do saber e do poder técnicos com nosso saber e querer práticos” (HABERMAS, 2013, p. 538). Cabe a reflexão uma mediação entre o progresso técnico e a *práxis* da vida social e a racionalização da dominação para ampliar as “relações que promovam o poder político de um pensamento comprometido com o diálogo. A força libertadora da reflexão não pode ser substituída pela propagação do saber tecnicamente utilizável” (HABERMAS, 2013, p. 539).

Para Molina, Habermas descobre dois níveis incoerentes no pensamento de Marx, no plano das categorias o trabalho social é o único fundamento da autoprodução da espécie humana e introduz seu esquema categorial da ação instrumental e da ação comunicativa. Desta forma, o ser humano autoconstitui-se numa esfera de duas dimensões, na ação instrumental onde relaciona-se com a natureza e na ação comunicativa onde se relaciona com a sociedade (MOLINA, 2012).

Para Melo, a partir da teoria social crítica contemporânea, o desenvolvimento da concepção de socialismo pode corresponder:

Aos limites de uma concepção de emancipação que teria mantido um paradigma produtivista como modelo para formas de vida emancipadas, cuja consequência seria tomar a reflexão mais aprofundada sobre a democracia e as condições institucionais de realização da liberdade um problema derivado. Isso permite retomar, com novas bases teóricas, a relação com o marxismo iniciada no projeto teórico de 1930 e compreender as condições atuais para seu desenvolvimento e continuidade (MELO, 2013, p. 31–32).

Neste sentido, socialistas e liberais interpretam a evolução das sociedades modernas enquanto sociedades do trabalho. Habermas contrapõe ao paradigma produtivista o diagnóstico de esgotamento destas sociedades do trabalho, pois estas teriam perdido seu ponto de referência na realidade:

As transformações econômicas, organizatórias e técnicas das condições de trabalho, imanentes ao capitalismo tardio, indicariam que a centralidade da mercadoria força de trabalho dificilmente poderia continuar servindo como ponto de partida para a complexa explicação da integração social, das relações políticas e interpretações culturais: o abismo entre realidade social e as expectativas utópicas em torno do trabalho se aprofundaria a ponto de a teoria social crítica assumir a nulidade de seus esforços teóricos (MELO, 2013, p. 36).

Desta forma, a tarefa da teoria crítica contemporânea consistiria na superação do paradigma produtivista como orientação de emancipação via projeto de uma democracia radical, projeto de autodeterminação e de autorrealização organizado pelos próprios indivíduos de forma livre e igual.

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

As relações entre os sujeitos são reguladas normativamente pela tradição cultural, que forma o contexto linguístico da comunicação, a partir do qual os sujeitos interpretam a natureza e a si mesmos. A emancipação em relação ao poder

da natureza deve-se aos processos de trabalho, de um saber tecnicamente aplicável e a emancipação em relação ao poder da natureza interna deve-se a organizações de inter-relações sociais e à comunicação livre de dominação, “isso não acontece imediatamente graças à atividade produtiva, mas mediante a atividade revolucionária das classes em luta (incluindo a atividade crítica das ciências reflexivas)” (HABERMAS, 2014a, p. 98).

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

A tipologia das ciências engloba as ciências empírico-analíticas, que são as disciplinas ou orientações movidas pelo interesse técnico e referidas ao modelo de atividade instrumental ou do trabalho. As ciências histórico-hermenêuticas e as ciências críticas, dois tipos de ciências que referem-se ao marco da interação, o que acarreta uma certa ambiguidade. No entanto, este interesse corresponde à racionalidade comunicacional da interação que constitui-se como fundamento da ideia de prática, contrária a técnica (REIS, 2000).

Concerne as ciências críticas o interesse que busca reestabelecer a racionalidade comunicacional da interação. Isto na crítica da ideologia e na psicanálise através da autorreflexão em que coincidem num contexto comunicacional e de diálogo, conhecimento e interesse. Esta autorreflexão tem uma dupla dimensão, de um lado, a de uma retrospectiva reflexiva em que se leva algo anteriormente inconsciente a se tornar consciente, através da reconstrução do reprimido. De outro lado, a da antecipação dos resultados de uma terapia exitosa ou de uma emancipação. Trata-se, segundo Reis, de uma interpretação na qual a oposição entre ciências histórico-hermenêuticas e ciências críticas não designam senão dois aspectos das ciências humanas (REIS, 2000).

A discussão habermasiana sobre o estatuto das ciências empírico-analíticas e das ciências hermenêuticas parece envolver uma avaliação do papel desenvolvido por estas ciências no processo do conhecimento social em geral e dos interesses a elas correspondentes. Trata-se de um reconhecimento das orientações que correspondem a tais ciências enquanto momentos legítimos pelos quais se torna possível chegar ao conhecimento da realidade humana e social, reconhecimento este “que não é senão a consequência do outro, isto é, o de que os interesses prático e técnico que se associam a elas são momentos necessários da constituição daquela realidade – e este, por sua vez, é um ponto de partida e um ‘fio condutor’ das reflexões de Habermas” (REIS, 2000).

Para Dupeyrix, na filosofia de Habermas e em seu projeto crítico emancipatório a palavra humana desempenha papel fundamental, pois a linguagem é ação, o dizer é fazer, retoma-se assim a intuição pragmatista. O ser humano é compreendido como um ser de linguagem e de cultura e é este fato da natureza que fundamenta sua teoria política:

A linguagem se torna em Habermas o princípio da razão e a razão em ato; não é vista como um simples meio, uma forma degradada de pensamento eventualmente fonte de erros e de manipulações, mas como aquilo sem o que não haveria sociedade possível, nem sociedade justa possível; ela carrega as esperanças de uma racionalidade possível, racionalidade (prática e moral) dos atores da vida social, racionalidade de nossas normas e de nossas instituições. Habermas é herdeiro do Iluminismo, mas ele põe sua herança racionalista em luta com as ordens sociais e políticas, não a imaginando fora de contexto (DUPEYRIX, 2012, p. 40–41).

A teoria da linguagem e da comunicação habermasiana chega a uma teoria moral e a uma teoria do conhecimento, num diálogo permanente com o pensamento kantiano. Entre os anos de 1960 a 1980 Habermas “investe em diferentes campos da filosofia e da sociologia impulsionado pela intuição de que a linguagem é meio privilegiado para levar ao êxito uma teoria da sociedade que seja autorreflexiva e orientada rumo à emancipação” (DUPEYRIX, 2012, p. 44).

A obra *Conhecimento e interesse* é uma primeira tentativa de fundação de uma ciência crítica que possibilitaria o distanciamento necessário para julgar a racionalidade e o caráter aceitável, razoavelmente, destes saberes e destas práticas. Neste sentido, “a evidência que se impõe rapidamente a Habermas é que a reflexão não pode ser verdadeiramente crítica quando é deixada por sua própria

conta: ela muda para o solipsismo, para a ruminação” (DUPEYRIX, 2012, p. 44). Este monólogo interior impossibilita a saída de uma posição autocentrada. No entanto, na experiência dialógica “a teoria dinâmica de perspectivas, a necessidade de pôr à prova nossas opiniões, nossas crenças, nossas certezas, o enriquecimento mútuo de nossos pontos de vista possibilitam um forma de descentramento e de recuo crítico” (DUPEYRIX, 2012, p. 44). Habermas começa a explorar este paradigma intersubjetivo presente no diálogo, na comunicação e na interação.

Para Dupeyrix o objetivo habermasiano não é de fazer desta evidência intersubjetiva “o alfa e o ômega de toda a experiência humana quanto libertar o potencial crítico que oculta essa abordagem para toda análise da realidade social – pois, ainda uma vez, sua intenção é menos desenvolver uma antropologia que estabelecer uma teoria crítica” (DUPEYRIX, 2012, p. 45). O paradigma do sujeito é entendido como o modelo de conhecimento da ciência, o qual se apoia em relação de tipo sujeito-objeto, e este modelo não apreende a racionalidade muito específica presente nas relações humanas (DUPEYRIX, 2012).

Ao conceber o quadro transcendental da atividade instrumental como uma variação extremada de mundos vitais constituídos pela linguagem ordinária, no qual todos os mundos vitais, historicamente individualizados devem chegar a um acordo abstrato. Fica claro que o modelo de atividade do agir próprio à comunicação não exerce, para as ciências hermenêuticas, uma função transcendental equiparável àquela que o quadro das atividades instrumentais possui para as ciências nomológicas, o domínio do objeto das ciências do espírito já encontra-se constituído. A interpretação do indivíduo não opera em função de regras transcendentais, mas ao nível dos próprios complexos transcendentais:

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

sentido experiência e percepção analítica convergem de uma forma toda particular (HABERMAS, 1987, p. 215).

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

Na reconstrução das regras de funcionamento interno das interações da linguagem, em *Conhecimento e interesse*, não foi em direção a uma teoria da linguagem e sua teoria crítica permanece tributária de uma teoria do conhecimento e da consciência. Ele procurou uma ciência crítica fundada na autorreflexão a partir do modelo psicanalítico, numa concepção intersubjetiva, não numa reflexão solitária. Viu na psicanálise uma ciência emancipatória e o papel de uma filosofia social crítica de detectar situações nas quais a comunicação entravada, “perturbada, em que ordens, interesses particulares, formações institucionais sufocariam aspirações legítimas e se colocariam eles mesmos como universais e verdadeiros. A teoria crítica proposta por Habermas assume, portanto, a forma de uma crítica das ideologias” (DUPEYRIX, 2012, p. 46).

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

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

Trata-se de levar em consideração este segundo tipo de racionalidade que representa boa parte da existência humana. Neste sentido, a linguagem está incumbida de todas “as promessas de racionalidade prática; ela é a razão prática, na realidade, e as promessas em questão são, para o dizer simplesmente, as

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

Como afirmamos, em *Conhecimento e interesse*, a psicanálise é o exemplo disponível de ciência que reivindica metodicamente o exercício autorreflexivo, pois “enquanto a teoria permanecer, de acordo com seu sentido, relacionada com a reconstrução de uma parte perdida da biografia e, assim, presa à autorreflexão, sua aplicação será necessariamente prática” (HABERMAS, 1987, p. 263). Ela tem por implicação a reorganização da autocompreensão de sujeitos sociais, estruturada na linguagem cotidiana e orientadora da atividade destes.

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

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

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

Destaca-se também a relação que Freud fez entre a psicologia aplicada com a sociologia, nomeando como cultura aquilo que a espécie humana possui para se elevar das condições da existência animal. Trata-se de um sistema de autoconservação que cumpre as funções de garantir o ser humano contra a natureza e organizar as relações sociais. Neste sentido, Freud vai concentrar

atenção aos elementos próprios da atividade comunicativa, fazendo com que “o problema antropológico básico não lhe pareça ser a organização do trabalho, mas o desenvolvimento de instituições capazes de resolver, de forma estável e duradoura, o conflito entre o excedente pulsional e a coerção da realidade” (HABERMAS, 1987, p. 296).

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

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

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

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

interesseiro da mesma – o que Fichte elaborou no conceito de autorreflexão – é efetivamente real” (HABERMAS, 1987, p. 300).

Em relação ao interesse pela autoconservação, afirma que este é indireto, pois ele não representa nem necessidade empírica nem a propriedade sistêmica do organismo:

De fato, não é possível definir o interesse pela autoconservação independentemente das condições culturais – trabalho, linguagem e poder. O interesse pela autoconservação não pode ter por objeto direto e imediato a reprodução da vida da espécie, eis que esta espécie precisa primeiro, ela própria, interpretar o que merece ser vivido sob as condições de existência da cultura. Estas interpretações orientam-se, por sua vez, nas ideias da vida que é boa em e para si mesma (HABERMAS, 1987, p. 302).

Trata-se de articular o interesse pela emancipação historicamente possível em condições disponíveis e manipuláveis, este é o objetivo neste momento. Parte da necessidade de sujeitos que precisam conservar suas existências em condições laborais e de interações sujeitas a renúncias pulsionais e, conseqüentemente, sujeitas a coerções patológicas de comunicações distorcidas. Neste cenário, “o interesse pela autoconservação assumirá necessariamente a forma do interesse da razão, o qual tão somente se desenvolve na crítica e se confirma pelas conseqüências práticas de tal exercício crítico” (HABERMAS, 1987, p. 302).

Quanto a relação existente entre teoria do conhecimento e teoria da sociedade, afirma o seguinte no posfácio escrito para a obra no ano de 1973:

Eu apenas afirmo que a autorreflexão bem-sucedida é novamente reabsorvida pelo processo de formação que se faz consciente. Eu realço o vínculo existente entre teoria do conhecimento e teoria societária por duas razões. Por um lado, os elementos constituintes dos sistemas sociais não podem ser compreendidos satisfatoriamente sem um esclarecimento – na ordem da teoria do conhecimento – das realizações cognitivas, as quais são dependentes da verdade e, ao mesmo tempo, estão relacionados a atividade humana; por outro lado, tentativas na esfera da teoria do conhecimento, que visam reconstruir a competência cognitiva, revestem-se de formas hipotéticas, as quais podem ser verificadas indiretamente, desde que sejam utilizadas como meios de reconstrução para uma teoria da evolução social (HABERMAS, 1987, p. 325)

No artigo “Can there be an emancipatory rationality?”<sup>62</sup>, Nielsen se propõe analisar alguns elementos centrais no pensamento habermasiano: o cientificismo, a racionalidade e a emancipação. Habermas compartilha com os frankfurtianos a concepção que nossas sociedades são irracionais, e objetiva uma concepção racional da sociedade. O cientificismo e o positivismo são agências ideológicas fundamentais na manutenção das sociedades irracionais e repressivas. E o cientificismo é a crença de que a ciência pode nos dar um conhecimento genuíno e que o conhecimento que não for estabelecido pela ciência não pode ser racionalmente sustentado. O cientificismo e o positivismo fundam-se na crença da supremacia intelectual da ciência e da tecnologia (NIELSEN, 1976).

Neste sentido, o cientificismo redefine a noção de racionalidade, de forma que esta passa a consistir em tornar os meios mais eficazes para a consecução de fins no qual as determinações, onde são fins fundamentais, não encontram-se sujeitas à reflexão e avaliação discursiva. O cientificismo significa uma fetichização da ciência, e esta é uma característica irracional e incompreensível de nossa cultura, distorcendo nossa compreensão do mundo e de nós mesmos e formando uma consciência tecnocrática que nos domina (NIELSEN, 1976).

O cientificismo se torna uma ferramenta ideológica eficiente nas sociedades capitalistas pois coíbe a legitimação de uma racionalidade reflexiva, crítica, fundada na comunicação e no diálogo. E sem esta interação comunicativa, afirma Habermas, algumas concepções científicas não poderiam constituir-se enquanto conhecimento, pois tratam-se de racionalidades que estreitamente representam uma atividade racional (NIELSEN, 1976).

Destarte, um dos objetivos de *Conhecimento e interesse* é mostrar como uma racionalidade reflexiva é possível e que o cientificismo é uma ideologia de fato. Trata-se de mostrar que é possível iniciar uma reflexão sistemática sobre o interesse em fazer uma determinação racional de fins humanos fundamentais. Nesta visão, a incapacidade de distinguir entre interesses práticos e técnicos, interação comunicativa e razão instrumental é o núcleo da consciência tecnocrática e o pressuposto de seu poder. Ele defende uma concepção alternativa de

---

<sup>62</sup> NIELSEN, Kai. Can there be an emancipatory rationality? **Crítica**: Revista hispanoamericana de filosofía. V. 8, N. 24, 1976.

conhecimento que não tem nem uma postura anticientificista nem cientificista mas vinculada a política e a um impulso emancipatório (NIELSEN, 1976).

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

Neste cenário, indivíduos racionais podem comprometer-se com uma boa teoria, um argumento satisfatório, um verdadeiro consenso no qual existe uma mistura entre conteúdos normativos e descritivos. A racionalidade não é uma opção normativamente neutra, e do fato de ela ter este conteúdo, significa que ela não pode ser uma concepção formal sem contexto como o positivismo defende. A decisão de ser racional não é algo que contemplamos primeiro e depois decidimos fazer porque é conveniente ou é um dever (NIELSEN, 1976).

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

Temos também uma conexão entre a racionalidade, a história e a emancipação, pois para Habermas, o fazer história requer a autoconsciência produzida pela emancipação e a controlar racionalmente a história, sendo necessária uma teoria crítica da sociedade. Ele estende o conceito de racionalidade que o decisionismo havia limitado. O decisionismo surge do fato de o positivismo separar a racionalidade acerca da decisão de que fazer. A racionalidade se expõe na capacidade do ser humano em libertar-se da influência das distorções de suas próprias concepções, criando novas e mais adequadas concepções, pois a capacidade de fazer história aumenta na proporção direta com o crescimento da

autoconsciência emancipada. O que significa o desenvolvimento do controle sobre a natureza pela evolução da racionalidade tecnológica e pela autorreflexão sobre os fins que os seres humanos escolhem através de exame de suas preferências e interesses. Rompendo com o cientificismo, apresenta uma concepção de razão comprometida na qual razão e compromisso não são polos opostos. Desta forma, além das ciências naturais e suas tecnologias é necessário desenvolver uma teoria crítica da sociedade a partir de uma racionalidade abrangente (NIELSEN, 1976).

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

E existem, também, dificuldades com as concepções utilizadas na especificação de razão comprometida. Surgem problemas quanto a obtenção de consenso racional ou um verdadeiro consenso, sobre os critérios de aplicação dos conceitos normativos presentes na caracterização habermasiana de racionalidade. Conceitos como iluminação, autonomia, sensibilidade para os males do mundo, liberação são preocupantes e existem muitos desacordos e pouco entendimento para se atingir um consenso sobre eles. O mesmo vale para conceitos como dogmatismo, interesse e autoidentidade (NIELSEN, 1976).

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

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

O conceito de reconstrução substitui o de reflexão no desenvolvimento de sua obra e se fundamenta na ideia de uma teoria crítica da sociedade com o objetivo de refletir sobre a história a partir de uma finalidade prática. As potencialidades emancipativa vinculam-se ao conceito de ação comunicativa e a reconstrução é que caracteriza o seu projeto crítico. E, por fim, a discussão em torno da ciência e da tecnologia, na qual defende que a cientifização da produção não pode levar à emancipação, sendo necessário que a ciência seja regulada normativamente, em contexto linguístico de comunicação. Assim, o ser humano é um sujeito de linguagem e de cultura, fato que fundamenta sua teoria política, e a linguagem é um meio privilegiado para levar ao êxito uma teoria da sociedade que seja autorreflexiva e orientada para a emancipação. A emancipação vincula-se a linguagem, na interação e na ação comunicativa, funda-se no pressuposto de uma situação ideal de fala, uma comunicação pura, livre de dominação. No próximo capítulo iremos desenvolver alguns elementos em torno da atualização do conceito de emancipação, em seu desenvolvimento histórico conceitual, e em relação ao conceito de racionalidade. Desenvolveremos também alguns apontamentos críticos

a concepção de emancipação em Habermas e alguns apontamentos em relação a uma concepção de emancipação intelectual.

## **4. CRÍTICA A NOÇÃO DE EMANCIPAÇÃO EM HABERMAS**

### **4.1 Racionalidade e emancipação**

Em relação ao desenvolvimento histórico conceitual de emancipação, quanto ao seu elemento jurídico, a igualdade universal humana como requisito teórico para sua igualdade de direitos somente pode ser reconhecido se levarmos em consideração a pluralidade dos indivíduos reais, visto que, “a premissa da justiça universal como preceito político mínimo só pode estar vigente se as distintas comunidades obtêm em sua multiplicidade uma relativa garantia de sua existência” (KOSELLECK, 2012, p. 125). A experiência histórica, segundo Koselleck, nos leva ao ceticismo, ainda que precisamente por isto, por ser eficaz como estímulo e implementadora da ação.

