

**NIEP
MARX**Núcleo Interdisciplinar de Estudos e
Pesquisas sobre Marx e o Marxismo

Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois

Universidade Federal Fluminense – Niterói – RJ – de 30/09/2013 a 04/10/2013

TÍTULO DO TRABALHO			
Karl Marx e Jürgen Habermas: trabalho ou linguagem como meio para a emancipação humana?			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Sandro Assencio	Universidade de São Paulo	USP	Pesquisador
RESUMO (ATÉ 20 LINHAS)			
<p>O presente texto tem como objetivo a contraposição entre os pensamentos marxiano e habermasiano no que se refere à questão da emancipação humana geral. Karl Marx (1818-1883), desde o momento da instauração de seu <i>pensamento original</i> até seus últimos escritos, apontou na autodeterminação da atividade vital consciente do ser social – e no conseqüente revolvimento cabal do metabolismo social do capital, tendo como escopo sua superação – o meio para a emancipação humana geral. Por outro lado, Jürgen Habermas (1929), desde o momento da <i>quinada linguística</i> de seu pensamento – ou seja, de sua adesão crítica aos princípios teóricos da filosofia pragmática da linguagem de Austin, Searle e o segundo Wittgenstein – descarta o papel centralíssimo do trabalho ao afirmar que a emancipação humana geral só pode ser alcançada na esfera da linguagem, a partir dos atos de fala dos diferentes sujeitos linguisticamente competentes situados no <i>mundo da vida</i>.</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ TRÊS)			
Marx; Habermas; Emancipação Humana			
ABSTRACT			
<p>This paper aims to contrast between Marx and Habermas' thoughts regarding the issue of general human emancipation. Karl Marx (1818-1883), from the time of establishment of his original thought until his last writings, pointed in the vital activity of the social being - and the consequent full revolving metabolism of social capital, with the scope of its overcoming - the means of general human emancipation. On the other hand, Jürgen Habermas (1929), since the moment of linguistic turn of his thought - ie, your critique adherence of theoretical principles of Austin, Searle and Wittgenstein pragmatic philosophy of language - dismisses the central role of the work, stating that the general human emancipation can only be achieved in the sphere of language, from the speech acts of different subjects linguistically competent located in the so-called <i>life world</i>.</p>			
KEYWORDS			
Marx; Habermas; Human Emancipation			
EIXO TEMÁTICO			
Marx e a transformação social			

Karl Marx e Jürgen Habermas: trabalho ou linguagem como meio para a emancipação humana?¹

Questão inadiável para o debate de ideias contemporâneo, a discussão acerca das possibilidades concretas para a autolibertação do gênero humano tem se esmerado, neste último século e meio de domínio do capital e de seu modo de ideação, em apontar a impossibilidade de sua superação e, moto-contínuo, a impossibilidade da criação das condições para uma existência autenticamente humana.

A produção intelectual imperante na contemporaneidade, salvo raríssimas exceções, na medida em que, “no que tange à (...) autoconstrução, vale dizer, no que se refere às formas de cooperação, (...) perdeu todas as ilusões, abandonou todos os sonhos e se conforma à impotência na forma da ética e do imaginário”², desembocou naquilo que o filósofo brasileiro J. Chasin (1937-1998) determinou como *futuro ausente*: a perda, por parte dos produtores da riqueza social, do vislumbrar da possibilidade e da necessidade da revolução social, isto é, do revolvimento cabal do metabolismo social do capital visando sua superação.

Na presente *comunicação*, nossos esforços estarão centrados em dois autores que, tanto pela riqueza de seus respectivos aportes teóricos como pelo posicionamento contrário que assumem frente à problemática da emancipação humana, não sucumbiram diante do desafio de transformar o mundo: Karl Marx (1818-1883) e Jürgen Habermas (1929).

Em traços gerais, podemos afirmar que na obra de Marx³ encontramos “o estatuto e os lineamentos de uma ontologia da sociabilidade ou do ser social, isto é, do ser auto-constituente, na qual o trabalho é uma categoria central ou fundante”⁴. Nesse sentido, o *pensamento original* de Marx teve sua gênese a partir das três críticas de caráter ontológico por ele empreendidas na primeira metade dos anos 1840 – contra a *politicidade*, a *filosofia especulativa* e a *economia política*⁵ –, verificadas em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, *A Questão Judaica*, *Glosas Críticas Marginais ao artigo ‘O Rei da*

¹ No presente texto reproduzimos, com alterações, trechos de nossa dissertação de mestrado (Trabalho e comunicação: a categoria fundante da sociabilidade humana em Marx e Habermas) e de nossa tese de doutorado (Comunicação e cultura: os pressupostos da “guinada linguístico-pragmática” da *Teoria do agir comunicativo* de Jürgen Habermas), ambas pesquisas vinculadas à Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo e orientadas pelo Prof. Dr. Celso Frederico.

² CHASIN, José. “Ad Hominem – rota e perspectiva de um projeto marxista”. In.: *Ensaio Ad Hominem*, Tomo I – Marxismo. Santo André: Ad Hominem, 1999, p. 62.

³ Assim como procedemos ao abordar o aporte teórico habermasiano, queremos chamar a atenção para o caráter geral com que esboçamos essas linhas. Não se trata, portanto, de um esboço do itinerário histórico-intelectual de Marx, nem mencionar sua colaboração com Friedrich Engels (1820-1895), e, menos ainda, arrolar seus livros principais – trata-se tão-somente de explicitarmos *grossa modo* o estatuto ontológico da obra marxiana.