No seu desenvolvimento histórico os postulados de emancipação política, social, religiosa e econômica não são automaticamente compatíveis, podendo, na realidade bloquear-se mutuamente. Para Koselleck, diante destas aporias, trata-se de ponderar sobre o conceito de emancipação em função de sua legitimidade e de sua utilidade. Num primeiro momento, o substrato natural que fundamenta o conceito de emancipação, segundo o qual cada nova geração adquirirá a maioria, permanece na medida em que se sustenta a possibilidade que dela derivem novas emancipações. Trata-se da emancipação no sentido do direito consuetudinário enquanto uma categoria fundamental da história. No entanto, a partir da revolução técnico-industrial se modificaram drasticamente as condições que regulavam institucionalmente a vida e as novas gerações crescem com novos desafios. Estes novos desafios são à crise ecológica e à ameaça de extermínio nuclear, que somente poderão ser prevenidos, aprendendo e praticando novas formas de atuar orientados pela sobrevivência. E a estes acrescenta-se pretensões totalitárias crescentes fundamentadas na religião. Neste sentido, a emancipação como a liberação dos princípios que impedem a sobrevivência no planeta é

legítima. Desta forma, não basta apenas depositar a esperança nas novas gerações (KOSELLECK, 2012).

Num segundo momento trata-se das ameaças ao nosso planeta, que podem ser interpretadas em termos apocalípticos, mas que são reais para podermos prescindir da formulação de compromissos intergeracionais. A responsabilidade de todos para com todos e sua igualdade de direitos se convertem numa condição implícita de toda política:

O desafio atual consiste em não perder de vista o direito universal da humanidade empiricamente existente enquanto se faz uma política que somente é possível através de um agregado de atores especiais de composição reduzida. Portanto, é necessário fazer presente a utopia – procedente do Iluminismo – da ausência de poder até o ponto em que possa cumprir-se o direito igual, que todas as pessoas têm, e que consiste em sobreviver. Do conceito utópico de fim que consiste na emancipação universal se chegaria ao fim concreto de um consenso mínimo universal que regule as condições necessárias para a continuação da existência (KOSELLECK, 2012, p. 127).

Para Koselleck, isto pressupõe uma emancipação das formas de comportamento que impossibilitam um conceito mínimo necessário para tal, “mas já não existe outra alternativa que não seja a de uma ameaçadora combinação de catástrofe nuclear acompanhada de terror global ou de esgotamento de todos os recursos naturais” (KOSELLECK, 2012, p. 127).

No terceiro momento temos a ambiguidade temporal do conceito tradicional de emancipação. Deve-se distinguir de forma precisa entre “a concessão e a luta, entre o ‘senhor’ e o ‘servo’, entre a emancipação e a autoemancipação, entre a disposição legal e o processo social, para não sucumbir à polivalência deste termo chave” (KOSELLECK, 2012, p. 129). Ao aplicarmos a pluralidade semântica do conceito de emancipação moderno em nosso contexto, podemos extrair a seguinte conclusão:

A dimensão temporal da transformação lenta e a dimensão temporal da ação particular se aproximam de forma evidente. Tanto as margens da ação quanto as margens das expectativas se estreitam. A pressão para atuar aumentou tanto que a igualdade de direitos de todas as pessoas, que deve ser precedida por uma disposição legal, não pode seguir sendo apenas um postulado tradicional da filosofia da história (KOSELLECK, 2012, p. 129).

A igualdade de direitos deve tornar-se, segundo Koselleck, em máxima de ação imediata de qualquer política, mesmo as particulares e guiadas por interesses. A interdependência de todos os problemas em nosso planeta podem ajudar neste consenso mínimo. Assim, o conceito de emancipação poderá seguir vigente se for concebido de forma interativa:

Como o desafio permanente de encurtar ou superar o hiato que existe entre o elemento jurídico logicamente necessário que se formula numa lei e sua execução social e política. Em outras palavras: a igualdade de direitos de todas as pessoas neste mundo é mais que uma premissa teórica ou um fim utópico, é o mínimo do conceito de emancipação que herdamos e que devemos conservar para podermos seguir sendo capazes de uma ação política racional. Isto pressupõe que pode se dar uma transformação da experiência histórica que será efetiva na medida em seja capaz de fazer da necessidade uma virtude (KOSELLECK, 2012, p. 129).

Zygmunt Bauman, na obra *Por uma sociologia crítica – um ensaio sobre senso comum e emancipação*<sup>63</sup>, escrita em 1976 e publicada no Brasil no ano seguinte, afirma que o positivismo é um programa de conhecimento não comprometido, considerado como o único conhecimento válido, inevitável, não problemático e imparcial, de acordo com as atitudes daqueles que o produzem. A possibilidade deste programa estava contido, em germe, na forma como o Iluminismo pensou a razão enquanto um valor supremo para a prática humana. A noção de emancipação foi o fundamento para o avanço da razão e o êxito desta sobre o preconceito, o mito, a miséria e a superstição. O conhecimento daria aos seres humanos o controle de suas vidas. No entanto, o Iluminismo não percebeu que este conhecimento se transformaria em técnico, instrumental e eficiente, que entrelaçaria os seres humanos num mundo imenso, artificial, de dependência material e que não dependeria da capacidade humana para penetrá-lo e abrangê-lo espiritualmente. Não houve a suspeita de que a razão emancipada “viria a cristalizar-se em novas algemas que a ciência, tecnicamente orientada, só teria a possibilidade de fortalecer, e que teria na agenda um repensar fundamental do tipo de conhecimento que o homem necessitará para controlar seu destino” (BAUMAN, 1977, p. 123). Não se pode culpabilizá-los pelo fracasso de sua previsão, pois

---

<sup>63</sup> BAUMAN, Zygmunt. **Por uma sociologia crítica** Um ensaio sobre senso comum e emancipação. Trad. Antônio Amaro Cirurgião. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

articulavam seu programa de emancipação nos termos que a experiência de sua época lhes proporcionou (BAUMAN, 1977).

No entanto, logo encontrou-se a questão de pensar a emancipação para além da ciência positiva orientada instrumentalmente, buscando uma forma mais poderosa para a liberdade humana. Em sua forma positivista, a razão declara sua falta de interesse pelas potencialidades humanas ainda não realizadas, pelo mundo moral, interessando-se somente pelo mundo natural. Neste momento, a razão abdica da crítica a realidade humana forçando os seres humanos a buscarem em outros lugares pela sua liberdade, “mas esta ‘outra parte’ foi condenada, desde o princípio, como o domínio do erro e do preconceito, variavelmente chamado partidarismo, ideologia, utopia” (BAUMAN, 1977, p. 125). A razão converte-se em adversária da emancipação. Neste sentido, “a questão consiste, portanto, em saber se a Razão do Iluminismo ainda contém uma mensagem que possa ser usada para informar a tarefa da emancipação humana numa era moldada – material e espiritualmente – por uma civilização científica” (BAUMAN, 1977, p. 125). A questão gira em torno da possibilidade de conciliação entre razão e emancipação e se a razão poderá reivindicar o seu poder crítico e sua potencialidade para efetivar a emancipação (BAUMAN, 1977).

O fato é que o interesse pela emancipação e o desejo de controlar conscientemente o curso da história humana não pode ser efetivado enquanto uma atitude cognitiva positivista estiver em monopólio. A ciência positiva em sua matriz técnica-instrumental especializada separa cada vez mais o sistema autônomo da sociedade humana, garantindo a dependência humana desta forma de racionalidade e sociedade instrumental ou de civilização tecnológica. Neste sentido, “a razão que se propõe ser crítica e, portanto, apoiar e promover o processo emancipatório, tem que enfrentar o senso comum como o seu adversário mais poderoso” (BAUMAN, 1977, p. 127).

A questão que surge é como a crítica pode se legitimar numa civilização formada pela linguagem positivista em ascensão? A razão emancipadora não possui o benefício, desde o início, de uma evidência espontânea compatível a que possui o senso comum:

A razão emancipadora não compete simplesmente com outras teorias, as quais, como a ciência da não-liberdade, ou a sua crítica, tentam somente articular o que a experiência do senso comum já de si dá aos humanos. Nega temerariamente a validade da própria informação, apresentando-a como inconclusa, parcial, historicamente limitada, como o refluxo de uma existência mutilada, truncada. Sua luta não é com o senso comum mas com a prática, chamada realidade social, que lhe está subjacente. A razão proclama a realidade mesma como não verdadeira. Sua luta contra o senso comum é, portanto, não que o senso comum erra (o senso comum nada tem contra ser corrigido; também ele procura ser coerente e gosta da sensação de ser um só com a lógica), mas que na verdade transmite uma experiência que, em si mesma, é falsa, uma vez que nasceu, tal como é, da supressão do ideal humano. A consciência do senso comum, considerada como tal, não é falsa: mas reflete fielmente a existência que desfigura o potencial humano genuíno. Daí que a razão emancipadora vá além de uma crítica meramente epistemológica do senso comum (BAUMAN, 1977, p. 127).

A razão emancipadora coloca em questão a admissão das evidências sobre as quais os juízos do senso comum são realizados, pois é a realidade social que torna a consciência falsa do senso comum. Ela transita por regiões que a razão positivista declarou fora dos limites e, desta forma, “o que o homem perde ao respeitar os seus horizontes cognitivos e na possível apreensão da realidade das suas potencialidades interiores ganha-o certamente em segurança emocional” (BAUMAN, 1977, p. 129).

O senso comum fundamentado na ciência orientada tecnicamente e fortalecida pelo conhecimento utilitário procura desmascarar qualquer elemento de realidades alternativas, “uma ‘possível realidade’, que está impossibilitada de produzir um certificado de viabilidade passado pela experiência, é apodada de irrealista, irracional ou utópica – dependendo do contexto” (BAUMAN, 1977, p. 131). E a razão emancipadora, pelo contrário, reivindica sua legitimidade “sob a condição de que a única realidade de que a experiência do senso comum nos informa não tem outro fundamento senão o que a coincidência histórica pode dar, e de forma alguma pode ser considerado como o único possível” (BAUMAN, 1977, p. 131).

Outro ponto de conflito entre a razão emancipadora e o senso comum e sua fundamentação é a limitação, baseada na realidade histórica realizada, do reconhecimento de escolha, ao que lhe é atribuído comandos decisórios num processo determinista:

O positivismo nega à ciência o direito de discutir os ‘fins’; na verdade, esta abstenção voluntária de ir além do reino das significações, de ver as

discussões dos valores como seus objetivos, de apresentar questões sobre ‘os fins da história’ ou o ‘significado da existência humana’ – todos estes aspectos da sua auto-imposta modéstia definem a ciência que o positivismo reconhece como a única forma de conhecimento válido. Mas a distinção entre fins e meios, que delinea os limites da pesquisa científica, nada mais é que a reflexão da linha divisória entre as coisas controladas e as coisas fora do controle, outra vez, tais como propostas pela realidade social que foi historicamente realizada (BAUMAN, 1977, p. 131–132).

O conhecimento técnico-instrumental não possui os elementos necessários para analisar e selecionar os melhores fins, a ciência concordará “com o senso comum, afirmando que a ‘satisfação das necessidades humanas’ fornece o limite último, e não-partidário, ao campo daquelas atividades humanas que podem ser instrumentalizadas e julgadas como tais, auxiliadas e aperfeiçoadas pela ciência” (BAUMAN, 1977, p. 133). No entanto, o que é apresentado é que estas necessidades são produtos culturais, não naturais. E, ao separar as questões existenciais a ciência propaga uma forma de irracionalidade no processo histórico. Segundo Bauman, diante deste conflito entre a perspectiva histórica e a perspectiva natural, “a razão emancipadora só pode provar a sua tese, se conseguir reorganizar o conhecimento em termos da sua estrutura verdadeiramente histórica” (BAUMAN, 1977, p. 135).

Trata-se de uma constituição verdadeiramente histórica na qual “a justificação do ator e da sua situação é reduzida a seu próprio *status* – um instantâneo momentâneo de um processo que os homens desempenham ambos os papéis tão claramente distinguidos num único ato – o de sujeito e objeto da história” (BAUMAN, 1977, p. 136). É uma unidade dialética na qual ambas as fases da experiência humana encontram-se presentes, e as relações históricas tornam-se elas mesmas uma ocorrência a ser explicada, pois ela revela sua natureza enquanto sedimentos de ações e escolhas passadas.

Neste sentido, a sociologia marxista é apresentada como a teoria que melhor elucidou a contingência histórica das condições de existência do ser humano, a partir da ideia de verdade como processo histórico ela “situa a ciência da não-liberdade e os seus críticos existencialistas como partes das mesmas condições históricas limitadas e, portanto, abre a possibilidade da sua transcendência criativa” (BAUMAN, 1977, p. 137).

No pensamento marxista a dependência individual aos outros membros da comunidade aparece ao indivíduo como uma necessidade social, uma situação objetiva, contra a qual ele mede seus motivos e intenções, e que lhe fornece os critérios objetivos de racionalidade destas intenções. No entanto, esta aparência é uma criação histórica:

E assim se criou a lacuna entre atividades criativas e adquiridas do indivíduo, entre ser-para-os-outros e ser-para-si-mesmo, entre o desejo que o indivíduo tem de realizar-se e as condições da sua própria sobrevivência. A lacuna é vista como um choque permanente entre o interesse privado e a realidade social. Deve ser preenchida cognitivamente por uma ideologia que – tal como a rede de dependências que procura tornar compreensível – deverá transcender os dados imediatamente dados pela experiência diária do indivíduo (BAUMAN, 1977, p. 138–139).

Para Bauman, Marx reduz a economia a seu conteúdo social, reescrevendo-a como sociologia e a sociologia reescreve-a como história. Foi como resultado do desenvolvimento histórico que os indivíduos, para existir, entram numa rede de dependências, que não controlam, tornando-se privatizadas, privados:

As relações de produção, troca e apropriação obtiveram o papel crucial, determinante, natural, que possuem na sociedade baseada no mercado, não em virtude de nenhum 'primado' mítico da economia sobre o resto das relações sociais, mas porque, em primeiro lugar, foram retiradas do controle humano imediato, consciente e, portanto, tornaram-se independentes daquelas pessoas cujas atividades constituem a sua única substância (BAUMAN, 1977, p. 141).

Nesta situação, a esfera pública aparece ao indivíduo, em sua experiência no senso comum, como uma forma de natureza, uma realidade superior na medida em que a relação imediata como o indivíduo foi removida. Esta segunda natureza desenvolve-se a ponto de ser livremente escolhida pelo indivíduo:

A escravidão, em tempos suportada pelo medo e por uma mentira ideológica, é agora voluntária e 'livremente' escolhida por amor de um interesse pessoal bem compreendido e racionalmente avaliado. Na idade da razão e da escolha esclarecida, o conhecimento dos pré-requisitos funcionais da 'segunda natureza' é um substituto para o terror da vingança de Deus. Pressupõe que o indivíduo é um agente livre; apela para a sua razão e inteligência, em vez de apelar para o preconceito e para o medo (BAUMAN, 1977, p. 144).

Esta ruptura da experiência humana elementar de um indivíduo e seu ambiente delimitado é o resultado de um desenvolvimento histórico não podendo

ser visto como uma condição humana perpétua. Para Bauman, em relação a emancipação, as condições individuais desta coincidem com as condições que perpetuam a não liberdade de todos os indivíduos, e se um indivíduo ou um grupo podem sujeitar as relações sociais segundo as suas vontades, emancipando-se sem a emancipação de todos, apenas estão fortalecendo as condições gerais de dependência e de não liberdade (BAUMAN, 1977).

Os sistemas de interação social que apresentam os fins desta como imutáveis apoiam-se na autoridade da experiência. Esta evidência da prática social, acumulada e processada intelectualmente, fundamenta infalivelmente as soluções destes sistemas para as demandas de vida plena. A diferença “essencial entre tal perspectiva e a sociologia crítica consiste no fato de que a primeira considera a evidência de uma prática historicamente limitada como conclusiva e, na realidade, final, ao passo que a segunda se recusa a fazê-lo” (BAUMAN, 1977, p. 149). O único atributo invariável da espécie humana aceito pela perspectiva da razão emancipadora “é o mecanismo através do qual a espécie humana se torna, sempre de novo e sempre de uma nova forma, a espécie humana” (BAUMAN, 1977, p. 150). E a extrapolação para o futuro demanda o pressuposto “que a sociologia crítica considera insustentável – que o passado contém evidência que domina definitivamente o futuro” (BAUMAN, 1977, p. 150).

Este pressuposto fundamenta-se na experiência diária e por seu meio o senso comum fornece orientações ao comportamento humano, “os organismos humanos são dotados pela natureza de memória e de capacidade de aprender, e tais organismos só podem florescer num ambiente caracterizado pela regularidade e pelos paradigmas recorrentes dos acontecimentos” (BAUMAN, 1977, p. 150). A incerteza, a interrupção repentina são fontes de terror. Desta forma, “a atividade humana histórica, ao mesmo tempo que gera sempre novas necessidades e, por conseguinte, sempre novas formas de relações humanas, manifesta uma tendência para a fixidez e a ordem” (BAUMAN, 1977, p. 150). Da forma como revela, esta atividade, potencialidades humanas novas, ao mesmo tempo, elimina e suprime outras formas. Neste sentido, ao se tomar a potencialidade humana ilimitada como hipótese organizadora deve-se considerar a maneira como estas potencialidades são limitadas nos sistemas sociais.

A ideia de emancipação tem início quando as condições deixam de ser como realmente são e tornam-se postuladas numa perspectiva que escapam à metodologia científica e ao seu exame de verdade, por ainda não serem reais. Isto permite a questão da lacuna entre a ciência positivista e o conhecimento emancipador não ser “na verdade, insuperável, como parece à primeira vista, e como insistem os extremistas e puristas de ambos os lados. A questão é crucial tanto para a ciência social como para as perspectivas da emancipação humana” (BAUMAN, 1977, p. 156–157). A resposta depende, segundo Bauman, da possibilidade de um realinhamento do conceito de ciência em relação ao processo de exame da verdade.

Neste sentido, busca-se um conhecimento digno de confiança, conclusivo e examinável que seja diferente daqueles explorados pela ciência social positivista, são “fenômenos não-rotinizados, ainda irregulares, fora do comum, observáveis ou simplesmente concebíveis, os quais, e, em certo sentido, podem ser considerados como um vislumbre do futuro ou de uma sociedade alternativa” (BAUMAN, 1977, p. 157).

Em Habermas, segundo Bauman, encontramos os elementos para que a reificação da verdade seja estendida para além do campo administrado pela ciência, transformando-se no processo de autenticação. A teoria dos interesses do conhecimento, na qual os interesses técnico e prático participam de uma condição comum, da comunicação de onde eles extraem o discurso que tem a possibilidade de fornecer uma justificação razoável ao que é reconhecido como factual. Esta autonomia relativa do discurso garante e justifica as afirmações teóricas destes interesses. Esta autonomia sempre está em movimento pela prática da comunicação. E o processo de justificação destas afirmações encontra-se incluído no domínio do discurso, no qual pode ser controlado e regulado por regras:

Na medida em que a comunicação pode ser vista como uma condição antropológica, genérica do homem, os interesses técnicos e práticos nascem imediatamente de toda a comunicação, como tentativas invariáveis para esclarecer a constituição dos fatos acerca dos quais as afirmações teóricas são possíveis. Sendo governada pelo seu próprio corpo de regras, que – ao contrário do material que lhes é fornecido e dos produtos da sua própria afirmação – de nenhuma maneira estão inseridas em ou dependentes dessa comunicação que constitui a tessitura da vida social, o discurso pode legitimamente exigir um *status* transcendental, que é, subsequentemente, sustentado e incorporado na autonomia dos seus

proprietários (os cientistas), como agentes conhecedores e ‘testadores’ da teoria válida (BAUMAN, 1977, p. 172).

A condição do conhecimento emancipatório e de seu interesse é de espécie diferente. Este interesse desenvolve-se na medida em que uma força repressiva, enquanto exercício normativo do poder, apresenta-se de forma permanente em estruturas de comunicação distorcidas, enquanto dominação institucionalizada. Neste sentido, segundo Bauman, o interesse emancipatório busca elucidar a história, levando o indivíduo a perceber criticamente a comunicação distorcida, “o ator é auxiliado pela ‘reconstrução racional’ de sistemas de regras que o discurso científico tornam explícito e que determinam a maneira como a experiência pode ser processada e justificada” (BAUMAN, 1977, p. 173). O diálogo que surge neste interesse não encontra-se separado de seu empenho prático na comunicação do processo vital.