⁴ CHASIN, José. *op. cit.*, p. 12.

⁵ As três críticas ontológicas de Marx, verdadeiros passos ontocríticos à elaboração de seu pensamento original, foram analisadas por J. Chasin em seu *Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. In: TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, pp. 335-537.

Prússia e a Reforma Social e nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Nelas, Marx voltara-se contra sua base teórica primitiva, própria de sua produção teórica de juventude⁶: a filosofia da autoconsciência, de matiz neohegeliana, cuja característica principal era a determinação ontopositiva da politicidade (a política como atributo inerente ao ser social, como matriz da sociabilidade) – orientação que perpassava sua tese doutoral *A Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro* e os seus artigos da *Gazeta Renana*. Desse modo, com a crítica ontonegativa da politicidade Marx, ao preconizar a prática radical – metapolítica – desvenda a “estreiteza e insuficiência da *prática política* enquanto atividade racional e universal”⁷; com a crítica ontológica à filosofia especulativa, Marx identifica o homem como ser objetivo-social, combatendo “o defeito capital da especulação”, qual seja, “a *idéia* como origem ou princípio de entificação do multiverso sensível”⁸; com a crítica ontológica à economia política, Marx vai além dos pensadores clássicos da economia (Smith e Ricardo) por não ficar preso ao “ponto de vista da propriedade privada”, podendo assim apreender “*o lado negativo do trabalho*” – o trabalho alienado – explicitando “*o homem negado*”, ou seja, “posto sob a determinação da propriedade privada”⁹, tornando-se ao mesmo tempo produtor de riquezas e desprodutor de si próprio. Críticas ou passos ontocríticos, portanto, que constituíram uma verdadeira ontologia histórico-imanente do ser social onde “o *ser* só é reconhecido pela identificação à objetividade, em especial a objetividade social – enfim decifrada como atividade sensível”¹⁰.

Também em traços gerais, podemos afirmar que Habermas, cujo nome encontra-se polemicamente¹¹ ligado ao Instituto de Pesquisas Sociais da cidade de Frankfurt¹², tem por

⁶ Seguindo a indicação de J. Chasin, uma periodização bem fundamentada da obra de Marx assinalaria os anos 1841 a meados de 1843 como os exclusivos da produção juvenil de Marx, em consequência da ligação do pensador alemão aos pressupostos da filosofia da autoconsciência bauzeriana, que identifica “na política e no estado a própria realização do humano e de sua racionalidade”. CHASIN, J. *op. cit.*, pp. 350 e 354.

⁷ *Id. Ibid.*, p. 369.

⁸ *Id. Ibid.*, p. 375.

⁹ *Id. Ibid.*, p. 385.

¹⁰ *Id. Ibid.*, p. 389.

¹¹ Tal polêmica concentra-se no fato de que Habermas estaria filiado apenas aos primórdios da *teoria crítica* de Horkheimer e Adorno, ou seja, daquela da década de 30 (cujas principais características, segundo Aragão, seriam “uma teoria social crítica com intenções práticas” e “uma pesquisa interdisciplinar que procura estabelecer uma nova relação entre a filosofia e as Ciências do Homem”), rejeitando assim seus desdobramentos, principalmente ocorridos nos anos 40-70, quando esta se encaminhou a uma “crítica da razão instrumental” e a um “pessimismo radical”. cf. ARAGÃO, Lúcia M. de Carvalho. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 12; FREITAG, Barbara e ROUANET, Sérgio P. (orgs.) “Habermas – Sociologia”. In: *Col. Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1980, p. 10; e OUTHWAITE, Willian. *Habermas: a critical introduction*. 2.^a ed. London: Polity Press, 1996, p. 6.

¹² O Instituto de Pesquisas Sociais (IPS), foi fundado por Félix Weil em fevereiro de 1923 na cidade alemã de Frankfurt, e teve como seus principais expoentes Theodor W. Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) e Herbert Marcuse (1898-1979). Com a ascensão de Hitler ao poder, em janeiro de 1933, o IPS é posto na ilegalidade pouco tempo depois, em março do mesmo ano. A partir daí, suas atividades se dividem entre as cidades de Genebra (1933), Paris (1933-1936) e Londres (1933-1934). Mas é na cidade de Nova Iorque, a partir de 1934, que seus principais membros conseguem fixar as atividades do Instituto, até o ano de 1950, quando retornam à Frankfurt. Para um itinerário histórico mais detalhado do IPS ver: JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Boston: Little, Brown and Company, 1973, pp. 10-11;

objetivo, ao desvencilhar-se do “paradigma do trabalho”, formular “uma conceituação nova de sociedade e uma teoria evolucionista da modernidade” tomando como base “um novo conceito de racionalidade comunicativa, propondo um novo paradigma para a discussão sociológica”¹³: a combinação dos conceitos mundo da vida (*Lebenswelt*) e sistema, ambos integrados a uma *teoria da ação comunicativa*.

Em verdade, Habermas, verdadeiro prodígio em termos intelectuais¹⁴, faz parte da segunda geração da chamada Escola de Frankfurt, onde colabora com suas atividades apenas nos anos 1956-59 quando o Instituto retorna a esta cidade alemã, vinculando-se formalmente a ele nos anos 1964-71. Devemos atentar para o fato de que suas obras de “juventude”¹⁵ – sua introdução, cujo título é “Sobre o conceito de participação política”, à pesquisa realizada em 1957 pelo IPS em Frankfurt *Estudante e Política*, e *As Mudanças Estruturais no Espaço Público* – ainda não esboçavam nenhum traço de sua *teoria da ação (ou competência) comunicativa*, que seria desenvolvida apenas a partir de 1968, com a publicação de *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, e largamente fundamentada em 1981, com sua *Teoria da Ação Comunicativa*.

Nesse sentido, e a fim de delimitarmos a abrangência de nossa análise, privilegiaremos aquelas obras onde os dois autores fundamentam de modo sistemático suas respectivas posições teóricas acerca da problemática da emancipação humana: *A teoria do agir comunicativo* (1981), de Habermas; os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e *A ideologia alemã* (1845-46), de Marx.

Em relação à *opus magnum* habermasiana, esta foi elaborada após o sociólogo alemão empreendido, com a publicação dos artigos coligidos em *Técnica e ciência como “ideologia”* ao final dos anos 1960, uma verdadeira inflexão em seu pensamento: a *guinada lingüística*, ou seja, a elaboração de uma “concepção de ‘modernidade’ (...) fundamentada em uma teoria da ‘crítica emancipatória’, entendida nos termos das supostas ‘competências comunicativas intersubjetivas’ que ele deriva dos ‘atos de fala’ da filosofia lingüística analítica”¹⁶. A partir desta reorientação de seu pensamento, Habermas passa a defender, em todos os seus escritos, a tese central de que o ordenamento material e espiritual da sociedade encontra sua raiz nas relações intersubjetivas,

SLATER, Phil. *Origem e Significado da Escola de Frankfurt – Uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, pp. 15-16; WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, pp. 30-31 e 56.

¹³ FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica: Ontem e Hoje*. 4.^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 57.

¹⁴ Numa trajetória acadêmica singular, Habermas, entre os anos 1949-54, estuda Filosofia, História, Psicologia, Economia e Literatura Alemã nos consagrados estabelecimentos universitários das cidades de Göttingen, Zurique e Bonn. Obtém nesta última cidade, no ano de 1954, o título de doutor com a tese *O Absoluto na História – um estudo sobre a Filosofia das Idades do Mundo, de Schelling*; e, no ano de 1961, sob a orientação de Wolfgang Abendroth, apresenta sua tese de Livre-Docência pela Universidade de Marburgo – *Mudanças Estruturais no Espaço Público*. ARAGÃO, Lúcia M. de Carvalho. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas*. *loc. cit.* p. 11; FREITAG, Barbara e ROUANET, Sérgio P. (orgs.) “Habermas – Sociologia”. *loc. cit.* p. 9; WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. *loc. cit.* pp. 157, 161, 170, 179 e 583.

¹⁵ Para uma periodização fundamentada da obra de Habermas, relacionando-a às obras que a compõem, Cf. ARAGÃO, Lúcia M. de Carvalho. *op. cit.* pp. 11 e 18; FREITAG, Barbara e ROUANET, Sérgio P. (orgs.) *op. cit.* pp. 14-17.

¹⁶ MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio, 1996, p. 45.

empreendidas pelos indivíduos no interior daquilo que denominou “mundo da vida”: “o lugar transcendental onde o que fala e o que ouve se encontram, onde eles podem reciprocamente colocar a pretensão de que suas declarações se adequam ao mundo (objetivo, social ou subjetivo) e onde eles podem criticar e confirmar a validade de seus intentos, solucionar seus desacordos e chegar a um acordo”¹⁷.

Em relação aos escritos marxianos, é importante ressaltarmos que, a partir do momento da instauração do *pensamento original* de Marx, a afirmação da necessidade da emancipação humana encontra-se presente em praticamente *todos* os seus escritos, e não somente nos supra-citados: desde os *Cadernos de Paris* – preenchidos a partir de janeiro de 1844, marco inicial dos estudos econômicos marxianos –, onde encontramos a determinação da atividade humana como *atividade genérica* e *gozo genérico*, já que “os homens, ao pôr em ação sua essência, *criam*, produzem a *comunidade humana*, a entidade social, que não é um poder abstrato-universal contraposto ao indivíduo singular, mas a essência de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, seu próprio gozo, sua própria riqueza”¹⁸; até as *Glosas marginais ao ‘Tratado de economia política’, de Adolph Wagner* – redigidas em Londres entre o segundo semestre de 1879 e novembro de 1880, último dos esforços marxianos, despendidos desta vez em defesa de sua teoria do valor contida n’*O capital*, alvo das deformações promovidas pelo obscuro professor de economia Adolph Wagner (1835-1917) –, onde encontramos a reafirmação do caráter fundante do trabalho: “o *processo de trabalho*, como atividade racional dirigida à produção de valores de uso etc. ‘é comum a todas as formas *sociais* (da vida humana)”¹⁹.

Karl Marx: a centralidade do trabalho e da emancipação humana

A certa altura da redação dos seus *Manuscritos*, Marx lança uma indagação importantíssima: “*O que é a vida senão atividade?*”²⁰. Importância que reside na apreensão do papel centralíssimo exercido pela atividade humana sensível na produção e reprodução da existência física e espiritual dos homens: vida é atividade – o ser social, diferente dos demais seres da natureza, não é completo naturalmente, não está conformado imediatamente em todas as suas capacidades vitais, por isso deve adquiri-las ao longo de sua existência na história através de sua própria ação material num processo infinito de humanização.

Marx continua determinando a especificidade do ser social e de sua atividade sensível:

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 1: Racionalidade da ação e social. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 231.