Para Bauman, a distinção genuína entre o conhecimento emancipador e o conhecimento técnico e prático encontra-se no eixo verificação-autenticação:

O conhecimento não se torna crítico ou emancipador por manifestar a sua antipatia pela realidade ou por atar uma corda de interesses às afirmações de fato. Nem pode uma afirmação reivindicar potencial emancipador, se não observa diligentemente os fatos, retendo a sua impecabilidade como afirmação factual. Dentro do contexto do discurso científico institucionalizado, não há diferença evidente no conteúdo, ou na sintaxe, entre afirmações que eventualmente permanecerão dentro do ciclo de interesses técnicos e práticos e a sua realização, e aquelas afirmações que podem potencialmente dirigir-se a um interesse emancipador. Tal diferença só pode ser posta em relevo além do contexto do discurso institucionalizado propriamente dito, quando algumas afirmações, ao contrário de outras, começam a interatuar com os atores que descrevem, transplantando a vida rotineira e a sua reflexão do senso comum de ‘fora’ para ‘dentro’ da comunicação, e passando do discurso profissional ao diálogo aberto (BAUMAN, 1977, p. 177).

A potencialidade emancipadora do conhecimento é examinada e atualizada com o início do diálogo quando os indivíduos se transformam em interlocutores ativos neste processo incipiente de autenticação. Neste sentido, Bauman acredita que a teoria psicanalítica fornece um padrão para este diálogo ativo. Quando o diálogo inicia é que temos a confirmação genuína da crítica enquanto conhecimento emancipador foi atingida. E a crítica da realidade entra em sua fase iluminista, a teoria crítica chega a reflexão popular “procurando ativamente reformular a

avaliação da experiência histórica dada pelo senso comum e auxiliar a imaginação a fugir do carácter ‘conclusivo’ da evidência passada” (BAUMAN, 1977, p. 178).

Para Bauman, nenhum código de regras liberta o agente do esclarecimento da responsabilidade subjetiva da interpretação da história e ao desafio de torná-la aceitável a todos. É um projeto de esclarecimento que exige coragem, pois não se destina a descrição e ao aperfeiçoamento instrumental da natureza humana, mas a sua modificação. A emancipação volta-se para o futuro e este “é, na verdade, inseparavelmente, o reino da liberdade para o homem atuante, na medida em que é o reino da incerteza para o homem que conhece. A presença do projeto ‘utópico’ é, contudo, pelo menos uma possibilidade de existir” (BAUMAN, 1977, p. 183).

A escolha pela continuação do diálogo, segundo Bauman, é um elemento fundamental na emancipação, “quanto mais livres forem as condições de julgamento, maior é a probabilidade de que as verdadeiras interpretações sejam adotadas e as falsas rejeitas” (BAUMAN, 1977, p. 185). Implicando que no processo de verificação do conhecimento crítico se deve eliminar as limitações de julgamento. No diálogo de esclarecimento, o esforço necessário deve ser o de “elevar todos os participantes ao *status* de interlocutores intelectuais plenos na comunicação, e para evitar a interferência dos meios não-intelectuais no choque entre interpretações competitivas” (BAUMAN, 1977, p. 186). Segundo Bauman, a libertação do ser humano somente pode ser realizada em condições de liberdade e, o conceito de conhecimento crítico, “a serviço do interesse emancipador do homem, não pode deixar de concordar com o princípio sensível e com o *spiritus movens* intelectual do Iluminismo: que a emancipação da razão é uma condição de toda emancipação material” (BAUMAN, 1977, p. 186).

Silvio Vietta, na obra *Racionalidade uma história universal*<sup>64</sup>, entende que a contemporaneidade deve sua dinâmica evolutiva essencialmente a uma força de impulsão que se manifestou no decorrer da história e, a uma história da racionalidade que teve sua origem na antiguidade grega. A tese principal de Vietta é que “a atriz principal da história europeia, hoje global, é uma *faculdade* humana, muito unilateral, mas sumamente eficiente: a *racionalidade*” (VIETTA, 2015, p. 11).

---

<sup>64</sup> VIETTA, Silvio. **Racionalidade uma história universal**: cultura europeia e globalização. Trad. Nélío Schneider. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

Visto que a racionalidade europeia foi a força motriz das conquistas coloniais, impôs-se as outras culturas, estabeleceu-se em relações de dominação e criou a industrialização e a tecnização do mundo tanto em suas opções quanto em seus efeitos colaterais. Esta racionalidade instituiu uma conciliação formada a partir de suas formas de pensar, tecnologias e instituições, e continua projetando suas possibilidades de desenvolvimento. A sociedade global é fruto desta racionalidade, incluindo seus irracionalismos (VIETTA, 2015).

Esta nova cultura racional surge historicamente entre os séculos VIII a V a. C. com a criação da ‘ciência natural da filosofia’, termo utilizado por Vietta, e com a criação destas outras invenções: a geometrização do espaço, novas técnicas racionais de guerra, a matematização do tempo, a economia monetária do dinheiro. E todas estas invenções encontram-se ligadas a uma forte expansão da racionalidade relacionada a democracia, ou seja, a um novo sentido de liberdade. São invenções que possuem uma história anterior a este período, na Mesopotâmia babilônica e no Egito, mas que na Grécia transformaram-se em algo novo, pois a racionalidade foi pensada a partir de um fundamento teórico, a filosofia e a ciência racional (VIETTA, 2015).

A história da racionalidade prolonga-se como uma história contínua perpassando e embasando o Império romano, a Igreja cristã na Idade Média, e a Idade Moderna, e em seu processo de desenvolvimento cria-se a atual sociedade mundial, “*um só âmbito de poder global e gradativamente unificado, cujas estruturas são determinadas essencialmente pelas formas de pensar e pelas técnicas de racionalidade*” (VIETTA, 2015, p. 13). Este âmbito de poder é designado de império da racionalidade, com a característica de que os impérios aparecem e desaparecem, enquanto o império da racionalidade ascende através destes e se consolida cada vez mais. E nesta história da racionalidade, suas formas de agir e de pensar, suas formas de comunicação e suas técnicas industriais de produção converteram-se em critérios para a eficiência política, desta forma, “a própria racionalidade define as normas pelas quais funciona a sociedade mundial, e isso de forma perfeitamente diferenciada entre o centro e as zonas periféricas, entre vitoriosos e derrotados no sistema da civilização racional” (VIETTA, 2015, p. 13).

Todavia, a história da racionalidade não ocorre apenas racionalmente, desde sua origem, a cultura da racionalidade se dissocia de outras faculdades cognitivas humanas, especialmente, da sensibilidade e dos sentimentos. Definidos como irracionais, depois de serem banidos da racionalidade científica. E esta definição acabou sendo bem sucedida, pois se encontra profundamente inscrita na sociedade atual. No entanto, a própria racionalidade encontra-se ligada a irracionalidade, “na própria racionalidade abstrata autonomizada e em sua ‘obsessão’ por verter todas as qualidades do ser em *valores numéricos*, está embutida uma boa dose de *irracionalidade*” (VIETTA, 2015, p. 14). Outras formas de irracionalidades também são encontradas em formas políticas de exercício do poder na cultura da racionalidade:

A história do colonialismo e dos Estados totalitários está eivada de *irracionalismos* dessa espécie, cuja cota de mortos excedeu a de todas as formas anteriores de crueldade da história da humanidade, especialmente também em razão de poder servir-se dos meios da racionalidade: todo tipo de mecanismo racional foi usado também para matar. Por conseguinte, em nossa exposição diferenciaremos as formas historicamente mais antigas do *massacre* e o moderno *assassinato em massa*, geralmente produzido por ideologias irracionais que se valeram, todavia, de técnicas racionais (VIETTA, 2015, p. 14).

A história da racionalidade também se efetua com um processo permanente de expansão e de autocorreção do conhecimento, o que é mais visível nas ciências. Este processo de expansão da racionalidade chega ao fim, pois o desconhecido sempre encontra-se presente, mas a racionalidade tem-se desenvolvido, dissolvendo verdades e ideologias, e também gerando incertezas devido ao rápido progresso desta civilização racional, estabeleceu o anseio por metodologias e modelos simples de entendimento do mundo, o qual tornava-se “cada vez mais complexo e também deu origem a medos. Desse modo, a civilização racional se converteu em solo fértil para um perigoso *irracionalismo*, que só pode ser derrotado com o auxílio de mais e não de menos racionalidade” (VIETTA, 2015, p. 15).

Este império da racionalidade possui a possibilidade de regulação racional da sua política mundial e também de “trabalhar rumo a uma sociedade mundial mais pacífica e mais justa, na qual as zonas de conflito de culturas, nações, países possam ser mais fortemente neutralizadas, quando não totalmente desativadas” (VIETTA, 2015, p. 15). A necessidade da sociedade contemporânea é de seres

humanos, cidadãos e políticos, que tenham vinculação com mais racionalidade. E também do reconhecimento de que a era de expansão deste império chegou a seus limites, segundo Vietta, ela termina no século XXI, e uma nova racionalidade deve reconhecer reflexivamente esta situação limite. E esta nova racionalidade deve ser a da defesa de uma nova cultura racional, reflexiva e estética do ser humano, “a nova racionalidade reflexiva terá de recorrer a um vínculo *estético*, ou seja, adaptado às necessidades reais de vida do ser humano como ser sensível e emocional” (VIETTA, 2015, p. 15–16).

A origem e a definição de racionalidade utilizada por Vietta nesta obra é descrita da seguinte forma:

*Racionalidade é um tipo específico de pensamento humano na forma de uma relação “fim-meio” de cunho lógico-causal que leva ao objetivo do modo mais linear possível, relação na qual um objeto é processado em termos cognitivos e/ou práticos com os meios de cálculo, visando torná-lo útil. Diferentemente da percepção estética e primária, que capta a impressão das qualidades emocionais-sensíveis que o seu objeto causa sobre ela, a racionalidade abstrai disso e enfoca as qualidades calculáveis do objeto. Estas são medidas escalonáveis na ciência, valores econômicos taxáveis na racionalidade econômica, meios calculáveis para a manipulação eficiente de objetos nas teorias ligadas à aplicação prática. Em termos de história da cultura, a “racionalidade ocidental” (Max Weber) é fundada como potência determinante da cultura nos séculos VIII a V a. C. Isso acontece mediante a dissociação da aisthesis. Nessa forma, ou seja, numa forma abstrata de pensar, a racionalidade funda as ciências quantitativas, submete o espaço a uma geometrização, matematiza o tempo, seculariza a religião, inventa a economia monetária, assim como a autodeterminação político-democrática do ser humano, e associa tudo isso a um ímpeto expansionista de cunho geopolítico (VIETTA, 2015, p. 16).*

É uma definição de racionalidade baseada no núcleo de significado de cálculo, de uma racionalidade que se manifesta e atua como uma faculdade cognitiva calculadora.

Sobre a noção de irracional, que já vem colocada no conceito de racionalidade, em sua perspectiva histórica esta noção surge no século XVIII relacionada ao problema matemático das proporções – que não podem ser reduzidas a números inteiros na forma de frações. No Iluminismo, principalmente na Alemanha, este conceito de irracional passa a ser utilizado também para caracterizar os problemas que não podem ser solucionados pela racionalidade. No século XX a noção de irracional “avança à condição de conceito positivo em moda

para caracterizar problemas e estados de consciência a que se distinguem expressamente da racionalidade ou resistem conscientemente a ela” (VIETTA, 2015, p. 18).

Na perspectiva da cultura da racionalidade, o conceito de irracional funda-se em dois momentos. No primeiro momento a noção de irracional define aquilo que está excluído da razão, ou seja, as percepções do sentido e das emoções. E, num segundo momento, “o conceito do irracional está ligado ao *estreitamento* da própria racionalidade. Justamente a *cegueira parcial* da racionalidade, a sobrelevação compulsiva da quantidade, leva nesse sentido muitas vezes a ações ‘irracionais’” (VIETTA, 2015, p. 19). Da perspectiva deste segundo momento, segundo Vietta, a história da racionalidade por várias vezes incorreu em processos de exploração excessivos, a processos irracionais. Neste sentido, “as piores excrescências da política do século XX aconteceram mediante a aplicação irracional de meios racionais, pois, só em virtude daquela, estes puderam ter um efeito tão destrutivo” (VIETTA, 2015, p. 19).

Na fase de formação da cultura da racionalidade esta organiza-se de uma nova forma, os sistemas culturais são organizados no sentido de uma nova orientação da estética para meios racionais que objetivam, dentro das possibilidades, poder ser regidas pelos números e pelos cálculos. Esta formação tem duas implicações na anatomia do cérebro humano, “as funções do lobo parietal esquerdo e do lobo frontal humano dominam as demais funções cerebrais e, desse modo, toda uma cultura imprimindo-lhe a sua marca” (VIETTA, 2015, p. 23). Assim, o cérebro humano é treinado via uma separação de funções, apesar das interconexões que impedem uma separação clara entre as várias funções cerebrais<sup>65</sup>. Segundo Vietta, o melhor exemplo para ilustrar esta separação é a própria história da cultura da racionalidade europeia, que se funda numa cisão das funções mentais e numa cisão das culturas dentro da totalidade cultural:

---

<sup>65</sup> “Outra esfera funcional do cérebro é formada pelo sistema límbico – mais antigo em termos da história da evolução –, agrupado em torno das amígdalas e do hipotálamo como centro de processamento de emoções e do controle do comportamento pulsional. Porém, o sistema límbico não é responsável só pelo comportamento e pulsional, mas também pelos processos integrais da percepção, cognição e inteligência, todavia sempre em interação com as zonas cerebrais do córtex cerebral” (Vietta, 2015, p. 22).

A saber, na cisão entre as funções racionais e as atividades culturais baseadas nelas, como ciência, filosofia, planejamento espacial, cronometria, economia monetária, de um lado, e, de outro, as funções emocionais e suas formas culturais, como rituais sentimentais, “eventos” emocionais, fantasias. No entanto, uma das etapas mais interessantes de nossa história cultural consiste em dar-se conta da intensidade com que as emoções e o assim “irracional” solapam e até mesmo subvertem também processos racionais (VIETTA, 2015, p. 22).

A racionalidade tem como objetivo a medida e o mundo é transformado em um conjunto de medidas. Estes sistemas de mensuração puderam formar redes de comunicação “na ciência, na técnica, no comércio, na economia bélica, e eles fazem isso. Somente mediante essa interligação em rede surge um *sistema cultural*, o que, no final das contas, dá e deu origem à nossa atual *civilização mundial*” (VIETTA, 2015, p. 24).

Sobre temas como liberdade e democracia e sua relação com a cultura da racionalidade Vietta afirma que estes não constam como objetivos centrais de sua obra. E não constam por duas razões, a primeira é a de que historicamente a racionalidade não encontra-se essencialmente ligada a estes conceitos políticos. E a segunda é a de que esta superioridade da racionalidade europeia levou escravidão, servidão e privação de liberdade para inúmeras pessoas de outras culturas em sua expansão. No entanto, destaca que o surgimento da democracia e da liberdade liga-se ao desenvolvimento da racionalidade e que isto pertenceria a uma herança positiva desta racionalidade, pois “ela limitou e regulou pelo menos parcialmente a irracionalidade da avidez por poder e da concentração de poder, fundou o Estado civil e possibilitou a forma legal da democracia” (VIETTA, 2015, p. 25). E, neste sentido, Vietta alimenta a esperança de que haja um fortalecimento da liberdade e da democracia pelas técnicas racionais e suas possibilidades de comunicação.

Quanto às críticas a racionalidade Vietta destaca três formas: a crítica e a reflexão literária; a crítica sociológica, nessa o autor destaca o pensamento de Max Weber e Niklas Luhmann; e a crítica filosófica, a qual o autor destaca pensadores como Georg Lukács, Theodor Adorno e Martin Heidegger.

Ao aceitarmos a tese de que a história é conduzida pelo poder da racionalidade que instituiu uma civilização mundial, nos deparamos com o antagonismo entre o movimento totalitário da história e as ciências. Pois, enquanto

a história da racionalidade desenvolve uma cultura unitária, uma civilização global, as ciências tornam-se cada vez mais especializadas à medida que produzem mais conhecimentos. Assim temos totalização de um lado e especialização de outro. Desta forma, uma teoria da história que pretende compreender a história deve elaborar um projeto global correspondente ao caráter histórico, assim como, a sociedade contemporânea também é confrontada por este desafio pelos processos de comunicação que assumiram este caráter global. A sociedade contemporânea, não consegue mais contornar esta totalidade, o que implica em consequências para o pensamento, no sentido de pensar uma sociedade global (VIETTA, 2015).

Para enfrentar este desafio de pensar uma sociedade global Vietta propõe três tarefas. A primeira é a de superar os limites da especialização das ciências, porque o fundamental neste desenvolvimento da racionalidade é que ele encontra-se em todos os âmbitos do ser, estruturando-os a partir de seus critérios, “e de que essa fundamentação e essa estruturação racionais dos sistemas culturais incidem uma sobre a outra e formam um *sistema global*, o sistema da sociedade mundial atual” (VIETTA, 2015, p. 42). Implicando que uma teoria da história destes processos deve ser capaz de compreender diversas áreas, por isso a necessidade de colaboração entre as diversas ciências ou áreas do conhecimento (VIETTA, 2015).

A segunda tarefa consiste na superação das barreiras entre teoria e práxis, pois estas encontram-se separadas e nos deparamos com ótimas histórias das ideias e da filosofia, mas com poucas histórias da técnica e menos ainda quando se trata de obras que unem teoria e práxis. Para Vietta, na história da racionalidade há um movimento de união destas áreas, uma instigando a outra, e uma história da racionalidade “não pode superar rigorosamente as duas esferas; ela tem de reconhecê-la e descrevê-la como um movimento de teoria e práxis que ocorre conjuntamente, mesmo que às vezes haja um deslocamento entre as fases” (VIETTA, 2015, p. 42).

E a terceira tarefa a ser realizada é a superação da cisão entre passado e presente, nas palavras de Vietta:

O nosso tempo *esquece a história* de uma maneira peculiar, e isso tem a ver já com a história da racionalidade mesma: com a supremacia de seu pensamento e dos seus meios (técnicos), que tendem a marginalizar a

consciência histórica de sua própria pré-história. Já ressaltamos anteriormente: a atual sociedade mundial é produto de pelo menos 2.700 anos de história, cujas tendências de desenvolvimento estão preservadas nela e – em nosso tempo – entraram numa fase acelerada de acumulação (VIETTA, 2015, p. 43).

A racionalidade é um instrumento tanto do pensar quanto do agir, da teoria e da práxis. Ela é um instrumento que possui múltiplas funções, que funda na Antiguidade um sistema cultural que reflete estas características, ou seja, formado por sistemas culturais parciais e em cada um destes vários sistemas parciais se realiza uma função diferente desta racionalidade:

O novo sistema da cultura que surge na Antiguidade é construído *por uma só e mesma* faculdade do ser humano, pela racionalidade. Segundo o seu parâmetro, reorganizam-se ou são fundados pela primeira vez diferentes subsistemas culturais e suas atividades. O parâmetro da racionalidade resulta do seu pensamento calculador e lógico-causal, aplicado aos diferentes âmbitos culturais. Os diversos setores culturais da nova cultura racional formam, assim, uma cultura global baseada na racionalidade, que correspondentemente é conhecida pela unilateralidade desse tipo de pensamento – o problema da irracionalidade da racionalidade que extrapola a si mesma – e também pela confrontação da racionalidade com as demais faculdades do ser humano, ou seja, em especial com sua sensibilidade, fantasia e emotividade (VIETTA, 2015, p. 45).

Trata-se da multifuncionalidade da racionalidade, racionalidade esta que funda na Antiguidade uma nova forma de pensamento, que se organiza em torno de quatro formas de racionalidade com suas respectivas aplicações. A primeira é a racionalidade filosófico-científica e sua aplicação prática no conhecimento racional do ser humano e do mundo, na geometrização do espaço e na aritmetização do tempo. A segunda é a racionalidade econômica e sua aplicação prática na produção de objetos, no comércio e na economia monetária. A terceira é a racionalidade política e sua aplicação prática na técnica bélica – com uma forma nova e mais eficiente, as falanges, enquanto unidades coletivas de combate –, na auto-organização democrática e na racionalidade administrativa. E a quarta é a estética e sua racionalidade com sua aplicação prática na estética aritmética na escultura e na arquitetura de templos, e na teoria matemática da harmonia na música. Estes são, segundo Vietta, os elementos que compõe a multiplicidade da racionalidade que inaugura na Antiguidade um novo tipo de pensamento (VIETTA, 2015).