¹⁸ MARX, Karl. *Cuadernos de Paris [notas de lectura de 1844]*. 2.ª ed. México (D.F.): Ediciones Era, 1980, p. 137.

¹⁹ MARX, Karl. “Glosas marginales al ‘Tratado de economía política’ de Adolph Wagner”. In: *Marx-Engels – escritos económicos menores*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 420. Grifos do autor.

²⁰ MARX, Karl. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. In: *Marx – escritos de juventud*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 599.

“O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, se encontra dotado, em parte, de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como dotes e capacidades, como instintos; e, em parte, é, enquanto ser natural e corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, um ser que *padece*, um ser condicionado e limitado, como são também o animal e a planta; isto quer dizer que os *objetos* de seus instintos existem fora dele, como *objetos* independentes dele, mas são *objetos* de seu carecimento, objetos essenciais, indispensáveis para o exercício e a afirmação das forças de seu ser. Que o homem seja um ser corpóreo, dotado de força natural, vivo, real, sensível, objetivo significa que os objetos de seu ser, de sua manifestação de vida, são *objetos reais*, *sensíveis*, que sua vida só pode *exteriorizar-se* sobre objetos reais e sensíveis”²¹.

O pensamento marxiano não elide, portanto, dois aspectos fundamentais presentes no ser social: primeiro, sua *naturalidade* inerente – estar condicionado e limitado, tal como o animal e a planta, por seu *padecimento*, ou seja, por sua dependência em relação aos objetos de seu carecimento, “indispensáveis para o exercício e a afirmação das forças de seu ser”, que só podem ser encontrados fora de si mesmo; segundo, em determinação recíproca com o seu caráter natural, o seu caráter *vivo* e *ativo* – o fato de, a fim de poder manifestar sua vida, ter que pôr em movimento todas as suas forças vitais: sua corporalidade física, seus sentidos, seus dotes e capacidades; pois o ser social só pode exteriorizar sua vida ao interagir com os objetos reais e sensíveis.

O ser social presente nas determinações marxianas é eminentemente *objetivo*, porque está posto na realidade (e não apenas na consciência); *relacional*, porque está em constante interação com os outros seres naturais e sociais que o circundam; e, finalmente, *padecedor*, porque carece das outras objetividades diferentes dele e com as quais se relaciona – “Ser *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto *sensível* e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é *padecer*”²².

Ainda nos *Manuscritos*, Marx apreende a diferenciação das categorias e atributos específicos aos seres social e natural a partir de suas respectivas atividades vitais. Se todas as espécies encontram-se em metabolismo com a natureza, os seus respectivos “modos de ser e ir sendo” só podem ser explicitados através do modo como ambos realizam este metabolismo mesmo. Nesse sentido, encontramos uma passagem esclarecedora:

“Certamente o animal também produz. Ele constrói para si ninhos, habitações, como as abelhas, os castores, as formigas etc. Mas produz somente aquilo de que tem imediatamente necessidade, para ele ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto que o homem produz de um jeito universal; o animal produz sob o império de suas necessidades físicas imediatas, enquanto que o homem só produz verdadeiramente quando delas está liberado; o animal apenas reproduz a si mesmo, enquanto que o homem

²¹ *Id. Ibid.*, pp. 653-654.

²² *Id. Ibidem.*

reproduz toda a natureza; o produto do animal faz parte diretamente de seu corpo físico, enquanto que o homem afronta livremente o seu produto”²³.

Os termos de Marx são altamente precisos ao referirem-se às atividades humana e animal: como vimos, o animal e o homem, sendo seres naturais, padecem de objetos externos a si – desse modo, devem interagir com a natureza a fim de produzir aquilo de que necessitam. Mas o que Marx ressalta aqui é a *direção* e o *caráter peculiar* de suas respectivas produções: “O animal forma uma unidade direta com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*”²⁴. Ou seja, não produz para o seu gênero, com o qual se relaciona sempre de forma *muda, natural*. Sua produção é, antes de tudo, *expressão natural* de uma dada espécie. Condicionado e limitado por sua constituição física e pelo caráter específico de sua espécie, ele sempre produzirá unilateralmente e de acordo com suas necessidades físicas imediatas, onde o instinto nunca chegará a se pôr como ato teleológico.

O ato de produção humana, ao contrário, é sempre um ato *universal*, pois “O homem faz da sua atividade vital mesma o objeto da sua vontade e da sua consciência. Desenvolve uma atividade vital consciente. Não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente”²⁵. Portanto, quando o homem entra em contato com a natureza a fim de transformá-la, para, com isso, suprir suas necessidades, este ato não se configura em algo particular restrito apenas à este ou àquele indivíduo, mas sim em ato genérico – o homem produz à si e ao seu gênero porque faz de ambos e “do restante das coisas o seu objeto” e “também (...) porque se comporta diante dele mesmo como diante do gênero atual vivo, (...) se comporta diante dele mesmo como diante de um ser universal, portanto livre”²⁶.

É por isso que a conquista do homem frente à natureza é a conquista de todo gênero humano: na medida em que, na elaboração de seu mundo objetivo, o produto de sua atividade pode ser apropriado pelos membros do seu gênero, “o homem se confirma realmente como um *ser genérico*”. Ou seja, sua produção torna-se “sua vida genérica laborativa”, pois através dela, explica Marx, “a natureza se revela como a *sua* obra e a sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*: não se limitando à contemplação intelectual, como na consciência, mas sendo ativo e laborioso, o homem se vê realmente duplicado e, portanto, dentro de um mundo criado por ele”²⁷.

Diferente da produção animal, a produção humana não encontra seu limite na supressão das “necessidades físicas imediatas” dos indivíduos; pois, uma vez que tais necessidades são suprimidas, outras, mais complexas, são desenvolvidas, abrindo assim a possibilidade da produção

²³ *Id. Ibid.*, p. 600.

²⁴ *Id. Ibidem.*

²⁵ *Id. Ibidem.*

²⁶ *Id. Ibid.*, p. 599.

²⁷ *Id. Ibid.*, p. 601.

das outras esferas específicas do ser social – a ciência, a arte, a linguagem etc. Além disso, o homem, ao produzir, não está condicionado pelas características de sua constituição física: ele potencializa cérebro, braços e pernas ao transformar objetos naturais em *meios de trabalho*, em ferramentas de que necessita para realizar uma determinada atividade. E, finalmente, o homem pode afrontar livremente o produto de sua atividade: uma vez objetivado e por não ser simples manifestação da corporeidade humana, este produto pode ser aperfeiçoado, modificado etc., na medida em que o produtor respeitar as possibilidades plásticas determinadas pela constituição físico-química da matéria a ser modificada.

Ainda de acordo com Marx, tanto o ser natural como o ser social dependem, para a consecução de suas respectivas atividades vitais, da natureza inorgânica, da natureza exterior a si. Esta natureza se apresenta a ambos como um verdadeiro depósito de objetos necessários à manutenção de sua vida – objetos que servirão de alimento, abrigo etc. Entretanto, diferente do animal, cuja relação com o meio natural é sempre limitada – em geral, independentemente das características específicas de sua espécie, sua atividade consiste em retirar da natureza objetos *in natura* – o homem mantém uma relação de universalidade: apodera-se da natureza em sua totalidade, convertendo, conscientemente, objetos naturais em objetos sociais, de acordo com suas necessidades; faz dela, portanto, “a matéria, o objeto e o instrumento de sua atividade vital”, à medida que conhece suas forças e as domina; tem nela o seu “corpo inorgânico”, que o acompanhará ao longo de toda a sua existência, e cuja forma será modificada ininterruptamente mediante sua atividade humana sensível.

Em suma, e conforme observa Mészáros, a afirmação marxiana do entrelaçamento entre ser social e natureza, entre humanidade e naturalidade, significa que “o homem não é nem ‘humano’ nem ‘natural’ apenas, mas ambas as coisas: isto é, ‘humanamente natural’ e ‘naturalmente humano’, ao mesmo tempo”²⁸. Nesse sentido, o pensamento marxiano recusa peremptoriamente qualquer tentativa de exclusão entre as esferas da sociabilidade e da naturalidade: estas não podem ser encaradas como pares de opostos. Na verdade, explica Marx, a sociedade deve ser apreendida como “a plena unidade essencial do homem com a natureza, o naturalismo consumado do homem e o humanismo consumado da natureza”, já que a indústria humana – a intervenção humana na natureza tendo como escopo o fabrico de coisas úteis, essenciais à vida – é, ao mesmo tempo, a configuração do mundo humano e o livro aberto das potencialidades humanas de transformação da natureza: “A *indústria* é a relação histórica *real* da natureza e, portanto, das ciências naturais com o homem; se, portanto, ela é apreendida como a revelação *exotérica* das *forças humanas essenciais*, se

²⁸ MESZÁRÓS, István. *O poder da ideologia. op. cit.*, p. 19.

compreenderá também com isso a essência *humana* da natureza ou a essência *natural* do homem (...)”²⁹.

Se, conforme observamos nos *Manuscritos*, a atividade humana é uma atividade consciente e livre, estamos diante de uma nova gradação ontológica do ser, qualitativamente superior aos demais seres da natureza – *o ser social*, que, ao constituir-se de forma histórico-imanente no interior da atividade sensível, *tem no trabalho sua categoria central ou fundante*.

Conforme elucidou Marx, o trabalho, em sua positividade ou universalidade, se apresenta em todas as formas de sociabilidade em sua qualidade de condição “eterna”, ou seja, de atributo específico ao ser social por exercer o papel central no processo de humanização dos homens e na configuração de seu mundo. Entretanto, ao longo da história, este atributo específico ao ser social assumiu formas particulares – na sociabilidade regida pelo capital, onde “os produtos dos trabalhos privados autônomos e independentes entre si se confrontam como mercadorias, o trabalho assume uma qualidade social nova: é trabalho abstrato”³⁰.

As formas concretas de trabalho, sob a égide do modo de produção capitalista, não desapareceram – onde as necessidades se manifestam, os homens precisam interagir entre si e com a natureza a fim de supri-las, dando forma útil às matérias trabalhadas –, mas encontram-se presentes *subordinadas ao trabalho abstrato*. Desse modo, tais formas concretas têm no trabalho abstrato a sua *forma estranhada de realização*, na medida em que o seu resultado – o valor de uso – configura-se apenas em *suporte material do valor de troca*: as mercadorias não são produzidas visando a satisfação das necessidades humanas, mas a satisfação das necessidades do capital – a ampliação do valor.

No modo de produção capitalista, mesmo diante das profundas mudanças ocorridas no mundo do trabalho, ainda assistimos a um processo contraditório, eminentemente desumanizador, que segue duas tendências básicas que não se excluem: “1) universalização do homem, ‘enriquecimento da essência/natureza humana’ pelo desenvolvimento das forças produtivas; 2) mas enriquecimento da essência humana na forma da alienação, ou seja, pela desapropriação material e espiritual do agente da atividade vital”³¹.