No desenvolvimento da cultura da racionalidade, principalmente a partir da Idade Moderna, temos na Europa uma potencialização da racionalidade, com o desenvolvimento das ciências, da tecnologia e da indústria, e da irracionalidade, “a partir do descobrimento do Novo Mundo, de um rastro de sangue que fundou a Europa não só como potência luminosa da liberdade e da democracia, mas também como *comunidade da culpa*” (VIETTA, 2015, p. 47). Trata-se do fato de que a expansão da cultura europeia da racionalidade sempre ocorreu com violência, brutalidade e mediante opressão e até extermínio de culturas estrangeiras e de populações indígenas. Sobre a atual situação do movimento de expansão desta racionalidade:

Não obstante, é preciso perguntar se a Europa dos dias de hoje ainda está exercendo poder imperial quando impõe às periferias, como faz um Império tradicional, a partir de um centro de poder – Bruxelas –, padrões econômicos e de economia financeira que nivelam mais do que promovem a diversidade dos espaços culturais europeus. O exemplo da Grécia ensina quantos irracionalismos estavam e estão em ação. Mesmo que a Europa de hoje não tenha se formado pela violência, ela continua seguindo um ímpeto expansionista irracional que, no caso da Grécia, gerou logo cadeias inteiras de erros (VIETTA, 2015, p. 48).

Trata-se do desenvolvimento de uma forma de pensamento e suas formas de aplicação, que permeou toda a história dos impérios políticos. Os impérios políticos ascendem e declinam e a história da racionalidade em seu desenvolvimento foi a de permear a todos eles. Segundo Vietta, não se trata de uma história do progresso, como formulada pelas filosofias da história, pois, a história da racionalidade “vem acompanhada – em especial em suas fases colonialistas – por uma história da destruição e extinção de outras culturas e espaços naturais que impedem de escrever tal história simplesmente como história do progresso” (VIETTA, 2015, p. 50). E contemporaneamente, segundo Vietta, trata-se do choque entre Estados industrializados, instituídos pela história da racionalidade, e as culturas que não fizeram desta forma ou enveredaram por outros caminhos, pois, “a atual cultura mundial é determinada pelo estado do desenvolvimento da racionalidade – não só no que se refere à técnica bélica e comunicacional, mas também relativamente ao bem-estar como nós definimos” (VIETTA, 2015, p. 51). Esta noção de bem-estar é definida por Vietta como a liberdade política e a liberdade de consumo.

Sobre as perspectivas para a atual sociedade mundial da cultura da racionalidade, segundo Vietta, três perspectivas se colocam em destaque. A primeira perspectiva diz respeito à expansão desta civilização, fundada sob padrões de vida elevados, com maior liberdade e dissociado das tradições. Em países como China e Índia, e em regiões como a América Latina parte da população vive atualmente com os mesmos padrões antes reservados aos europeus e aos cidadãos da América do Norte. O que mostra uma expansão do Império da racionalidade na forma de uma imposição de padrões de vida e de modos de pensar. Neste sentido, seria importante, para gerar estabilidade, que esta civilização possa “distribuir *de modo mais justo* suas riquezas e bases vitais e, desse modo, as razões para as tensões no interior das sociedades e das culturas não aumentarem, mas diminuïrem” (VIETTA, 2015, p. 52).

A segunda perspectiva diz respeito à cultura da sustentabilidade. Pois, se se confirmar este movimento expansionista de consumismo, isto provocará conflitos cada vez maiores entre a produção e consumo de recursos e as suas reservas naturais. Atualmente, já temos em curso uma busca pela privatização destes recursos, busca esta que possui características de dominação e de exploração colonial, e que no futuro pode ameaçar a estabilidade da convivência entre os diferentes países e as diferentes culturas. Por isso, “o progressivo desenvolvimento expansionista da racionalidade deve ser substituído por uma cultura da *sustentabilidade*, que possibilite a vida na terra também para as futuras gerações” (VIETTA, 2015, p. 2015). Trata-se de buscar um modo de vida distinto do atual:

Penso que isso promoverá o retorno a um modo de vida que voltará a ser cunhado mais fortemente de maneira aistética, portanto, o retorno às necessidades do ser humano como ser emotivo-sensível e, desse modo, o afastamento da mania de acumular valores quantitativos, que igualmente marcou a cultura da racionalidade durante toda a sua história. [...] A história da racionalidade não pode continuar sempre transcorrendo expansivamente; as economias das nações industriais não podem ficar para sempre buscando crescer cada vez mais. Serão exigidas formas de viver e de fazer política que não consumam permanentemente mais do que é repostado pelo crescimento natural e que só possam ser patrocinadas mediante a rapina. A vida na Terra terá de adaptar-se a longo prazo a condições que possam ser produzidas sem o recurso à rapina (VIETTA, 2015, p. 53).

E a terceira perspectiva que se coloca para a sociedade atual é “se, no âmbito da história da racionalidade, a noção de que ela própria se depara com seus

limites for racional, ela exigirá também uma limitação do crescimento da humanidade” (VIETTA, 2015, p. 53). Pois, com as condições racionais de vida, de expansão da produção, das áreas de cultivo, das técnicas agrícolas, do cultivo genético, viabilizou-se uma grande expansão da população mundial. O que não elimina o fato deste processo ter sido acompanhado de permanentes estados de má distribuição de alimentos e de fome, principalmente em regiões pobres do ponto de visto tecnológico. No entanto, este grande aumento populacional causou sérios danos ao meio ambiente e grandes danos a outros seres vivos, espécies foram extintas, outras estão em via de extinção. O que implica, segundo Vietta, na necessidade de uma geopolítica racional que limite a expansão populacional na terra (VIETTA, 2015).

A tese defendida por Vietta é que, para resolver os problemas desta civilização racional mundial, “que foi fundada e desenvolvida no decorrer da história da evolução racional, não se necessita de menos, mas de *mais* racionalidade, e de uma forma *mais reflexiva* da racionalidade” (VIETTA, 2015, p. 54). E esta exigência implica na necessidade de atores políticos que pensem e ajam de forma cuidadosa e sábia, e de cidadãos que consigam agir racionalmente diante dos problemas, pois, “caso a atual civilização mundial globalizada não queira entrar em colapso, exige-se dela, para a superação dos seus atuais problemas e para a organização do futuro, antes mais, do que menos, racionalidade” (VIETTA, 2015, p. 54).

#### 4.2 Críticas a concepção habermasiana de emancipação

Merquior, na obra *O marxismo ocidental*<sup>66</sup>, faz uma análise do pensamento de Habermas no capítulo intitulado “Jürgen Habermas e o santo graal do diálogo”. Parte de uma apresentação da obra deste autor afirmando que o interesse dela é o do desenvolvimento sem limites do ser humano, um motivo verdadeiramente hegeliano. Desde sua tese de doutorado sobre Schelling em 1954, no universo do pensamento romântico alemão, sua posição aproxima-se de um retorno ao

---

<sup>66</sup> MERQUIOR, José Guilherme. **O marxismo ocidental**. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1987.

Iluminismo, através da análise socioeconômica. Em *Mudança estrutural da esfera pública*, inspirando-se em Arendt, exalta o espaço público de fala e ação como elemento próprio para a dignidade e a liberdade humana. Pensa o espaço público enquanto “um primeiro campo burguês de emancipação, ligado, de início, à ascensão da opinião pública e aos primeiros vagidos da democracia moderna mas hoje ameaçado pela síndrome contemporânea de tecnocratismo e alienação” (MERQUIOR, 1987, p. 229).

Trata-se de um projeto de restauração do marxismo ocidental enquanto crítica que o deixou entre a filosofia e a ciência. Esta restauração da crítica vai implicar numa completa reconstrução deste a partir de uma base epistemológica. Neste sentido, vai justificar a preocupação kantiana com o rigor do conhecimento frente a não valorização hegeliana da epistemologia. Distancia-se, assim, da concepção de ciência de Adorno e Marcuse, uma concepção maniqueísta segundo Merquior, e “significativamente, para Habermas ‘positivismo’ significa menos uma legitimação do dado que uma recusa, por parte do conhecimento, de refletir no homem como sujeito do processo cognitivo” (MERQUIOR, 1987, p. 230).

Em 1967 publica a obra *A lógica das ciências sociais* na qual faz uma análise epistemológica da ciência social e um ano depois, em 1968, publica uma obra epistemológica mais geral, *Conhecimento e interesse*. Segundo Merquior, nesta obra parte-se de uma crítica a Kant, pela sustentação do princípio do conhecimento desinteressado, e lança-se ao desenvolvimento da conexão entre conhecimento e interesse, conforme prevista por Fichte. Parte-se de três tipos de ciências cada uma fundada num conhecimento principal, sendo que só as ciências ligadas ao interesse emancipatório possuem a autorreflexão como método. Desta forma, “a autorreflexão, naturalmente, é apresentada como produto da repressão. [...] Em resumo, o poder nos mantém sob a sua férula por causa de nossa falsa consciência – um clássico marxista” (MERQUIOR, 1987, p. 232).

O trabalho, a linguagem e o poder encontram-se ligados aos interesses do conhecimento, mostrando, segundo Merquior, que “quase toda a obra de Habermas é, na verdade, construída em torno da polaridade de *trabalho* e *interação*, que ele tomou emprestada ao jovem Hegel” (MERQUIOR, 1987, p. 233). É indicador disto

a participação de Habermas<sup>67</sup> na denominada querela sobre o positivismo em meados da década de 1960, essencialmente caracterizado como um embate entre adornianos e popperianos, no qual ele substituiu o conceito de totalidade no marxismo ocidental “por uma nova ênfase no conceito idealista de espírito. Agora o espírito reapareceria como campo de diálogo, em vez de ser um ego unificado” (MERQUIOR, 1987, p. 234). Ou como aparece no artigo de 1967, ‘Trabalho e interação’, publicado em *Técnica e ciência como “ideologia”*, onde sustenta que “enquanto o ‘trabalho’ é governado por *normas técnicas* manifestas, evidentes por si mesmas, a ‘interação’ obedece a *normas sociais*, autorizadas por consenso – ao qual se chega depois de algum grau de diálogo e persuasão” (MERQUIOR, 1987, p. 234).

A partir de 1960 Habermas defende que a clássica relação de dependência da política para com a economia rompeu-se pela introdução dos elementos da superestrutura na estrutura. O alcance e a preocupação com a epistemologia é algo que não tem precedentes na Escola de Frankfurt, todavia, segundo Merquior, é ilusório pensar que:

ele as usa em lugar da velha ênfase na ‘crítica’ e do *ethos* humanista de *Kulturkritik*. O conceito de linguagem e comunicação como instrumento de autorreflexão – a principal contribuição tanto de *A lógica das ciências sociais* quanto de *Conhecimento e interesse* – apontam para uma ‘situação ideal de fala’ como estrela-guia de todo contexto interativo entre humanos. A verdade se torna, até esse ponto, uma função do diálogo entre interlocutores vorazes, pessoas de boa vontade (MERQUIOR, 1987, p. 235).

Para Habermas a verdade da fala encontra-se vinculada à intenção de uma vida correta. O paradigma já não mais se encontra na observação, temos em seu lugar o paradigma do diálogo. Desta forma, “a sóbria mística do diálogo, espécie de versão epistemológica do espaço público de discurso e ação de Arendt, substitui, em Habermas, as imagens tradicionais da vida correta” (MERQUIOR, 1987, p. 235).

Em *Problemas de legitimação do capitalismo tardio*, de 1973, utiliza as categorias de trabalho e interação para apoiar a distinção entre crise de legitimação

---

<sup>67</sup> Conforme podemos perceber nos textos de Habermas, “Teoria analítica da ciência dialética” e “Contra um racionalismo minguado de um modo positivista” publicados na obra *A disputa do positivismo na sociologia alemã*.

e crise de identidade. E, o que o preocupa é a obsolescência da teoria dos valores de Marx diante da nova tecnologia e da economia:

Sua alegação é que a crítica da economia política apreendeu o sentido da sociedade do século XIX porque, no capitalismo liberal, a integração (tanto *social* quanto *sistêmica*) se fundava na economia. Com a separação do estado e sociedade civil as relações de classe foram institucionalizadas até o mercado. E o mesmo mercado impessoal – e não o estado – assumiu o encargo de satisfazer as necessidades sociais. Em consequência, as crises econômicas se traduziram diretamente em crises de legitimação. Qualquer pequena dificuldade do sistema repercutia na integração social. Porém nas sociedades modernas, dirigidas pelo estado, acontece o contrário: a integração social e a sistêmica ficaram ‘desacopladas’. A ideologia econômica, o princípio de intercâmbio, já não é, em nosso meio, a norma diretora da integração social. Acresce que o estado intervém regularmente na economia (daí, na integração sistêmica), e a consequente politização das relações de classe apaga os antigos contornos, nitidamente contrastantes, da estrutura de classe. Em tais circunstâncias, a teoria crítica não poderia mais assumir a forma de uma crítica do pensamento econômico (MERQUIOR, 1987, p. 237).

Esta nova função do Estado na vida econômica faz com que Habermas desvie sua análise para o sistema político, neste sentido, “o estado moderno procura subornar os focos sociais dos déficits de legitimação administrando significações partilhadas e garantindo o bem-estar graças ao crescimento econômico” (MERQUIOR, 1987, p. 238). No entanto, as tentativas de preenchimento destes vazios de legitimidade via o crescimento da economia “ficam ameaçados por perigo maior: a cultura moderna é capaz de gerar demandas sociais de natureza impossível de satisfazer em termos econômicos e tecnocráticos” (MERQUIOR, 1987, p. 238).

Segundo Merquior, Habermas tem sido muito criticado e tem concentrando parte de suas energias defendendo sua teoria. Merquior parte em sua crítica, neste sentido, da afirmação de que o conceito de interesses do conhecimento é uma redução “do conhecimento a imperativos técnicos e necessidades sociais. Dando ênfase aos interesses, essa espécie de epistemologia, argumenta-se, condena-se ao relativismo do pragmatismo” (MERQUIOR, 1987, p. 241).

A questão prática da reflexão é outro grande problema no pensamento deste autor até a obra *Conhecimento e interesse*. Visto que, na teoria do interesse emancipatório existe uma identidade não demonstrada entre razão e vontade, especificamente, “postulava-se uma vontade-para-a-razão, pressupondo uma

universalidade de autorreflexão difícil de reconciliar com a situação dos pretensos beneficiários da emancipação esclarecida” (MERQUIOR, 1987, p. 241–242). A questão, inicialmente, é quanto à suposição de um motivo para a autorreflexão, mesmo aceitando que a finalidade do discurso seja uma comunicação livre de deformação, permanece o elemento que impele os indivíduos a buscar tal forma de interação, “e disso os textos de Habermas pouco tratam, e de maneira pouco precisa. É óbvio que a teoria dos interesses cognitivos é genérica demais para valer como explicação” (MERQUIOR, 1987, p. 242). Tratam-se, pois, de interesses nos quais o indivíduo não “está habitualmente interessado, em nenhum sentido empiricamente demonstrável. Além do que, o modelo psicanalítico de autorreflexão dificilmente poderia aplicar-se à sociedade em geral” (MERQUIOR, 1987, p. 242).

A distinção entre autorreflexão e reconstrução apresentada no ‘posfácio’ de 1973 a obra *Conhecimento e interesse* foi a forma encontrada para escapar destas críticas. Trata-se de uma perspectiva antropológica que afirma que a autorreflexão leva à consciência individual sua particularidade, pessoal, autoformativa, enquanto que a reconstrução lida com sistemas de normas que não abrangem a subjetividade, “as reconstruções se referem a uma *Bildung* da espécie e, como tal, fornecem ‘estruturas’ convenientes para os necessários atos individuais de reflexão dentro da interação” (MERQUIOR, 1987, p. 242).

Habermas chama atenção para as intenções do discurso e para os contextos de expectativas compartilhado neste, uma estrutura comunicativa que visa a compreensão. Estes atos também antecipam uma situação ideal de fala, livre de formação, compulsão ou fralde:

Junto com sua ênfase na espécie, a adoção de uma postura desenvolvimental deu a Habermas uma concepção ‘diferencial’ de *progresso* – muito longe da primitiva e dogmática repulsa frankfurtiana pelas ideias evolucionistas. Todavia, na evolução habermasiana, a primazia da ‘interação’ sobre o ‘trabalho’, com todas as suas implicações antinaturalistas, não perde terreno. O diálogo continua a ter precedência sobre a produção, a linguagem sobre a tecnologia. Enquanto se rejeita o tema marxista dos determinantes infra-estruturas, o desenvolvimento de estruturas normativas é apresentado outra vez como ‘o marca-passo da evolução social’ (MERQUIOR, 1987, p. 244–245).

Merquior chama atenção para o fato de o autor não responder à acusação de razão terrorista – o conceito de racionalidade é deslocado de meios e fins,

teleológico, para um foco comunicativo – apresentada contra a tradição do Iluminismo por pensadores como Foucault e Derrida. Considera sábia e corajosa a postura de Habermas, e merece respeito por ser “o pensador que defende os valores universalistas contra a tempestade de relativismos desvairados e cínicos, de mal fundamentados niilismos” (MERQUIOR, 1987, p. 248).

A avaliação da obra de Habermas indica, num primeiro momento, “como ele ainda deixa de captar, ou recobrar, um verdadeiro sentido do processo histórico, de maneira digna de Hegel e Marx” (MERQUIOR, 1987, p. 248). Neste sentido, ele partiu das intenções iluministas, mas deixa de aceitar seus resultados históricos, não aceitando “a modernidade cultural. Até certo ponto, sua postura é um paradoxo, pois chega a reconhecer o progresso sem de fato aceitar a direção do processo” (MERQUIOR, 1987, p. 249).

Um exemplo desta posição é sua tentativa de imunizar o mundo da vida da razão instrumental, destarte, “a busca da salvação (‘emancipação’) através do conhecimento-como-diálogo cheira por demais ao desejo de ‘reencantar’ o mundo – e é por isso um ponto de vista neo-romântico” (MERQUIOR, 1987, p. 249). Há um reconhecimento que o procedimento da ciência natural deve ser objetivo, mas, na hierarquia do conhecimento, o topo é de uma ciência consensual na qual a correspondência entre discurso e realidade exterior é quase nulo.

Num segundo momento, temos o problema de uma racionalidade unificada, fruto de uma interação reflexiva baseada na competência comunicativa do ser humano. No entanto, a questão é como em sociedade complexas se poderia construir a identidade racional. Habermas pensa ser possível. Para Merquior, não existe na obra deste autor uma demonstração da possibilidade de uma base racional para a teoria crítica, e, sem esta base, não existe como “prescindirmos do papel da *decisão* em matéria de moral e de pensamento político e, por consequência, voltamos ao pluralismo axiológico de Weber, a eterna guerra dos deuses sociais, *contra o consenso*, mesmo processual e dialógico como é o de Habermas” (MERQUIOR, 1987, p. 250).

Esta crítica também pode ser estendida ao nível epistemológico:

O núcleo da argumentação de Habermas é que nunca existe, falando propriamente, uma opção pela razão em assuntos cognitivos. Pelo contrário, sempre nos vemos ‘em’ razão, porque entrar em ação dialogal

comunicativa já significa reconhecer a razão crítica como o alvo imanente da verdadeira comunicação. Desde *Teoria e prática*, Habermas ofereceu, na verdade, essa perspectiva como um sucedâneo do decisionismo de Popper quando se trata de justificar a opção última pelo conhecimento crítico. Mas nem todo mundo acha o seu pretenso sucedâneo convincente (MERQUIOR, 1987, p. 250).

Quando se trata de postulados de validade vinculados a discursos comunicativos, a nossa reação é a de um comprometimento na busca de uma racionalidade constringente como aquelas da lógica ou da ciência, isso em Habermas. Para Merquior, há discordância em relação a esta passagem, no sentido de que, uma coisa é dizer que algo é belo, querendo dizer que todos deveriam gostar, muito diferente é “sustentar (como Kant jamais o fez) que o apelo à universalidade latente em nossos juízos estéticos é tão obrigatório quanto a racionalidade da lógica e da ciência regida pela lógica” (MERQUIOR, 1987, p. 251). Não temos uma passagem de uma coisa à outra, mas um salto:

Ora, a afirmação de Habermas de que a) existem padrões de racionalidade entranhados em cada diálogo veraz e correto sobre qualquer coisa pode ser tida como um equivalente lógico da famosa observação de Kant sobre a vocação universal dos juízos estéticos. No entanto, sua pretensão de que b) esses padrões sejam tão obrigatórios quanto a razão lógica é injustificada ou, na melhor das hipóteses, indemonstrada (MERQUIOR, 1987, p. 251).

Perry Anderson chamou de ‘angelismo’ da linguagem, do discurso e do diálogo esta perspectiva habermasiana, pois, transformou-os num suporte verdadeiro e confiável para a cultura, para a moralidade e para a harmonia social. Além de funcionar como força motriz da história. Anthony Giddens também critica esta idealização da interação, segundo ele, existe nesta perspectiva uma redução da interação a comunidade espontânea e uma ocultação das imbricações entre esta e o poder (MERQUIOR, 1987).

Merquior reconhece que existe em Habermas uma recuperação ambiciosa das perspectivas evolucionistas, mas que, no entanto, ele foi incapaz de nos apresentar uma verdadeira teoria do processo histórico. E no nível epistemológico, em seu próprio nível reflexivo, demonstra que, a fim de serem válidos, “nossas convicções normativas têm de constituir conhecimento genuíno – afirmação muito discutível. A rigor, ela nada mais é que imagem especular da pretensão positivista

de que as crenças não cientificamente fundadas são apenas referências arbitrárias” (MERQUIOR, 1987, p. 253).

Além do imenso problema de supor uma motivação social geral para a participação em um discurso livre como meio para a emancipação, outro problema surge quando se trata de aferir o consenso das situações ideais de fala. Trata-se de um altruísmo consensual irrealizável:

Pois é muito mais natural supor que os participantes de um diálogo espontâneo venham munidos de suas próprias (e com frequência, discordantes) concepções de valores, morais e de outras espécies. [...] o conhecimento emancipatório de Habermas não satisfaz os critérios públicos, aceitáveis, para uma ação bem-sucedida – condição que o próprio Habermas reivindica. A exigência de publicidade ou intersubjetividade não pode, de maneira nenhuma, significar que os participantes da comunicação emancipatória tenham de chegar a um consenso – deve referir-se a algo muito mais independente e neutro, entre prováveis candidatos a um acordo consensual. Resumindo: mesmo em nível ‘reflexivo’, o ‘diálogo’ não funciona sem, pelo menos, algum básico equivalente da ‘observação’ (MERQUIOR, 1987, p. 253–254).

Para Merquior, a tentativa habermasiana de reconstrução da teoria crítica seja como epistemologia ou como teoria social resultou em fracasso. Mas o valor desta está em sua determinação de combater a trajetória rumo a irracionalidade. E, produz a seguinte apreciação da teoria habermasiana, apoiado em Quentin Skinner:

Habermas, o Parsifal da teoria crítica, tão duro de coração quanto valente nos seus feitos de armas, conquistou o Santo Graal do diálogo e da interação para curar as amargas feridas deixadas pelo *Kulturpessimismus* no corpo do marxismo ocidental. A salvação que, para Lukács, deveria vir da revolução como apreensão da totalidade, é agora redefinida de modo a derivar de formas mais altas, mais humanas, de conhecimento. A *epistemologia se tornou soteriologia*, enquanto a teoria política ficou discretamente reformista. Porém nisso a primeira perdeu bastante de sua racionalidade e a última, de sua eficácia (MERQUIOR, 1987, p. 254).

Roger Scruton, na obra *Pensadores da nova esquerda*<sup>68</sup>, faz uma análise da obra de Habermas<sup>69</sup>. Nesta, indica que a crítica da razão instrumental sobrevive no

<sup>68</sup> SCRUTON, Roger. **Os pensadores da nova esquerda**. Trad. Felipe Garrafiel Pimentel. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

<sup>69</sup> Nesta obra reúne os seguintes pensadores dentro desta perspectiva indicada pelo título da obra: E. P. Thompson, Ronald Dworkin, Michel Foucault, R. D. Laing, Raymond Williams, Rudolf Bahro, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Immanuel Wallerstein, Jürgen Habermas, Perry Anderson, György Lukács, J. K. Galbraith e Jean-Paul Sartre.

pensamento habermasiano, no entanto, de uma forma minuciosamente burocratizada, tornando-se parte de uma análise da ação estratégica. Assim, em obras como *Teoria e prática*, *Técnica e ciência como “ideologia”* e *Conhecimento e interesse*, procede-se uma análise da razão instrumental, distinguindo-se entre dois tipos de condutas, resumidas nos seguintes termos:

O trabalho é mediado por sua eficiência; o discurso, por sua inteligibilidade. Sendo assim, as regras que orientam o primeiro são técnicas, referindo-se à escolha de meios para um fim. As regras que orientam o segundo são constitutivas, como as regras de um jogo, e servem para definir o significado do que é feito (SCRUTON, 2014, p. 182).

Existem comparações a serem feitas entre estes dois tipos de ação, mas, segundo Scruton, assumir que a totalidade da atividade humana é de um tipo ou de outro desmerece as questões importantes. Habermas não afirma se esta distinção é exclusiva, exaustiva ou absoluta, mas a utiliza como importante instrumento teórico de sua crítica. Neste sentido, o que é apresentado como estando errado no sistema capitalista pode ser reduzido à operação da ação estratégica e o que está num quadro de esperança pertence ao paradigma da comunicação (SCRUTON, 2014).

A emancipação é apresentada como a da linguagem e, “ela repete a aspiração original dos frankfurtianos; qual seja, a de romper as algemas da cultura burguesa, por meio da pura teoria” (SCRUTON, 2014, p. 182). E, a partir desta concepção teríamos combinações de obviedades e de saltos de pensamentos sem justificativas. Assim, da ação instrumental, que se transforma em escolha racional, assumindo a forma de regras técnicas fundadas em conhecimentos empíricos e depois a definição é ampliada para regras de preferência e procedimentos de decisão (SCRUTON, 2014).

Para Scruton, Habermas acaba por reunir no escopo de uma dicotomia as distinções subsidiárias que promovem sua crítica a sociedade capitalista. A dicotomia é pensamento radical, ao passo que os avanços na teoria consistem no amalgamento de pares opostos, nos dois lados da dicotomia fundamental:

A oposição será expressa em inúmeras formas: capitalismo *versus* socialismo, burguês *versus* produtor, razão técnica *versus* teoria crítica, objetivo racional *versus* comunicação. Mas o significado permanece o mesmo: o mundo real é a expressão acabada do mal, enquanto o mundo

irreal do socialismo é onde se condensa o bem. Em Habermas, a dicotomia é burocratizada, e expressa na linguagem oficial da sociologia alemã. O instrumental é alinhado com o técnico, o empírico, o analítico, o comportamental, o “decisório”, o “objetivo”; e confrontado com o comunicativo, o “hermenêutico”, o normativo. Mas o objetivo permanece inalterado (SCRUTON, 2014, p. 183).

Trata-se de um esquema de pensamento no qual a sociedade burguesa é acusada das falhas desumanizadas e o ideal da ação comunicativa recebe os créditos pelos sucessos dos seres humanos. A partir deste, Habermas reafirma a promessa radical da busca da felicidade, para além do acúmulo de objetos materiais e próximo das relações sociais onde a satisfação não significa o triunfo de um sobre as necessidades dos outros, “esta é a feliz condição a ser alcançada pela emancipação da linguagem. Habermas acredita que é na linguagem e por meio dela que a base das estruturas sociais alienantes pode ser combatida e superada” (SCRUTON, 2014, p. 184).

A conclusão que Scruton retirada desta forma de emancipação é a seguinte:

Emancipação linguística significa calar a sua boca, num mundo que em que todos têm oportunidades iguais. E aí está a armadilha em que caem os socialistas. Liberdade, definida como “oportunidade iguais” (“chances simétricas”), é, de fato, um tipo muito peculiar de liberdade, visto que você só pode alcançá-la assegurando que todos se encontrem igualmente constrangidos. Por assim dizer, a emancipação linguística de Habermas poderia ser obtida pela manutenção do silêncio universal (SCRUTON, 2014, p. 184–185).

Para Scruton, “o caráter irresoluto dessa exortação e modo vago e distante em que o ideal da comunicação é descrito não são aspectos acidentais do pensamento de Habermas” (SCRUTON, 2014, p. 190). Em última análise a crítica ao comportamento estratégico e o desenvolvimento da ação comunicativa são ideológicos. Trata-se de uma ideologia de vanguarda, uma elite que despreza a realidade industrial moderna buscando preservar a dignidade de sua posição de classe. Desta forma, afirma que:

Como qualquer outra ideologia, sua manutenção depende do trabalho de persuasão dos estratos sociais mais baixos. Neste sentido, foi uma jogada inteligente do esquerdista alemão emitir suas proclamações ideológicas na forma burocrática e misturar a elas uma mensagem obscura de emancipação final. O trabalhador e o administrador são assim intimados pelo pensamento de que o esquerdista é um funcionário público superior, a serviço de sua indústria específica. O esquerdista detém o arquivo em que a verdade foi apreendida, e qualquer esclarecimento lhe deve ser

solicitado [...]. Por sinal, não foi Hegel, ideólogo desta “sociedade burguesa”, que identificou os funcionários públicos como sua classe superior? (SCRUTON, 2014, p. 190).

Jacques Rancière, na obra *O desentendimento – política e filosofia*<sup>70</sup>, apresenta o desentendimento como uma situação determinada na qual um dos interlocutores entende e não entende, ao mesmo tempo, aquilo que o outro interlocutor diz. Não se trata de um conflito no qual um afirma vermelho e o outro verde, mas de uma situação na qual ambos dizem vermelho, no entanto, não entendem a mesma coisa ou não entendem que o outro diz a mesma coisa com a palavra vermelho. Não se trata de um desconhecimento, pois este pressupõe um não saber, nem de um mal-entendido pelo uso impreciso de uma palavra. No desconhecimento e no mal-entendido trata-se de ensinar o que se quer dizer falar. No desentendimento ocorrem os casos nos quais as disputas em relação ao que quer dizer falar constituem a própria racionalidade da situações de palavras, pois não há entendimento e nem entendem-se aí as mesmas coisas nas mesmas palavras (RANCIÈRE, 1996).

O desentendimento vai para além das palavras, incidindo sobre a situação daqueles que falam. Faz menção à apresentação sensível do comum e à qualidade daqueles que o apresentam, “a situação extrema de desentendimento é aquela em que X não vê o objeto comum que Y lhe apresenta porque não entende que os sons emitidos por Y compõem palavras e agenciamentos da palavras semelhantes aos seus” (RANCIÈRE, 1996, p. 13). Desta forma, “as estruturas de desentendimento são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que constituem como objeto” (RANCIÈRE, 1996, p. 13).

Através da análise da filosofia política objetiva fundamentar a noção de desentendimento, pois, esta filosofia “poderia muito bem ser o conjunto das operações de pensamento pelas quais a filosofia tenta acabar com a política, suprimir o escândalo de pensamento adequado ao exercício da política” (RANCIÈRE, 1996, p. 14). Este escândalo é a racionalidade própria da política, trata-se da racionalidade do desentendimento.

---

<sup>70</sup> RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento: política e filosofia**. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

Partindo da definição aristotélica presente na obra *Política*, livro I, do *logos* político<sup>71</sup>, Rancière afirma que é na relação obscura entre o justo e o nocivo ou prejudicial que encontra-se o âmago do problema político. Os termos utilizados por Aristóteles são *sympheron* e *blaberon*. O primeiro termo significa “essencialmente uma relação a si mesmo, a vantagem que cabe a cada indivíduo ou uma coletividade obtém ou conta obter de uma ação” (RANCIÈRE, 1996, p. 19). Ao passo que *blaberon* possui duas acepções: “é a parte do desagrado que cabe a um indivíduo por qualquer razão que seja, catástrofe natural ou ação humana. Num outro, é a consequência negativa que um indivíduo recebe de seu ato ou, no mais das vezes, da ação de outrem” (RANCIÈRE, 1996, p. 19). A justiça na *Pólis*, para Platão e Aristóteles, encontra-se, fundamentalmente, num estado em que o *sympheron* não possui correlato com o *blaberon*. A justiça como princípio de comunidade não existe onde todos se ocupam em impedir danos e reequilibrar perdas e lucros, “ela começa somente ali onde se trata daquilo que os cidadãos possuem *em comum* e onde se cuida da maneira como são repartidas as formas de exercício e controle do exercício desse poder comum” (RANCIÈRE, 1996, p. 20). E a justiça política é a ordem que determina a divisão do comum.

Neste sentido, não encontra-se definida uma ordem política, pois ela encontra-se para além do equilíbrio de lucros e de perdas, ela começa “onde se tenta repartir as parcelas do *comum*, harmonizar segundo a proporção geométrica as parcelas de comunidade e os títulos para se obter essas parcelas, as *axiai* que dão direito à comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 21). Estes títulos de comunidade são enumerados por Aristóteles como: a riqueza de poucos, a excelência ou virtude dos melhores e a liberdade que pertence ao povo. A cada um corresponde um regime político, respectivamente, a oligarquia, a aristocracia e a democracia. E da composição harmônica destes teríamos o bem comum.

---

<sup>71</sup> “O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e de prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial, e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado” (ARISTÓTELES, 2009b, p. 16 / ARISTÓTELES, *Política*, I, 1253 a 9 – 18).

No entanto, a riqueza é o único título facilmente reconhecido nesta comunidade em busca de harmonia, depende da aritmética das trocas, a questão é o que é “a liberdade trazida pelas pessoas do povo à comunidade? E em que lhes é própria? É aqui que se revela o erro fundamental na contagem. Primeiro, a liberdade do *demos* não é nenhuma propriedade determinável mas facticidade pura” (RANCIÈRE, 1996, p. 22). E, segundo, a liberdade não é própria do povo. O povo é uma massa indiferenciada que não possui nenhum título positivo, virtude ou riqueza, e tem reconhecida a mesma liberdade dos que possuem, atribuindo-se, enquanto sua parcela própria, uma igualdade que pertence a todos:

O povo apropria-se da qualidade comum como sua qualidade própria. O que ele traz à comunidade é, propriamente, o litígio. Devemos entender isso num duplo sentido: o título que ele traz é uma propriedade litigiosa, já que não lhe pertence propriamente. Mas essa propriedade litigiosa não é, apenas, a instituição de um comum-litigioso. A massa dos homens sem propriedade identifica-se à comunidade em nome do dano que não cessam de lhe causar aqueles cuja qualidade ou propriedade têm por efeito natural relançá-la na inexistência daqueles que não tomam “parte em nada”. É em nome do dano que lhe é causado pelas outras partes que o povo se identifica com o todo da comunidade. Quem não tem parcela – os pobres na Antiguidade, o terceiro estado ou o proletariado moderno – não pode mesmo ter outra parcela a não ser nada ou tudo. [...] O povo não é uma classe entre outras. É a classe do dano que causa dano à comunidade e a institui como “comunidade” do justo e do injusto (RANCIÈRE, 1996, p. 24).

Dada esta singular propriedade do povo, a propriedade dos melhores, a virtude também surge como o lugar de um equívoco, pois “quem são exatamente essas pessoas de bem ou de excelência que trazem a virtude para o bolo comum, assim como o povo traz uma liberdade que não é a sua?” (RANCIÈRE, 1996, p. 26). A resposta, segundo Rancière, é que na verdade a comunidade possui apenas duas partes: os ricos e os pobres, como afirma Aristóteles no livro IV de *Política*<sup>72</sup>.

Na antiguidade já temos o reconhecimento do princípio da política na luta de classes, ou na luta de pobres e dos ricos. E a política existe quando uma parcela, parte ou partido dos pobres se torna real, pois “é a política – ou seja, a interrupção dos simples efeitos da dominação dos ricos – que faz os pobres existirem enquanto entidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 26). A interrupção da dominação pela instituição

---

<sup>72</sup> “Efetivamente, só se visa operar a mistura dos ricos e dos pobres, da riqueza e a liberdade; porque, aos olhos da maioria dos homens, a riqueza parece substituir o mérito da virtude” (ARISTÓTELES, 2009b, p. 136 / ARISTÓTELES, *Política*, IV, 1294 a 17 – 19).

desta entidade gera a política, “ela define o comum da comunidade como comunidade política, quer dizer, dividida, baseada num dano que escapa à aritmética das trocas e das reparações. Fora dessa instituição, não há política. Há apenas ordem de dominação ou desordem da revolta” (RANCIÈRE, 1996, p. 26–27). Além disso, “a política é a esfera de atividade de um comum que só pode ser litigioso, a relação entre as partes que não passam de partidos e títulos cuja soma é sempre diferente do todo” (RANCIÈRE, 1996, p. 29).

Da antiguidade até a contemporaneidade, segundo Rancière, teremos sempre a negação da política, na perspectiva de que não há uma “parcela dos sem-parcela”. No entanto, a política existe porque há esta parcela que escapa as formas de medida, trata-se da igualdade entre os seres humanos, que em última instância é a de uma pura contingência da ordem social:

Existe política porque – quando – a ordem natural dos reis pastores, dos senhores da guerra ou das pessoas de posse é interrompida por uma liberdade de que vem atualizar a igualdade última na qual assenta toda ordem social. Antes do *logos* que discute sobre o útil e o nocivo, há o *logos* que ordena e confere o direito de ordenar. Mas esse *logos* primeiro já está mordido por uma contradição primeira. Há ordem na sociedade porque uns mandam e os outros obedecem. Mas, para obedecer a uma ordem, são necessárias pelo menos duas coisas: deve-se compreender a ordem e deve-se compreender que é preciso obedecer-lhe. E, para fazer isso, é preciso você já ser o igual daquele que manda. É essa igualdade que corrói toda a ordem natural (RANCIÈRE, 1996, p. 31).

A instituição da política é idêntica à instituição na sociedade da luta de classes, a partir de uma “divisão da sociedade em partes que não são “verdadeiras” partes; a instituição de uma parte que se iguala ao todo em nome de uma “propriedade” que não lhe é absolutamente própria, e de um “comum” que é a comunidade de um litígio” (RANCIÈRE, 1996, p. 32). No entanto, estas classes não são verdadeiramente classes enquanto partes reais da sociedade que enquanto categorias, corresponderiam a funções, um e outro unem em nome de uma parte da “sociedade o puro título da igualdade de qualquer um ou a qualquer um, através do qual todas as classes se disfuncionam e a política existe. A universalidade da política é a de uma diferença a si de cada parte e a do diferindo como comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 33). Mas o dano pelo qual se origina a política é a introdução de um “incomensurável no seio da distribuição dos corpos falantes. Esse incomensurável não rompe somente a igualdade dos lucros e das perdas. Ele

arruína também por antecipação o projeto da pólis ordenada segundo a proporção do *cosmos* baseada na *arkhé* da comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 33).

Na essência da política existe um dano que é duplo, que se apresenta no conflito fundamental em torno da relação entre a capacidade do ser falante sem propriedade e a capacidade de política. A política existe na medida em que o *logos* não é apenas palavra, mas também a contagem que é feita desta, “a contagem pela qual uma emissão sonora é ouvida como palavra, apta a enunciar o justo, enquanto uma outra é apenas uma percebida como barulho que designa prazer ou dor, consentimento ou revolta” (RANCIÈRE, 1996, p. 36).

Esta relação entre a palavra e a contagem, obscurecida em Platão e Aristóteles e ocultada nas concepções cambistas, contratuais e comunicacionais das comunidades políticas, mostra a própria situação da palavra e de seus atores. Identificando que a política não surge pelo fato de os homens colocarem seus interesses em comum, “existe a política porque aqueles que não têm direito de ser contados como seres falantes conseguem ser contados, e instituem uma comunidade pelo fato de colocarem em comum o dano que nada mais é que o próprio enfrentamento” (RANCIÈRE, 1996, p. 40). Este enfrentamento relaciona-se a contradição de dois mundos alojados num único, “o mundo em que estão e aquele em que não estão, o mundo onde há algo ‘entre’ eles e aqueles que não os conhecem como seres falantes e contáveis e o mundo onde não há nada” (RANCIÈRE, 1996, p. 40).