Conforme esclarece Marx, este processo contraditório é posto em movimento pelos próprios pressupostos da relação capital: de um lado, a existência de “trabalho livre e a troca de trabalho livre por dinheiro, com o objetivo de reproduzir o dinheiro e valorizá-lo”; de outro, “a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua efetivação, isto é, dos meios e do material do

²⁹ MARX, Karl. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. *op. cit.*, pp. 619 e 623-624.

³⁰ TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 70.

³¹ CHASIN, J. “Ad Hominem – rota e prospectiva de um projeto marxista”. *op. cit.*, p. 65.

trabalho”³². Tais pressupostos podem ser considerados as verdadeiras *bases objetivas* da produção capitalista – que foram assentadas por intermédio de processos históricos nada idílicos³³ –, e se resumem portanto na existência de “uma massa de proletários livres como os pássaros”, porque destituída de qualquer propriedade exceto a sua própria força de trabalho, e a concentração dos meios necessários à produção nas mãos de uma fração ínfima da sociedade – os capitalistas.

Uma vez posto sob a determinação da propriedade privada o trabalho perde sua qualidade de motor da humanização do ser social – de atividade vital que se notabiliza por ser a expressão de realização do humano – e passa a promover exatamente o contrário: a desumanização, a deformidade, a barragem de todas as potencialidades daquele que trabalha. Nesse sentido, Marx tece os seguintes comentários acerca da condição do trabalho e do trabalhador na sociedade capitalista:

“A força de trabalho é (...) uma mercadoria que seu possuidor, o assalariado, vende ao capital. Por que a vende? Para viver. Mas a força de trabalho em ação, o trabalho mesmo, é a atividade vital peculiar ao operário, seu modo de manifestar a vida. E é esta *atividade vital* que ele vende a um terceiro para assegurar-se os *meios de subsistência* necessários. Sua atividade vital não lhe é, pois, senão um meio de poder existir. Ele trabalha para viver. Para ele próprio, o trabalho não faz parte de sua vida; é antes um sacrifício de sua vida”³⁴.

Vê-se, portanto, que a relação capital fere a dignidade do trabalho e do trabalhador: ao converter o primeiro em *mercadoria*, ou seja, em mero ofício descolado das potencialidades pessoais de cada trabalhador porque exercido como simples *meio de ganhar a vida*, faz dele um modo de manifestação de vida na forma do *estranhamento* – como *sacrifício de vida*; ao reduzir o segundo à mera condição de *assalariado*, uma condição extremamente vil, que o obriga a traficar com suas melhores qualidades – sua honra, seu caráter, suas aptidões, suas convicções e idéias etc. agora são postos à venda no mercado em troca de um salário que garanta os meios de subsistência necessários à simples manutenção de sua existência física.

Vê-se, portanto, que a tematização da emancipação humana pelo pensamento marxiano não está destituída de pressupostos:

“Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas

³² MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1, 17.^a ed. México (D.F.): Siglo Veintiuno Editores, 1997. pp. 433 e 463-464.

³³ Num capítulo d’*O capital* já tornado clássico – “A assim chamada acumulação primitiva” – Marx trata, com base em documentos históricos e oficiais, da gênese histórica da produção capitalista na Inglaterra. Conforme mostra a análise do filósofo alemão, neste país de *via clássica* de formação do capitalismo, por intermédio de um processo *violentíssimo* respaldado legalmente pelo estado – que empregava todas as suas forças repressivas a fim de legitimar a ação dos capitalistas e disciplinar o nascente proletariado –, se efetivou a expropriação dos camponeses livres pelos proprietários fundiários. cf. MARX, Karl. *O capital – crítica da economia política*. 3.^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998, pp. 251 a 284.

³⁴ MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1954, p. 21.

por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica”³⁵.

Assim, o primeiro pressuposto é a existência dos indivíduos vivos e ativos e, portanto, a produção da vida material por estes indivíduos, a produção dos meios de vida (trabalho como forma de manifestação de vida); o segundo pressuposto é a satisfação das necessidades humanas por intermédio da intervenção prática dos homens na natureza e, por consequência disso, a criação de novas necessidades, mais complexas, cada vez mais humanas – portanto, o processo de humanização.

Portanto, por fim ao estado de coisas existentes atualmente, ou seja, acabar com o poder coercitivo do capital sobre os produtores da riqueza social, sobre os trabalhadores, requer uma intervenção real, prática, uma revolução no modo como os homens produzem os seus meios de vida – requer uma revolução do trabalho. Com a revolução social do trabalho temos o fim da pré-história (classes sociais, estado, exploração do trabalho, pobreza etc.) e o início da história propriamente dita: existência humana auto-gerida, ou seja, a recuperação das forças sociais como forças sociais dos indivíduos e não como forças sociais do capital.

Em suma, em que consiste a emancipação humana? *Grosso modo*, consiste numa associação de indivíduos livres e conscientes, que não é continuação ou ampliação do mercado (distribuição de renda etc.), nem tampouco uma forma de política (ampliação da democracia), mas tão-somente a superação da base de produção do capital (supressão da propriedade privada dos meios de produção) e a apropriação social da riqueza (não apropriação estatal).

Nas palavras de Marx: “O comunismo não é para nós um *estado de coisas* [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento *real* que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam dos pressupostos atualmente existentes”³⁶. Ou seja, a emancipação humana nada tem a ver com um “estado de coisas” ou um “ideal” passível de ser instaurado a partir de um primado gnosiológico (como queriam outrora os neohegelianos de esquerda), mas sim um movimento que requer uma intervenção prática dos sujeitos interessados na revolução, requer o revolvimento cabal do modo como o metabolismo social é efetivado, requer a revolução do trabalho.