O conflito separa duas formas de comunidade e de divisão do sensível opostos em seu princípio, mas unidos nas contagens de proporção e nas violências do conflito. Na primeira forma, temos a fórmula de dar a cada um a parcela que lhe é devida de acordo com a evidência daquilo que ele seja, neste sentido:

Os “políticos” da comunicação e da sondagem que, a cada instante, dão a cada um de nós o espetáculo inteiro de um mundo que se tornou indiferente e a contagem exata daquilo que cada classe de idade e cada categoria sócio-profissional pensam do “futuro político” de tal ou qual ministro poderiam ser considerados uma fórmula moderna exemplar disso. Há portanto, de um lado, essa lógica que conta as parcelas unicamente das partes, que distribui os corpos no espaço de sua visibilidade ou de sua invisibilidade e põe em concordância os modos de ser, os modos de fazer e os modos de dizer que convém a cada um. E há a outra lógica, aquela que suspende essa harmonia pelo simples fato de atualizar a contingência da igualdade, nem aritmética nem geométrica, dos seres falantes quaisquer (RANCIÈRE, 1996, p 40–41).

São duas formas de comunidade que se confundem numa única na qual se dá o conflito que coloca o litígio a dedução da capacidade de ser falante e a comunidade da justiça e da injustiça. Estas duas lógicas são confundidas com a política, quando na verdade é a política a atividade que divide estas lógicas. Neste sentido, e influenciado pelo pensamento de Foucault, Rancière propõe chamar de *polícia* ao “conjunto de processos pelos quais se operam a agregação e consentimento das coletividades, a organização dos poderes, a distribuição dos lugares e funções e os sistemas de legitimação dessa distribuição” (RANCIÈRE, 1996, p. 41). A polícia e a lei, as vezes implícita, que define a parcela ou não parcela das partes. É uma regra do aparecer dos corpos, a configuração das ocupações e das propriedades dos espaços em que estas formas de ocupações são distribuídas, é “uma lei de polícia que faz tradicionalmente do lugar de trabalho um espaço privado não regido pelos modos de ver e dizer próprios do que se chama espaço público, onde o *ter parcela* do trabalhador é estritamente definido pela remuneração de seu trabalho” (RANCIÈRE, 1996, p. 42).

A noção de política é uma atividade antagônica a esta e bem determinada, é “a que rompe a configuração do sensível na qual se definem as parcelas e as partes ou sua ausência a partir de um pressuposto que por definição não tem cabimento ali: a de uma parcela dos sem-parcela” (RANCIÈRE, 1996, p. 42). A atividade política:

É sempre um modo de manifestação que desfaz as divisões da ordem policial ao atualizar uma pressuposição que lhe é heterogênea por princípio, a de uma parcela dos sem-parcela que manifesta ela mesma, em última instância, a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Existe política quando existe um lugar e formas para o encontro entre dois processos heterogêneos. O primeiro é o processo policial no sentido que tentamos definir. O segundo é o processo da igualdade. Entendamos provisoriamente sob este termo o conjunto aberto das práticas guiadas pela suposição da igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante e pela preocupação de averiguar essa igualdade (RANCIÈRE, 1996, p. 43).

Na ordem policial encontra-se as estratégias modernas de informação e de comunicação, “o regime da opinião sondada e da exibição permanente do real é hoje a forma comum da polícia nas sociedades ocidentais” (RANCIÈRE, 1996, p. 43). Nesta ordem identifica-se a cidadania enquanto uma propriedade dos

indivíduos sendo definida numa relação de proximidade maior ou menor entre o seu lugar e o lugar do poder público. Em relação a ordem política, “ela não conhece relação entre os cidadãos e o Estado. Ela conhece apenas dispositivos e manifestações singulares pelos quais às vezes há uma cidadania que nunca pertence aos indivíduos como tais” (RANCIÈRE, 1996, p. 44).

A ordem política não possui questões ou objetos próprios, “seu único princípio, a igualdade, não lhe é próprio e não tem nada de político em si mesmo” (RANCIÈRE, 1996, p. 44). A forma é o que constitui o caráter político de uma ação, esta é “a que inscreve a averiguação da igualdade na instituição de um litígio, de uma comunidade que existe apenas pela divisão. A política encontra em toda parte a polícia” (RANCIÈRE, 1996, p. 44). Para que a política se revele é necessário o encontro, nunca pré-constituído, entre a lógica policial e a lógica igualitária.

A política existe por um princípio que não lhe é próprio, a igualdade, neste sentido nenhuma coisa é em si política. A igualdade é uma pressuposição que deve ser discernida nas práticas que a utilizam. Trata-se de um pressuposto de igualdade entre seres falantes contraditória à distribuição policial do lugar dos corpos e do estabelecimento de suas funções. A política origina-se de um ponto de encontro entre as lógicas policial e igualitária, “para que haja política, é preciso que o vazio apolítico da igualdade de qualquer pessoa com qualquer pessoa produza o vazio de uma propriedade política como a liberdade do *demos* ateniense” (RANCIÈRE, 1996, p. 46). Para Rancière, esta é uma suposição que pode ser rejeitada.

Na obra *O mestre ignorante*<sup>73</sup> Rancière faz uma análise desta rejeição a partir da obra de Joseph Jacotot e sua teoria da igualdade das inteligências e da emancipação intelectual. Nesta a emancipação é apresentada da seguinte forma: “chamar-se-á emancipação à diferença conhecida e mantida entre as duas relações, o ato de uma inteligência que não obedece senão a ela mesma, ainda que a vontade obedeça a uma outra vontade” (RANCIÈRE, 2015, p. 32). A chave para a emancipação intelectual encontra-se na consciência daquilo que a inteligência pode fazer: “a mesma inteligência está em ação em todos os atos do espírito humano” (RANCIÈRE, 2015, p. 25), e, “*todas as inteligências são iguais*”

---

<sup>73</sup> RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre emancipação intelectual. 3ª Ed. Trad. Lílian do Vale. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

(RANCIÈRE, 2015, p. 141). Visto que, “a emancipação é a consciência dessa igualdade, dessa reciprocidade que, somente ela, permite que a inteligência se atualize pela verificação. O que embrutece o povo não é a falta de instrução, mas a crença na inferioridade de sua inteligência” (RANCIÈRE, 2015, p. 64). O problema é a emancipação no sentido “que todo homem do povo pudesse conceber sua dignidade de homem, medir a dimensão de sua capacidade intelectual e decidir quanto ao seu uso” (RANCIÈRE, 2015, p. 37).

A emancipação intelectual é resultado do indivíduo, é a realização de sua obra, pois, “somente um homem pode emancipar um homem” (RANCIÈRE, 2015, p. 142). Provém de um método universal, da capacidade humana de observar, comparar, refletir, imitar, testar, e corrigir por si mesmo. O indivíduo se torna razoável pela sua razão, ela não é resultado de algo externo como um partido, um governo, uma escola ou instituição. Este método universal “não é, nem pode ser um método *social*” (RANCIÈRE, 2015, p. 146). Neste sentido, a explicação é um instrumento embrutecedor e de ordenamento social, “um homem do progresso é também outra coisa: um homem que pensa a partir da opinião do progresso e erige essa opinião à condição de explicação dominante da ordem social” (RANCIÈRE, 2015, p. 162).

A noção de progresso, neste sentido, vincula-se a noção de desigualdade, pois esta “é a *sociedade* que se aperfeiçoa, que pensa sua ordem sob o signo do aperfeiçoamento. É a sociedade que progride, e uma sociedade só pode progredir socialmente, isto é, todos juntos e ordeiramente. O progresso é a nova maneira de dizer desigualdade” (RANCIÈRE, 2015, p. 164). E no pensamento republicano, lembra Rancière, sabe-se “*perfeitamente* que a república significa igualdade de direitos e deveres, mas ela não pode decretar a igualdade das inteligências” (RANCIÈRE, 2015, p. 180).

No processo de emancipação intelectual, “bastaria aprender a ser homens iguais em um sociedade desigual – é isto que *emancipar* significa” (RANCIÈRE, 2015, p. 183). Neste sentido, “Jacotot foi o único *igualitário* a perceber que a representação e a institucionalização do progresso acarretava a renúncia à aventura intelectual e moral da igualdade e que a instrução pública era o trabalho de luto da emancipação” (RANCIÈRE, 2015, p. 184). A igualdade é uma suposição,

um ponto de partida, “a igualdade não se reconhece, nem se reivindica, ela se pratica, ela se verifica” (RANCIÈRE, 2015, p. 188). Na lápide de Jacotot, lembra Rancière, constava a seguinte mensagem, que pouco tempo depois de ser colocada fora destruída: “*Creio que Deus criou a alma humana capaz de se instruir por si própria, e sem mestres*” (RANCIÈRE, 2015, p. 190).

Em sua teoria Jacotot opôs a lógica da pressuposição igualitária à da agregação social, “sempre é possível fazer prova dessa igualdade sem a qual nenhuma desigualdade pode ser pensada, mas sob a estrita condição de que essa prova seja sempre singular, que seja a cada vez a reiteração do puro traçado de sua verificação” (RANCIÈRE, 1996, p. 46). É uma prova singular de igualdade que não constitui um vínculo social, “a igualdade vira seu contrário, tão logo ela quer inscrever-se num lugar da organização social e estatal. É assim que a emancipação intelectual não pode institucionalizar-se sem tornar-se instrução do povo, isto é, organização de sua minoria perpétua” (RANCIÈRE, 1996, p. 46).

A comunidade das inteligências iguais e dos corpos sociais agregados pela ficção desigual devem continuar estranhos, mesmo que compostos pelos mesmos indivíduos. O entrelaçamento destes dois processos transforma a igualdade em seu contrário:

A igualdade das inteligências, condição absoluta de toda a comunicação e de toda a ordem social, não poderia causar efeito nessa ordem pela liberdade vazia de nenhum sujeito coletivo. Todos os indivíduos de uma sociedade podem ser emancipados. Mas essa emancipação – que é o nome moderno de igualdade – nunca produzirá o vazio de alguma liberdade produzida a um *demos* ou a qualquer outro sujeito do mesmo tipo. Na ordem social, não poderia haver vazio. Há apenas o pleno, apenas pesos e contrapesos. A política não é, assim, o nome do nada. Não pode ser outra coisa senão a polícia, isto é, a denegação da igualdade. O paradoxo da emancipação intelectual nos permite pensar o nó essencial do *logos* com o dano, a função constitutiva do dano para transformar a lógica igualitária em lógica política. Ou a igualdade não causa nenhum efeito na ordem social. Ou causa efeito sob a forma específica do dano (RANCIÈRE, 1996, p. 47).

A política torna-se assunto para modos de subjetivação. A subjetivação é entendida como “a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis num campo de experiência dado, cuja identificação portanto caminha a par com a reconfiguração do campo da experiência” (RANCIÈRE, 1996, p. 47). A subjetivação é criada via a transformação

de identidades definidas na ordem natural da distribuição das funções e dos espaços em instâncias da experiência do litígio. E uma desidentificação, “o arrancar à naturalidade de um lugar, a abertura de um espaço de sujeito onde qualquer um pode contar-se porque é o espaço de uma contagem dos incontados, de relacionamento entre uma parcela e uma ausência de parcela” (RANCIÈRE, 1996, p. 48). A subjetivação política moderna é antes uma subjetivação literária, “preso no circuito de uma literariedade que desfaz as relações entre a ordem das palavras e a ordem dos corpos que determinam o lugar de cada um” (RANCIÈRE, 1996, p. 49).

A diferença que a política inscreve na ordem policial aparece enquanto diferença entre uma subjetivação e uma identificação. É a forma como os incontados que existem apenas em sua declaração segundo a qual eles se contam como aqueles que não são contados. Neste sentido, por exemplo, o nome proletário não define um conjunto de propriedades detidas por um grupo de indivíduos, nem um corpo político, “ele pertence a um processo de subjetivação que é idêntico ao processo de exposição de um dano. A subjetivação ‘proletária’ define, numa sobre-impressão em relação à multidão dos trabalhadores, um sujeito do dano” (RANCIÈRE, 1996, p. 50).

A subjetividade política não é a consciência de si de um grupo que impõe-se à sociedade pela sua voz, ela é um operar que compõe e separa regiões, identidades, funções e capacidades “que existem na configuração da experiência dada, quer dizer, no nó entre as divisões da ordem policial e o que nelas já se inscreveu como igualdade, por frágeis e fugazes que sejam essas inscrições” (RANCIÈRE, 1996, p. 52). A subjetividade política é a capacidade de revelar a contradição entre lógicas, esta “demonstração não é apenas a denúncia de uma inconsequência ou de uma mentira universal. É também a encenação da contradição mesma da lógica policial e da lógica da política que está no cerne da definição republicada de comunidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 53). Neste sentido, para Rancière:

O incomensurável que funda a política não se identifica então com nenhuma “irracionalidade”. É antes a própria medida da relação entre o *logos* e a *alogia* que ele define – no duplo sentido da *alogia* que, no grego de Platão e de Aristóteles, significa duas coisas: a animalidade da criatura condenada apenas ao ruído do prazer e da dor, mas também a

incomensurabilidade que separa a ordem geométrica do bem da simples aritmética das trocas e das reparações. Há, de fato, uma lógica da política. Mas essa lógica deve ser fundada na dualidade mesma do *logos*, palavra e contagem da palavra, e deve ser referida à função específica dessa lógica (RANCIÈRE, 1996, p. 55).

Esta função é manifestar uma forma de percepção que é o lugar de uma divisão, da comunidade e da separação. Para Rancière, não considerar esta “dupla especificidade do “diálogo” político é encerrar-se em falsas alternativas que exigem uma escolha entre as luzes da racionalidade comunicativa e as trevas da violência originária ou da diferença irreduzível” (RANCIÈRE, 1996, p. 55). A racionalidade política pode ser pensada de maneira precisa se ela “for isolada da alternativa em que um outro racionalismo quer enclausurá-la: *ou* a troca entre parceiros que colocam em discussão seus interesses ou normas, *ou* a violência do irracional” (RANCIÈRE, 1996, p. 55).

Esta alternativa sustentada pela racionalidade comunicativa pressupõe como correto o que está sendo questionado, que é “a identificação da discussão distintiva da racionalidade política e da sua *manifestação* do justo e do injusto como certa situação do ato de palavra” (RANCIÈRE, 1996, p. 55). Segundo o autor, a racionalidade do diálogo é identificada:

Com a relação de locutores que se dirigem um ao outro, no modo gramatical da primeira e da segunda pessoa, para confrontar seus interesses e sistemas de valores e testar sua validade. Toma-se facilmente demais como certo que isso constitua uma descrição exata das formas do *logos* político racional e que por isso seja deste modo que a justiça abre seu caminho nas relações sociais: pelo encontro de parceiros que, num mesmo movimento, entendam um enunciado, compreendam o ato que o fez enunciar e tomam a seu cargo a relação intersubjetiva que sustenta essa compreensão. Assim, a pragmática da linguagem em geral (as condições necessárias para que um enunciado faça sentido e efeito para quem o emite) forneceria o *telos* da troca razoável e justa (RANCIÈRE, 1996, p. 55–56).

Para Rancière, trata-se de uma identidade de compreensão e de intercompreensão que antecipa uma situação ideal de fala, mas esta não implica que o vetor desta antecipação seja a identidade entre compreender e compreender, “é, ao contrário, a distância entre duas acepções de ‘compreender’ que institui a racionalidade da interlocução política e funda o tipo de ‘sucesso’ que lhe é próprio: não o acordo dos parceiros sobre a repartição optimal das parcelas, mas a melhor manifestação da divisão” (RANCIÈRE, 1996, p. 56).

O verbo compreender designa duas coisas diferentes e até opostas, trata-se de compreender um problema e de compreender uma ordem. E a utilização performativa deste traça uma linha de demarcação entre estes dois sentidos da palavra e de duas categorias de seres falantes, “esse performativo dá a entender àqueles a quem se dirige que existem pessoas que compreendem os problemas e pessoas que devem compreender as ordens que as primeiras lhes dão” (RANCIÈRE, 1996, p. 56).

A racionalidade política da argumentação não pode ser mera explicação do que falar quer dizer, pois, ao submeter os enunciados às condições de sua validade coloca-se em litígio a forma como cada uma das partes participa desta ordem. A situação de uma argumentação política “deve sempre ser ganha da divisão preexistente, e constantemente reproduzida, entre uma língua dos problemas e de uma língua das ordens” (RANCIÈRE, 1996, p. 57). E esta distância leva a um segundo grau de problema entre a “língua das ordens e a língua dos problemas, que é a distância do *logos*: a que separa a compreensão de um enunciado e a compreensão da contagem da palavra de cada um que ela implica” (RANCIÈRE, 1996, p. 57).

Para Rancière, na instituição do comum litigioso próprio da política, “o *cum do comentário* que objetiva o afastamento do *logos* de si mesmo, no afastamento do polêmico de uma primeira e de uma terceira pessoas, não se separa realmente daquele da *comunicação* entre uma primeira e uma segunda pessoa” (RANCIÈRE, 1996, p. 58). O que contraria os esforços de Habermas para distinguir a racionalidade argumentativa que cria a comunidade e a simples discussão e composição de interesses particulares. Habermas censura quem toma a argumentação e a comunicação sob o olhar de uma terceira pessoa, impossibilitando a racionalidade comunicativa que se opera entre uma primeira e uma segunda pessoa:

Mas tal oposição bloqueia a racionalidade argumentativa da discussão política na mesma situação de palavra que ele quer ultrapassar: a simples racionalidade do diálogo dos interesses. Desconhecendo essa desmultiplicação das pessoas que se liga à desmultiplicação do *logos* político, ele esquece também que a terceira pessoa é tanto uma pessoa de interlocução direta e indireta quanto uma pessoa de observação e de objetivação. Ele esquece que se fala corretamente com os parceiros na terceira pessoa, não só nas fórmulas de tratamento de várias línguas, mas

em toda parte onde se trata de pôr a relação entre os interlocutores como o próprio cerne da situação de interlocução (RANCIÈRE, 1996, p. 58–59).

Os jogos de linguagem da terceira pessoa, de acordo com Rancière, são essenciais para a lógica da discussão política, mas esta não é um simples diálogo, “é menos, porque é sempre sob a forma de um monólogo que o litígio se declara, o afastamento do *logos* de si mesmo. É mais porque o comentário institui uma desmultiplicação das pessoas” (RANCIÈRE, 1996, p. 59). A opinião pública é o conjunto destes jogos, trata-se de uma opinião pública política, diferente da gestão policial estatal de legitimação, que não é a opinião de esclarecidos em torno de problemas comuns, mas uma opinião erudita particular, “uma opinião que julga a própria maneira como as pessoas se falam e como a ordem social está ligada ao fato de falar e a sua interpretação” (RANCIÈRE, 1996, p. 60).

Para Rancière, “toda a situação de interlocução e de argumentação está de saída fragmentada pela questão litigiosa – irresolvida e conflituosa – de saber o que se deduz do entendimento de uma linguagem” (RANCIÈRE, 1996, p. 60). E deste entendimento, do fato de uma ordem ser compreendida, pode-se deduzir uma consequência desconcertante, pois se o inferior compreende a ordem de um superior é porque “ele participa da mesma comunidade de seres falantes, que é, nisso, seu igual. Deduz-se daí, em suma, que a desigualdade dos níveis sociais só funciona por causa da própria igualdade de seres falantes” (RANCIÈRE, 1996, p. 60).

Trata-se de uma dedução desordenadora pelo fato de as sociedades girarem em torno da ideia de que o entendimento não implica na definição da ordem social, acreditando que a desigualdade é o resultado da desigualdade, “a consequência disso é que a lógica do entendimento ‘normalmente’ só se apresenta sob a forma do paradoxo desconcertante e do conflito interminável” (RANCIÈRE, 1996, p. 61). Neste sentido, teremos aqueles que afirmam que existe entendimento no entendimento, são seres falantes iguais, e há aqueles que discordam, no entanto, o paradoxo reside em que “os que pensam que existe entendimento no entendimento precisamente só podem fazer valer essa dedução a não ser sob a forma de conflito, do desentendimento, já que devem fazer ver uma consequência que nada deixa ver” (RANCIÈRE, 1996, p. 61).