Com a apropriação das forças produtivas do trabalho pelos indivíduos associados (e não pelo estado ou por qualquer outra “entidade política”) a propriedade privada dos meios de produção passa a ser supérflua; pois, conforme asseverou Marx: “Enquanto na história anterior uma condição

³⁵ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). 10ª ed. São Paulo: Hucitec, 1996, pp. 86-87.

³⁶ *Id. Ibid.*, p. 38.

particular aparecia sempre como acidental, agora se tornou acidental o isolamento dos próprios indivíduos, a aquisição privada particular de cada um”³⁷.

Jürgen Habermas: o *consenso* entre sujeitos linguisticamente competentes como meio para a emancipação humana?

Habermas, diferente de Marx, afirma ser a competência comunicativa – e não a atividade humana sensível – o marco distintivo entre o ser social e os demais seres da natureza: “O que nos arranca à natureza é o único estado de coisas que podemos conhecer segundo sua natureza: a *linguagem*. Com a estrutura da linguagem, é posta *para nós* a emancipação”³⁸. Nesse sentido, o sociólogo alemão, em sua *Teoria do agir comunicativo*, formula a hipótese de que o gênero humano, diferente das espécies naturais, emancipa-se da esfera da natureza por ser dotado de um atributo inerente – a chamada “competência comunicativa”. Considerada “uma competência universal, ou seja, independente desta ou daquela cultura”³⁹, a competência comunicativa teria criado todas as possibilidades para a individuação, a socialização e a culturalização dos indivíduos.

Num segundo momento, ao referir-se à fundamentação teórico-metodológica de sua teoria do agir comunicativo, Habermas é categórico ao afirmar a filiação desta à tradição linguístico-pragmática, mais precisamente àquela consolidada pelas teorias – já tornadas clássicas – de Austin e Searle. Em suas próprias palavras:

“Por se tratar do ponto de partida mais promissor para se chegar a uma pragmática universal, elegeremos como base essencial de nosso raciocínio a teoria dos atos de fala”; “(...) a teoria dos atos de fala constitui um excelente ponto de partida para a pragmática universal relacionada com a função interpessoal das expressões”⁴⁰.

Diante de tal afirmativa, a questão que podemos colocar é a seguinte: por que a determinação performativa da linguagem – ou seja, a determinação do uso da linguagem, em certos contextos específicos, como realização de atos com objetivos determinados – verificada na teoria dos atos de fala de Austin e Searle, se configura em ponto de partida promissor a fundamentação da teoria do agir comunicativo? Na resposta a esta pergunta, Habermas aponta duas razões: primeiro, porque a determinação performativa da linguagem não descarta o contexto ao qual os processos comunicativos estão inseridos; e, segundo, porque em suas análises o ponto de partida não é o

³⁷ *Id. Ibid.*, p. 74.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 144.

³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2.^a ed. Madrid: Cátedra, 1994, p. 161.

⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, pp. 20 e 51.

agente isolado, mas sim as relações dialógicas, intersubjetivas, levadas a efeito entre sujeitos linguisticamente competentes⁴¹.

Nesse sentido, apenas a título de exemplo, se considerarmos o enunciado “Deve-se dirigir com cautela em dias de chuva”, temos a efetivação de um *ato locucionário* – o emprego de uma oração pertencente à língua portuguesa, cujo sentido é apreendido por aqueles que partilham da comunidade linguística que faz uso de tal idioma –, de um *ato ilocucionário* – por meio desta frase pode-se, por exemplo, executar o ato de advertir alguém – e, finalmente, de um *ato perlocucionário* – o efeito surtido sobre aquele que assimilou tal advertência: a prudência ou imprudência ao trânsito. Em fórmula sintetizante, Habermas afirma que, a partir destas três dimensões distintas dos atos de fala, todo sujeito linguística e interativamente competente pode “dizer *algo*, agir *enquanto* se diz *algo*, realizar *algo por meio de* se estar agindo enquanto se diz *algo*”⁴².

Para a teoria habermasiana do agir comunicativo, a teoria dos atos de fala, tal como desenvolvida por Austin e Searle, além de se configurar no “ponto de partida mais promissor para se chegar a uma pragmática universal”, fornece os elementos teórico-metodológicos necessários ao esclarecimento do “estatuto performativo das expressões linguísticas”⁴³ – isto é, da força ilocucionária contida nas frases empregadas pelos sujeitos linguisticamente competentes no momento em que os mesmos interagem entre si. Nesse sentido, o êxito ou o fracasso de tal força ilocucionária não se refere à sua inteligibilidade (no sentido linguístico), mas à sua aceitabilidade, na medida em que estiver inserida naquelas “condições gerais” que devem ser cumpridas para que o consenso seja alcançado.

Ao seguir os passos analíticos dos filósofos da linguagem em tela, portanto, Habermas entende que, por intermédio dos atos de fala, os sujeitos linguisticamente competentes acabam gerando as chamadas “condições universais de uma situação de fala” – ou “universais pragmáticos” –, que podem ser resumidas nas “três funções pragmáticas gerais de uma expressão”, que se constituem na “base de todas as funções específicas que uma expressão pode assumir em contextos igualmente específicos”⁴⁴: representar algo através de uma frase, expressar as intenções do falante e estabelecer relações interpessoais legítimas.