A partir disto, a cena política que coloca em comum o litígio não pode ser identificada com um modelo de comunicação entre interlocutores constituídos sobre objetos e fins pertencentes a uma linguagem comum. O que não significa uma incomunicabilidade das linguagens, pois em jogos de linguagens sempre se constituíram intrigas e argumentações compreensíveis. O problema “está em saber se os sujeitos que se fazem contar na interlocução ‘são’ ou ‘não são’, se falam ou produzem ruído. Está em saber se cabe ver o objeto que eles designam como o objeto visível do conflito” (RANCIÈRE, 1996, p. 61).

A questão gira em torno dos seres falantes enquanto tais, neste sentido:

É por isso que não se trata de opor uma era moderna do litígio, ligada a grande narrativa de ontem e à dramaturgia da vítima universal, a uma era moderna do diferendo, ligada ao esfacelamento contemporâneo dos jogos de linguagem e dos pequenos contos. A heterogeneidade dos jogos de linguagem não é um destino das sociedades atuais que viria suspender a grande narrativa da política. Ela é, ao contrário, constitutiva da política, é o que a separa da igual troca jurídica e comercial de um lado, da alteridade religiosa e guerreira de outro (RANCIÈRE, 1996, p. 61–62).

Nesta cena, trata-se de criar diante de um conflito singular, um local onde se coloca em jogo a desigualdade ou a igualdade dos indivíduos em conflito enquanto seres falantes. Em relação aos proletários modernos, por exemplo, pressupõem-se que o fato de falarem não possui relação com o fato de trabalharem. Esta consequência não é vista, “os que fazem funcionar a ordem existente, como patrões, magistrados ou governantes, não veem a consequência que leva de um termo ao outro” (RANCIÈRE, 1996, p. 62). O meio termo que reúne duas identidades, ser falante que compartilha uma linguagem comum e ser operário, não é visto e as questões que poderiam tornar-se um tema para a comunidade numa discussão pública também não são vistas.

Trata-se de constituir o mundo comum de uma interlocução, e o desentendimento consiste em dizer que tal mundo comum existe, que a qualidade comum entre o ser falante em geral e o operário existe e que ela é sua pertença a uma mesma dimensão da sociedade. É um desentendimento destinado a colocar em ato um entendimento, e este “não é *ruído*, uma reação violenta a uma situação penosa, mas que exprime um *logos*, o qual não é apenas o estado de uma relação de força mas constitui uma *demonstração* de seu direito, uma *manifestação* do justo

que pode ser compreendido pela outra parte” (RANCIÈRE, 1996, p. 63). Este reconhecimento não ocorre “porque o que ele mesmo pressupõe não é reconhecido, ou seja, que haja um mundo comum, sob a forma de um espaço público em que dois grupos de seres falantes, os chefes e os operários, trocariam seus argumentos” (RANCIÈRE, 1996, p. 63).

Outro elemento surge na estruturação discursiva do conflito, mostra-se na razoabilidade de defender os direitos colocando a existência de um mundo comum de argumentação, pois o reconhecimento de quem deveria fazer não é feito ignorando-se a existência deste mundo comum. Neste momento a função objetivante do comentário, segundo Rancière, desempenha um papel fundamental, pois as falas de quem não reconhece “implicam uma não-comunidade, uma desigualdade que é impensável, contraditória. Se a ‘contradição performativa’ pode intervir aqui, é no cerne dessa cena argumentativa que deve primeiramente ignorá-la, para evidenciar sua ignorância” (RANCIÈRE, 1996, p. 64).

Antes do confronto de interesses e de valores, de qualquer submissão de afirmações a pedidos de validade “entre parceiros constituídos, há o litígio em torno do objeto do litígio, o litígio em torno da existência do litígio e das partes que nele se enfrentam” (RANCIÈRE, 1996, p. 66). Visto que a ideia de seres falantes iguais justamente por sua capacidade de falar é uma ideia razoável, mas também desarrazoada em relação a forma como se constituem as sociedades. A afirmação de um mundo comum revela-se num paradoxo onde aparecem juntas a comunidade e a não-comunidade, nas quais distribuem-se os corpos falantes na articulação entre a ordem do dizer, do fazer e do ser. Neste sentido, a demonstração do direito e a manifestação do justo aparecem como uma refiguração da divisão do sensível (RANCIÈRE, 1996).

Em Habermas esta demonstração é um agir comunicacional, calcado numa razão comunicativa, que evidencia as pretensões de validade de enunciados e um agir estratégico que desloca as relações de força, implicando na admissão dos enunciados sobre uma cena comum. Esta comunicação escapa também das regras normais de discussão, das distinções que fundam estas regras. Habermas insiste em dois tipos de atos de linguagem, entre as linguagens poéticas de abertura para o mundo e entre as formas intramundanas de argumentação e de validação. Para

ele as linguagens estéticas se legitimam também nas regras da atividade comunicacional. No entanto, para Rancière:

Mas exatamente a *demonstração* própria da política é sempre, a um só tempo argumentação e abertura do mundo no qual a argumentação pode ser recebida e fazer efeito, argumentação sobre a própria existência desse mundo. E é aí que se joga a questão do universal antes de se jogar nas questões da universalização possível ou impossível dos interesses e de averiguação das formas da argumentação numa situação suposta normal. O primeiro pedido de universalidade é o de pertença universal dos seres falantes à comunidade de linguagem. E ele sempre é tratado em situações “anormais” de comunicação, em situações que instauram casos. Essas situações polêmicas são aquelas em que um dos parceiros da interlocução se recusa a reconhecer um de seus elementos (seu lugar, seu objeto, seus sujeitos ...). Nelas, o universal sempre está em jogo de maneira singular, sob a forma de casos em que sua existência e sua presença estão em litígio (RANCIÈRE, 1996, p. 66–67).

Trata-se de uma situação universal e este reconhecimento não significa uma separação da ordem racional de argumentação de uma ordem poética, “ele é produzido por atos de linguagem que são, a um só tempo, argumentações racionais e metáforas ‘poéticas’” (RANCIÈRE, 1996, p. 67). Segundo Rancière, as formas de interlocução que fazem efeito são as argumentações numa situação e as metáforas desta situação. Trata-se de uma comunidade entre argumentação e metáfora que é mais ou menos forte de acordo com os campos de racionalidade e as situações de interlocução. Esta comunidade atinge seu ápice nos campos “onde a pressuposição do entendimento está em litígio, em que é preciso produzir ao mesmo tempo a argumentação e a cena em que ela deve ser entendida, o objeto da discussão e o mundo em que figura como objeto” (RANCIÈRE, 1996, p. 67).

Para Rancière, a interlocução política é este campo, “no que se refere ao próprio nó do *logos* e de sua *consideração* com a *aisthesis* – a divisão do sensível –, sua lógica da *demonstração* é indissoluvelmente uma estética da *manifestação*” (RANCIÈRE, 1996, p. 68). Afirma, neste sentido, que não é recente a estetização e a espetacularização da política. Mas a estética é aquilo que coloca em comunicação os regimes de expressão separados:

O aparecimento moderno da estética como discurso autônomo que determina um recorte autônomo do sensível é o aparecimento de uma apreciação do sensível que se separa de todo julgamento sobre seu uso e define assim um mundo de comunidade virtual – de comunidade exigida – sobre-impresso no mundo das ordens e das partes que dá a cada coisa seu uso. [...] A estética assim autonomizada é em primeiro lugar a

emancipação das normas da representação, em segundo lugar a constituição de um tipo de comunidade do sensível que funciona sob o modo de presunção, do *como se* que inclui aqueles que não estão incluídos, ao fazer ver um modo de existência do sensível subtraído à repartição das partes e das parcelas (RANCIÈRE, 1996, p. 68).

A política é estética em seu princípio, por isso não houve uma estetização moderna da política, “mas a autonomização da estética como um novo nó entre a ordem do *logos* e a divisão do sensível faz parte da configuração moderna da política” (RANCIÈRE, 1996, p. 68). E a política moderna estrutura-se nesta distinção de uma comunidade sensível exigida e virtual acima das ordens e das funções. Ela, a política, “existe pela multiplicação dos mundos comuns/litigiosos passíveis de ser extraídos da superfície das atividades e das ordens sociais” (RANCIÈRE, 1996, p. 69). Ela “prende-se ao desdobramento de dispositivos de subjetivação do litígio que ligam a contagem dos incontados ao afastamento de si de todo sujeito apropriado para enunciá-lo” (RANCIÈRE, 1996, p. 69).

Neste sentido, os sujeitos ou os modos de subjetivação políticos existem nos conjuntos de relações “que o *nós* e seu *nome* mantêm como o conjunto das ‘pessoas’, o jogo completo das identidades e das alteridades implicadas na demonstração, e dos mundos, comuns ou separados, em que se definem” (RANCIÈRE, 1996, p. 69).

A criação da política origina-se em atos que são argumentativos e poéticos, “golpes de força que abrem e reabrem tantas vezes quanto for necessário os mundos nos quais esses atos de comunidade são atos de comunidade. Eis porque o ‘poético’ não se opõe ao argumentativo” (RANCIÈRE, 1996, p. 70). A existência da política está vinculada ao acontecer da comunidade das capacidades argumentativa e metafórica em qualquer momento e a qualquer um:

A política existe ali onde a contagem das parcelas e das partes da sociedade é perturbada pela inscrição de uma parcela dos sem-parcela. Ela começa quando a igualdade de qualquer um com qualquer um inscreve-se com liberdade do povo. Essa liberdade do povo é uma propriedade vazia, uma propriedade imprópria pela qual aqueles que não são nada colocam seu coletivo como idêntico ao todo da comunidade. A política existe enquanto formas de subjetivação singulares renovarem as formas de inscrição primária da identidade entre o todo da comunidade e o nada que a separa de si mesma, quer dizer, da contagem apenas de suas partes. A política deixa de existir ali onde não tem mais lugar essa distância, onde o todo da comunidade é reduzido sem resto à soma de suas partes (RANCIÈRE, 1996, p. 123).

O Estado consensual, segundo Rancière, não tolera a parte excedente, que falseia a contagem da comunidade, “o que ele precisa são de partes reais, que possuem ao mesmo tempo suas propriedades e a propriedade comum do todo. O que ele não pode tolerar é um nada que seja tudo” (RANCIÈRE, 1996, p. 123). Neste sentido, o sistema consensual vai produzir sobre axiomas sólidos, o nada é nada e o todo é tudo. Mas, “se se suprimirem as entidades parasitas da subjetivação política, atinge-se, pouco a pouco, a identidade do todo com o todo, que é identidade do princípio do todo com o de cada uma das partes, dos herdeiros com o todo. Essa identidade se chama humanidade” (RANCIÈRE, 1996, p. 123).

Neste capítulo abordamos alguns possíveis desdobramentos e tendências do conceito de emancipação em seu desenvolvimento histórico conceitual e em relação ao conceito de racionalidade. Analisamos também alguns elementos críticos a noção de emancipação apresentada por Jürgen Habermas. O conceito de emancipação prossegue em seu desenvolvimento, ligado a uma noção de racionalidade e a finalidade de uma liberação do ser humano na busca de construir garantias para seu pleno desenvolvimento. Neste sentido, analisamos algumas críticas a noção habermasiana de emancipação e exploramos possibilidades de desenvolvimentos a partir de novos elementos, como no caso da concepção de emancipação intelectual, na concepção de uma igualdade de inteligências promotora e fomentadora da possibilidade de desenvolvimento múltiplo do indivíduo humano em sua integralidade.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tese *A teoria da emancipação em Karl Marx e Jürgen Habermas* objetivou analisar as concepções desenvolvidas por estes autores no universo da filosofia da história e da filosofia prática. Neste sentido, desenvolveu as seguintes etapas: primeiro, contextualizar as discussões sobre o problema da emancipação destacando o desenvolvimento histórico conceitual desta noção. Segundo, analisar a concepção de emancipação humana desenvolvida na teoria marxista. Terceiro, examinar a concepção de emancipação desenvolvida pela teoria habermasiana. E, quarto, identificar alguns problemas e limites da concepção habermasiana de racionalidade e de emancipação.

Na contextualização dos elementos que compõem o problema da emancipação partimos da metodologia histórico conceitual mostrando a origem e o desenvolvimento da noção de emancipação e indicando alguns momentos em que novos significados ou sentidos foram incorporados a este conceito. Destarte, o humanismo e o Iluminismo, algumas críticas a estas teorias, a filosofia da história, a antropologia filosófica, a metafísica e ciência e a tecnologia fundamentam as discussões em torno do conceito de emancipação. A metodologia histórico conceitual acompanhou o desenvolvimento das discussões na medida em que encontrou-se no estado da arte do conceito de emancipação, evidenciou a forma como Karl Marx e Jürgen Habermas desenvolveram, cada um à sua maneira, suas concepções de emancipação e, por fim, encontrou-se presente em teorias que compõem o pensamento contemporâneo em elementos críticos a noção emancipatória habermasiana.

Em seu desenvolvimento histórico conceitual a emancipação originou-se no direito romano, mantendo esta característica jurídica até o século XVIII, quando foi ressignificada no Iluminismo. Neste momento a emancipação converteu-se em autoemancipação. Esta noção converteu-se num conceito de movimento tornando-se denominador justificável para reivindicações que perseguiram a eliminação da

desigualdade política, econômica, jurídica e social. Tornou-se uma concepção que exigia a eliminação do poder pessoal do ser humano sobre o ser humano.

O humanismo em seu desenvolvimento greco-romano e o humanismo cívico, enquanto movimento filosófico e literário que surgiu na Itália, que encontram-se na origem da cultura moderna, influenciaram a compreensão do conceito de emancipação. Tomaram como fundamento a natureza humana, exaltaram a liberdade e a dignidade do homem, exploraram os limites e os interesses humanos e reconheceram o valor humano em sua completude e igualdade. Ou seja, influenciaram fazendo uma defesa da dignidade humana através de um pensamento emancipador, repudiando todas as formas de violência e desenvolvendo uma consciência histórica de verdade.

O Iluminismo formula a questão da liberação completa e definitiva dos seres humanos do domínio de outros seres humanos. Neste momento, também, apareceu a utilização do uso verbal reflexivo desta noção, emancipar-se, denotando a possibilidade de autoemancipação. Diante das mudanças ocorridas na Europa no século XVIII e com o Iluminismo enquanto um programa teórico e pedagógico que identificava na razão a única instância normativa promotora do avanço da humanidade através de um projeto de crítica e de uma noção de progresso, que acabou impulsionando estas mudanças. Com as concepções de unidade do mundo, de caráter histórico e filosófico, comprometidas com o progresso, compreendem os conflitos como categorias da história com a possibilidade de superação e de emancipação ou autoemancipação.

Contextualizamos nesta apresentação do estado da arte, a metafísica moderna e sua concepção de colocar em evidência a consciência de si autônoma. A filosofia da história e a antropologia filosófica com suas abordagens do mundo da vida e das possibilidades de livre desenvolvimento humano. A filosofia da história enquanto uma filosofia do destino do homem desenvolvida mediante uma teoria da liberdade como sua finalidade e mediante uma teoria do mundo histórico como mediação progressiva desta finalidade. E a ciência e tecnologia em seu desenvolvimento metodológico fundamentado numa racionalidade de meios e fins, em termos de funcionalidade e de eficiência, que liga-se a noção de emancipação

de formas diversas, positivas, como sinônimo de emancipação e, negativas, enquanto forma de controle e domínio, como forma de não emancipação.

Na análise da concepção de emancipação humana em Karl Marx percebemos, em seu desenvolvimento histórico conceitual da passagem da emancipação política para a emancipação humana, que a noção de ser humano adquire verdade prática no comunismo, pois é neste momento que a essência humana autoemancipa-se. A natureza humana é compreendida em seu desenvolvimento histórico e social ligada ao trabalho, a sociedade, a consciência e a universalidade. Destarte, atinge-se a noção de emancipação humana pois sua validade e concretude são alcançados pela abolição da alienação e com a possibilidade de realização prática de uma individualidade multidimensional, livre, que desdobra-se no processo de criação desta sociedade comunista.

O comunismo é a emancipação humana, uma garantia universal para o desenvolvimento humano pleno, pois no interior da sociedade comunista se possibilitaria o desenvolvimento original e livre dos indivíduos, determinado pela conexão entre os indivíduos, conexão que consiste em parte aos pressupostos econômicos e em parte a solidariedade necessária para o livre desenvolvimento de todos, isto sobre a base das forças produtivas existentes. A sociedade burguesa e seu antagonismo de classes seria superada por uma livre associação dos indivíduos produtores na qual o desenvolvimento de cada um é condição para o livre desenvolvimento de todos.

A emancipação humana trata-se de um processo histórico de superação das condições de dominação, exploração e expropriação do homem pelo homem, ou seja, de uma condição de não emancipação. Esta superação do capitalismo envolveria uma transformação do modo existente de distribuição e também do modo de produção. Uma superação do trabalho proletário, via um novo desenvolvimento do modo de produção, fundamentado na ciência e na tecnologia, no qual se superaria as formações sociais nas quais o excedente da produção se baseava no trabalho humano imediato. Esta possibilidade de superação surge das contradições do sistema capitalista.

Evidencia-se a necessidade de uma análise crítica em relação a produção industrial, da ciência e da tecnologia. Destarte, temos uma noção de emancipação

imane ao sistema capitalista, que implica uma revisão do significado do trabalho para o ser humano e na abolição do proletariado, de sua divisão e forma de distribuição no sistema capitalista. Assim, Marx concebe a tecnologia estabelecendo uma distinção entre ela e seu uso, considerando que ela pode ser transposta de um sistema a outro sem que mude seu caráter. Desta forma, não levanta a questão de que se a tecnologia originada na luta entre proletários e capitalistas não teria, intrinsecamente, características contraditórias as intenções emancipatórias comunistas.

Ao supor a liberação da miséria e da escassez baseada no desenvolvimento da tecnologia e da ciência, pelo aumento da produtividade, supõe também os requisitos para tal aumento, como a permanência da divisão do trabalho e do sistema de autoridade e subordinação que depende a aplicação da tecnologia, sua fixação como um regime totalitário e o surgimento de uma nova classe dominante, os controladores da tecnologia. Neste sentido, a forma como a coletivização da produção garantiria a emancipação, evitando a alienação baseada na divisão do trabalho, não está evidenciado e a razão é a ambivalência da divisão do trabalho.

No exame da concepção habermasiana de emancipação percebemos que Habermas parte da teoria marxista indicando que o sentido que esta orientou suas indicações para uma teoria do conhecimento foi correta, no entanto, insuficiente para incluir a atividade comunicativa. Para Habermas, no nível da produção o gênero humano se vincula a emancipação em relação a natureza externa, exteriorizando suas forças essenciais e se reapropriando das mesmas, constituindo-se, neste processo como sujeito. Enquanto que no nível da interação, se vincula a emancipação da natureza interna, das estruturas excedentes de dominação. Na relação entre estes níveis a produção é caracterizada como limite enquanto condiciona as possibilidades materiais da sociedade, não se caracterizando como um paradigma de conjunto. Produção e interação tornam-se independentes e o esforço habermasiano é de contribuir para esclarecer tal relação. O interesse emancipatório e sua *práxis* social ocorre no cruzamento destes dois níveis, trabalho e interação, sendo que só a partir da reflexão o sujeito pode dissolver os enrijecimentos repressores. Tratam-se de duas dimensões, a prática e a técnica, relacionadas aos interesses do conhecimento, técnico, prático e

emancipatório. Os interesses expressam a relação entre a teoria do conhecimento e a teoria da sociedade.

A ação, a linguagem e a experiência se articulam de forma decisiva conforme se encontram inseridos na dimensão do agir instrumental, do agir comunicativo ou do agir emancipatório. Estas condições são representadas pelos interesses do conhecimento. Os interesses são definidos na conexão que assumem com as diferentes formas do saber e do agir. E antropologicamente a vida humana se produz e reproduz através do conhecimento e da ação, guiada pelos interesses. No plano do interesse emancipatório que o conhecimento e a ação coincidem através da autorreflexão e neste momento a razão se compreende como interessada. Habermas faz uma reserva em relação a aplicação das teorias reflexivas no sentido que só poderiam ser utilizadas em contextos de emancipação e não em condições de ação estratégica. A questão que fica é se a ação política e a ação estratégica não seriam importantes visto que a emancipação está relacionada a elas.

Para Habermas não existe razão para supormos que há uma continuidade da racionalidade entre a capacidade de disposição técnica sobre os processos objetivados e um domínio prático de processos históricos. A questão relaciona-se ao fazer a história com consciência e a racionalização da história deve ser promovida em busca de um alto nível de reflexão em virtude da consciência dos homens ativos que buscam à emancipação. A emancipação é compreendida como um processo. Nela a comunicação esclarecida pela ciência e instituída na esfera pública possibilitaria uma dissolução técnico-social das formas substanciais de dominação, e esta dissolução estaria na reflexão constante dos cidadãos que buscam emancipar-se. Ela opõe-se à opressão, busca a superação dos sofrimentos individuais e coletivos no interior das fronteiras de um consenso obtido sem coerções e sobre os princípios do bem-estar e da paz. O conceito de racionalidade fundamenta-se no interesse da razão pela emancipação, não se limitando ao universo do trabalho social, abrangendo o universo normativo.

As potencialidades emancipatórias vinculam-se ao conceito de ação comunicativa e é através da noção de reconstrução que caracteriza o projeto crítico habermasiano. E a emancipação surge enquanto ideal de uma ação comunicativa a partir da interação social fundada numa comunicação livre de dominação, numa

situação ideal de fala. O quadro institucional é concebido como um sistema de normas sociais, no qual os indivíduos buscam realizar sua vida e suas necessidades, e a interpretação em relação ao progresso tecnológico passa a ser de uma variável dependente num processo de emancipação progressiva. E o desafio de dominar o destino social não pode ser resolvido apenas pela tecnologia ele é dependente de uma discussão que relacione de modo vinculante o potencial social do saber e do poder técnicos como saber e querer práticos.

Habermas busca mostrar que uma racionalidade reflexiva é possível sobre o interesse em fazer de uma determinação racional de fins humanos fundamentais. Assim, a incapacidade de distinguir entre os interesses práticos e os interesses técnicos, interação comunicativa e razão instrumental apresenta-se como o núcleo da consciência tecnocrática e o pressuposto de seu poder. Sua concepção alternativa de conhecimento não tem nem uma postura anticientificista nem uma postura cientificista mas uma posição vinculada a política e a um impulso emancipatório.

Para Habermas, a cientifização da produção, na ação instrumental, é incapaz de levar à emancipação do sujeito consciente de si. Esta dimensão deve ser regulada normativamente, em contexto linguístico de comunicação, por sujeitos que interpretam a natureza e a si mesmos. O ser humano é um ser de linguagem e de cultura e é este fato que fundamenta a teoria habermasiana da política. A linguagem é o meio privilegiado para levar a êxito uma teoria da sociedade que seja autorreflexiva e orientada à emancipação.

Neste cenário os indivíduos racionais se comprometem com uma boa teoria, um verdadeiro consenso no qual existiria uma mistura entre os conteúdos normativos e descritivos. O conceito de razão capturado pelo conceito de racionalidade comprometida e incorporado por este em nossas vidas enquanto seres sociais é idêntico ao interesse pela emancipação, no entanto, Habermas não fundamenta esta reivindicação de identidade entre racionalidade e emancipação. Habermas também busca uma concepção ampliada de racionalidade que possibilite uma teoria crítica da sociedade que mostre a via para uma transformação emancipatória. No entanto, a justificação desta concepção de uma racionalidade universal comprometida não está clara. E também surgem dificuldades com as

concepções utilizadas para a especificação desta razão. Surgem problemas quanto a obtenção de um consenso racional ou verdadeiro consenso, sobre os critérios de aplicação dos conceitos normativos presentes na caracterização habermasiana de racionalidade.

Em relação aos conceitos de racionalidade e emancipação percebemos a atualidade e a necessidade do desenvolvimento destes diante de um cenário de ameaças a humanidade e ao planeta. Crise ecológica, catástrofe nuclear, ameaças ao planeta, pretensões totalitárias, esgotamento de recursos naturais, além daqueles que sempre acompanharam a humanidade, miséria, fome, desigualdade, injustiça, exploração, entre outros. Neste sentido, surge a necessidade de uma noção mínima para o conceito de emancipação. E que esta noção mínima para o conceito de emancipação deve ser a noção máxima política da igualdade dos direitos de todas as pessoas, trazendo presente o mito iluminista da ausência de poder na ótica do direito igual que todos os seres humanos têm de sobreviver, inclusive o planeta. Juntamente com a necessidade de uma nova racionalidade fundada numa nova cultura racional, reflexiva e estética do ser humano, via o desenvolvimento de mais racionalidade.

Em relação as críticas a concepção habermasiana de emancipação destacamos a de que os interesses do conhecimento são uma redução do conhecimento a imperativos técnicos e a necessidades sociais, o que os leva ao relativismo do pragmatismo. Em relação a questão prática da reflexão, no interesse emancipatório existe uma identidade não demonstrada entre razão e vontade, supondo um motivo para a autorreflexão, não esclarecendo qual o elemento que impele os indivíduos a buscarem esta forma de interação. Quanto a polaridade entre trabalho e interação, e a primazia da linguagem sobre o trabalho, estabelecendo as estruturas normativas como fundamentais para a evolução social, não estabelecendo um verdadeiro sentido de progresso histórico. E a crítica de que a emancipação via conhecimento como diálogo acaba sendo um desejo de reencantar o mundo.

Temos também o problema da racionalidade unificada, na interação baseada na competência comunicativa, no entanto, como seria possível em sociedades complexas construir identidades racionais, falta em Habermas esta

demonstração. O problema da suposição de uma motivação social geral para participação em um discurso livre como meio para a emancipação. E o problema de aferir o consenso das situações ideais de fala, pois a exigência de intersubjetividade não pode significar que os participantes da comunicação emancipatória devam chegar a um consenso. Enfim, a noção de que a emancipação é apresentada como a da linguagem.

Sobre os limites e os problemas da concepção habermasiana de emancipação, como o de supor uma motivação social geral para a participação em um discurso livre como meio para a emancipação ou quando se trata de aferir o consenso das situações ideais de fala. Tratando-se de uma identidade de compreensão e de intercompreensão que antecipa esta situação ideal de fala. A racionalidade política da argumentação não pode ser mera explicação do que falar quer dizer, pois ao submeter os enunciados às condições de sua validade coloca-se em litígio a forma como cada uma das partes participa desta ordem estabelecida. O litígio é manifesto sempre sob a forma de um monólogo e a opinião pública política está relacionada a uma opinião erudita particular que julga a sua própria maneira como as pessoas se falam e como a ordem social está vinculada ao fato de falar e as suas interpretações.

No desentendimento as estruturas são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio em relação ao objeto da discussão e em relação a discussão daqueles que constituem como objeto. Neste sentido, a racionalidade própria da política seria a racionalidade do desentendimento. A política tem sua razão de ser em torno de um dano que é duplo, o conflito fundamental em torno da relação entre a capacidade de ser falante sem propriedade e a capacidade política.

A racionalidade da interlocução política é instituída pela distância entre as duas acepções que compreender designa, a de compreender um problemas e a de compreender uma ordem. A situação de interlocução e de argumentação encontra-se fragmentada pela questão litigiosa, conflituosa e irresolvida, de saber o que se deduz do entendimento de uma linguagem. Mas do entendimento de uma ordem ser compreendida deduz-se uma consequência desconcertante pois se um indivíduo compreende uma ordem dado por outro é porque ele participa da mesma forma de seres falantes e nisto ele é seu igual. Deduz-se também que a

desigualdade dos níveis sociais funciona por causa da própria igualdade de seres falantes. Neste sentido a cena política que coloca em comum o litígio não pode ser identificada como um modelo de comunicação entre interlocutores constituídos sobre objetos e fins pertencentes a uma linguagem comum. Não se trata de um incomunicabilidade da linguagem. Trata-se de um desentendimento destinado a colocar em ato um entendimento. E a emancipação intelectual passa por essa pressuposição igualitária, de uma inteligência que obedece a ela mesma, oposta à da agregação social.

A emancipação, neste sentido, estaria no ato de uma inteligência que obedece a si mesma, mesmo que a vontade obedeça a outra vontade, e o embrutecimento seria a falta ou a crença na inferioridade da inteligência. A emancipação intelectual, pressuposto para toda emancipação, é sempre resultado do indivíduo, fundada em método universal, que é a capacidade de observar, comparar, refletir, imitar, testar, corrigir. Seu significado, da emancipação, é o de aprender a ser indivíduos iguais, dotados de inteligência, em uma sociedade desigual. Neste caso, a igualdade ou causa efeito na ordem social na forma específica do dano ou não causa efeito nenhum. Esta cena política que coloca em comum o litígio não pode ser identificada como um modelo de comunicação entre interlocutores constituídos sobre objetos e fins pertencentes a uma linguagem comum. Trata-se de estabelecer um local em que se coloca em jogo a igualdade ou a desigualdade dos indivíduos em conflito, da constituição do mundo comum de uma interlocução, e o desentendimento possibilita este dizer, da existência de tal mundo. O desentendimento tem como finalidade colocar em ato um entendimento. Neste sentido, a política e a estética se encontram, a criação da política origina-se em atos que são argumentativos e poéticos. A estética desempenha o papel de colocar em comunicação os regimes de expressão separados, as argumentações e as metáforas das situações são importantes. Neste sentido, a política é estética em seu princípio.

Destarte, examinamos o modo como as concepções de emancipação de Karl Marx e de Jürgen Habermas distinguem-se, estabelecendo-se uma relação de distinção entre pensamentos concorrentes, a partir de categorias distintas, respectivamente, trabalho e interação. Também analisamos como se desenvolve

esta teoria em ambos, a partir de um horizonte comum estabelecido pelo desenvolvimento histórico conceitual da emancipação, fundado no pensamento humanista e no movimento do Iluminismo, influenciado pela teoria metafísica moderna, pela filosofia da história, pela antropologia filosófica e pela ciência e tecnologia. Por fim, identificamos alguns problemas e limites na concepção habermasiana de racionalidade e emancipação a partir de alguns pensadores contemporâneos.

## 6. REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6ª Ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: WMF Martins Fontes. 2012.
- ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ALTAMIRA, César. **Os marxismos do novo século**. Trad. Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 3ª Ed. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro. 2009a.
- \_\_\_\_\_. **A política**. 2ª Ed. Trad. Nestor Silveira Chaves. Bauru: Edipro. 2009b.
- ARON, Raymond. **O marxismo de Marx**. 3ª Ed. Trad. Jorge Bastos. São Paulo: Arx. 2005.
- ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx: pour Marx**. 2ª Ed. Trad. Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar. 1979.
- BADILLO, Robert P. **The emancipative theory of Jürgen Habermas and metaphysics** Cultural heritage and contemporary change. Whashington: The Council for Research in Values and Philosophy, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. **Por uma sociologia crítica** Um ensaio sobre senso comum e emancipação. Trad. Antônio Amaro Cirurgião. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- BOMBASSARO, Luiz Carlos; PAVIANI, Jayme; ZUGNO, Paulo Luiz (Orgs.). **As fontes do humanismo latino: Da Antiguidade à Renascença**. Porto Alegre: Edipucrs. 2003.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. 2ª Ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar. 2012.
- CASSIRER, Ernest. **A filosofia do Iluminismo**. 3ª Ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp. 1997.
- DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

EHRENFELD, David. **Arrogância do humanismo**. Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus. 1992.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra** segundo observações do autor e fontes autênticas. Trad. B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010.

FOUREZ, Gérard. **A construção das ciências**: introdução à filosofia e à ética das ciências. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Unesp. 1995.

GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e techne**: o homem na idade da técnica. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus. 2006.

GOULDNER, Alvin W. **Los dos marxismos**: contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría. Trad. Néstor A. Míguez. Madrid: Alianza. 1983.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Vol. I. 5ª Ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.

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

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

\_\_\_\_\_. **Connaissance et intérêt**. Trad. Gérard Cléménçon. Paris: Gallimard. 1976.

\_\_\_\_\_. **Erkenntnis und interesse**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. 1978.

\_\_\_\_\_. **Teoría y praxis**. 5ª Ed. Trad. Salvador Mas Torres; Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos. 2008.

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

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

\_\_\_\_\_. **Técnica e ciência como “ideologia”**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 2011.

\_\_\_\_\_. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense. 1983.

\_\_\_\_\_. **Perfiles filosófico-políticos**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus. 1975.

\_\_\_\_\_. Teoria analítica da ciência e dialética. Trad. Nuria López. In: ADORNO, Theodor *et al.* **A disputa do positivismo na sociologia alemã**. São Paulo: Ícone, 2014.

\_\_\_\_\_. Contra um racionalismo minguado de um modo positivista. Trad. Nuria López. In: ADORNO, Theodor *et al.* **A disputa do positivismo na sociologia alemã**. São Paulo: Ícone, 2014.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes. 2012. Vol. I.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo**: sobre a crítica da razão funcionalista. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes. 2012. Vol. II.

HADDAD, Fernando. **Trabalho e linguagem**: para a renovação do socialismo. Rio de Janeiro: Azougue Editorial. 2004.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. 2ª Ed. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editora. 1979.

\_\_\_\_\_. **O sistema da vida ética**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70. 1995.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras. 2011.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é o esclarecimento? In: **O que é Esclarecimento?** Trad. Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Ed. Viaverita. 2011.

KONDER, Leandro. **O futuro da filosofia da práxis**. O pensamento de Marx no século XXI. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1992.

KOSELLECK, Reinhart. **Historias de conceptos**: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Editorial Trotta. 2012.

\_\_\_\_\_. **Crítica e crise**: uma introdução à patogênese do mundo burguês. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto. 1999.

LA BOÉTIE, Étienne de. **Discurso sobre a servidão voluntária**. 2ª Ed. Trad. J. Cretella Jr; Agnes Cretella. São Paulo: Revista do Tribunais. 2009.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. 2ª Ed. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

LÖWITH, Karl. **La sinistra hegeliana**. Trad. Claudio Cesa. Roma: Editori Laterza. 1982.

\_\_\_\_\_. **El sentido de la história:** implicaciones teológicas de la filosofía de la historia. Trad. Justo Fernandez Bujan. Madrid: Ed. Aguilar. 1958.

\_\_\_\_\_. **De Hegel a Nietzsche:** a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX Marx e Kierkegaard. Trad. Flamarion Caldeira Ramos; Luiz Fernando Barrére Martin. São Paulo: Ed. Unesp. 2014.

LÖWY, Michael. **A teoria da revolução no jovem Marx.** Trad. Anderson Gonçalves. Petrópolis: Vozes, 2002.

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

MACPHERSON, C. B. **A teoria política do individualismo possessivo:** de Hobbes a Locke. Trad. Nelson Dantas. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1979.

MANDEL, Ernest. **A formação do pensamento econômico de Karl Marx:** de 1843 até a redação de O Capital. Trad. Carlos Enrique de Escobar. Rio de Janeiro: Zahar. 1968.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução:** Hegel e o advento da teoria social. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.

\_\_\_\_\_. **A ideologia da sociedade industrial.** Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar. 1967.

MÁRKUS, György. **Marxismo e antropologia:** o conceito de “essência humana” na filosofia de Marx. São Paulo: Expressão Popular. 2015.

MARQUARD, Odo. **Las dificultades con la filosofía de la historia ensayos.** Trad. Enrique Ocaña. Valencia: Ed. Pre-Textos. 2007.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo. 2009a.

\_\_\_\_\_. **Sobre a questão judaica.** Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo. 2010a.

\_\_\_\_\_. Contribuição da crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** Trad. Rubens Enderle; Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo. 2010b.

\_\_\_\_\_. **Das Kapital.** Kritik der politischen Ökonomie. 39<sup>a</sup>. Bd. I, II, III. Berlin: Dietz. 2008.

\_\_\_\_\_. **Oeuvres**. Philosophie. Édition établie et annotée par Maximilien Rubel. Paris: Galimard. 1982. Vol I, II, III.

\_\_\_\_\_. **Obras fundamentais**: Marx escritos de juventud. Trad. Ricardo Campa Pacheco; Alberto Cue García. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, V.I.

\_\_\_\_\_. **Grundrisse** Manuscritos econômicos de 1857-1858 Esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer; Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. Para a crítica da economia política. In: **Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. Trad. José Arthur Giannotti. São Paulo: Victor Civita, 1974.

\_\_\_\_\_. **O Capital**: crítica da economia política Livro I o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo. 2013.

\_\_\_\_\_. **Crítica do programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo. 2012.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ökonomische manuskripte 1857/1858**. Werke. Bd 42. Berlin: Dietz. 2005.

\_\_\_\_\_. **Manifest der Kommunistischen Partei**. Stuttgart: Reclams Universal. 2010.

\_\_\_\_\_. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle; Nélío Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009b.

\_\_\_\_\_. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. Rubens Enderle; Nélío Schneider; Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Manifesto do Partido Comunista**. Trad. Álvaro Pina; Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas**. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva. 2013.

MERQUIOR, José Guilherme. **O marxismo ocidental**. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1987.

MIDGLEY, Mary. **A presença dos mitos em nossas vidas**. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Unesp. 2014.

MOLINA, Antonio M. L. **Teoría postmetafísica del conocimiento**. Madrid: Escolar y Mayo. 2012.

MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia**. 2ª Ed. Trad. Maria Stela Gonçalves; Adail U. Sobral; Marcos Bagno; Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola. 2004. Tomo I, II, III, IV.

NIELSEN, Kai. Marx y el proyecto de la Ilustración. **Estudios Públicos**, Santiago, N. 37, p. 119-132, 1990.

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

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

\_\_\_\_\_. **A dialética negativa de Theodor W. Adorno**. São Paulo: Iluminuras. 1998.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. **Discurso sobre a dignidade do homem**. 6ª Ed. Trad. Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Lisboa: Edições 70. 2011.

PONSETTO, Antonio. Emancipazione e mondo della vita. In: BRENA, G. L.; CORTELLA, G; Et al. **La svolta comunicativa**. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas. Milano: Franco Angeli. P. 90-119.

POSTONE, Moishe. **Tempo, trabalho e dominação social**: uma reinterpretação da teoria de Marx. Trad. Amilton Reis; Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo. 2014.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **O mestre ignorante**: cinco lições sobre emancipação intelectual. 3ª Ed. Trad. Lílian do Vale. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

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

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

ROCKMORE, Tom. **Habermas on historical materialism**. Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press. 1989.

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

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. Trad. Rachel de Queiroz; José Benedicto Pinto. Bauru: Edipro. 2008.

SCHMIDT, Alfred. **El concepto de naturaliza en Marx**. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto; Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI de España. 2011.

SCHAFF, Adam. **O marxismo e o indivíduo**. Trad. Heidrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Civilização brasileira. 1967.

SCHULZ, Walter. **EL Dios de la maetafísica moderna**. Trad. Filadelfo Linares. México: Fondo de Cultura Económica. 1961.

SCRUTON, Roger. **Os pensadores da nova esquerda**. Trad. Felipe Garrafiel Pimentel. São Paulo: Editora É Realizações, 2014.

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

SLOTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade. 2000.

UREÑA, Enrique M. **La teoría crítica de la sociedad de Habermas**: la crisis de la sociedad industrializada. Madrid: Tecnos. 1978.

VIETTA, Silvio. **Racionalidade uma história universal**: cultura europeia e globalização. Trad. Nélío Schneider. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

VILLACAÑAS, Jose L. Racionalización y evolución: teoría e historia de la Modernidad en la obra de Habermas. **Daimon**, N. I. 1989. p. 177-215.

VILLANUEVA, Luis F. Aguilar. Entre el recuerdo y el olvido de los maestros: la exigencia de pensar la sociedade. In LÖWITH, Karl. **Max Weber y Karl Marx**. Trad. Cecilia Abdo Ferez. Barcelona: Ed. Gedisa. 2007.

WEBER, Max. **Economia e sociedade** fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª Ed. Trad. Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

WELLMER, Albrecht. Comunicazione e emancipazione: riflessioni sulla svolta della Teoria crítica verso l'analisi del linguaggio. In: AGAZZI, Emilio. **Dialettica della razionalizzazione**. Milano: Edizioni Unicopoli. 1985. P. 297-324.