No momento em que formula sua teoria do agir comunicativo, Habermas passa a centrar esforços na criação de um conceito de ação peculiar, capaz de abarcar a totalidade das interações entre sujeitos linguisticamente competentes que intentam “um entendimento sobre a situação da ação para, de maneira concordante, coordenar seus planos de ação e, com isso, suas ações”⁴⁵ – o

⁴¹ Cf. *Id. Ibid.*, p. 21.

⁴² HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 1: Racionalidade da ação e social. *op. cit.*, p. 501.

⁴³ *Id. Ibid.*, p. 306.

⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 332.

⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 166.

conceito de *agir comunicativo*. A linguagem, no interior de tal conceito, desempenha papel centralíssimo, na medida em que se constitui como mecanismo de coordenação das ações por intermédio dos efeitos ilocucionários contidos nos atos de fala.

Seguindo a tradição linguístico-pragmática, o conceito de agir comunicativo proposto por Habermas reforça a tese que considera a linguagem uma forma de ação concreta: “a linguagem só é relevante do ponto de vista pragmático de que os falantes, ao empregar sentenças orientados pelo entendimento, estabeleçam referências ao mundo”⁴⁶, ou seja, ao agir humano não podemos desvincular a dimensão da comunicação linguística, pois assim como respiramos, andamos, trabalhamos etc., também falamos, isto é, intervimos ativamente no mundo mediante o uso cotidiano de nossa linguagem.

Em decorrência disso, o filósofo afirma o seguinte:

“O conceito do agir comunicativo pressupõe a linguagem como *medium* de uma espécie de processo de entendimento ao longo dos quais os participantes, que se referem a um mundo, manifestam de parte a parte pretensões de validade que podem ser aceitas ou contestadas”⁴⁷.

Nesse sentido, o referido conceito não reduz as ações sociais assentadas em atos de fala a meras “operações interpretativas”, onde os participantes na interação veem sua capacidade de comunicação linguística reduzida à mera emissão de frases gramaticalmente corretas. Ao contrário: é por revelar o potencial emancipatório contido em cada ato de fala que o agir comunicativo se destaca como um lenitivo contra o dogmatismo, a dominação social ou qualquer outra forma de coerção imposta aos participantes no processo de comunicação.

Ao partir dos cânones da pragmática linguística, portanto, Habermas propõe uma teoria do agir comunicativo que não reduz a linguagem à sua dimensão sintático-semântica apenas, mas estende-a de modo a conferir centralidade à sua dimensão pragmática: ação comunicativa determina que linguagem é “linguagem-em-uso” ou “ato de fala”, isto é, considerada em sua relação com o mundo e com os participantes de uma comunidade linguística.

O conceito de agir comunicativo, tal como proposto por Habermas, pressupõe outro elemento indissociável: o conceito de *consenso*, que pode ser “considerado como um processo de unificação entre sujeitos aptos a falar e agir”⁴⁸. Em termos de uma teoria do agir comunicativo, explica o sociólogo:

“Processos de entendimento visam a um comum acordo que satisfaça as condições de um assentimento racionalmente motivado quanto ao conteúdo de uma exteriorização. Um comum acordo almejado por via comunicativa tem um fundamento racional, pois nenhuma das partes

⁴⁶ *Id. Ibid.*, pp. 190-191.

⁴⁷ *Id. Ibid.*, p. 191.

⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 497.

jamais pode *impô-lo*: nem de modo instrumental, pela intervenção imediata na situação da ação, nem de modo estratégico, pela influência calculista sobre decisões de um oponente”⁴⁹.

Assim, graças à estrutura proposicional da linguagem, todo consenso livremente alcançado entre falantes e ouvintes racionalmente motivados é produto de um “acordo proposicionalmente diferenciado”, isto é, de um acordo democrático onde devem imperar, da parte de ambos, a verdade e a sinceridade, fato que não permite qualquer tipo de coação, interna ou externa, ao processo de comunicação linguística.

Se assim não procederem, explica Habermas, falantes e ouvintes bloqueiam qualquer tipo de acesso à verdade (que deve ser sempre proposicionalmente alcançada), enveredando em direção a um contexto estranho à prática da ação comunicativa porque completamente desregulado, dada a possibilidade da existência de mentiras, mistificações ou manipulações de toda espécie nas emissões proferidas. E numa tal situação, portanto, o único consenso que pode ser alcançado é o *falso consenso*, porque imposto seja *instrumentalmente*, através de uma intervenção direta na situação da ação, seja *estrategicamente*, por meio de um impulso calculado sobre as decisões de um oponente.

Em sua *Teoria do agir comunicativo*, ao tratar da questão do consenso, Habermas é categórico ao afirmar que “É como *télos* que o entendimento faz parte da linguagem humana” e “que o uso da linguagem orientado pelo entendimento é o [seu] *modus* original, diante do qual o entendimento indireto – o dar-a-entender ou o levar-a-entender – comporta-se de maneira parasitária”, já que “Os conceitos de fala e entendimento interpretam-se reciprocamente”⁵⁰.

Tais afirmações baseiam-se na convicção, confluyente à orientação pragmática do sociólogo em relação aos estudos da linguagem, da existência dos chamados “universais pragmáticos” – “representar algo através de uma frase, expressar as intenções do falante, e estabelecer relações interpessoais legítimas”⁵¹ –, sem os quais torna-se impossível qualquer processo comunicativo. Assim, uma situação ideal de fala, onde o consenso poderá ser alcançado, necessariamente deverá apresentar os próprios proferimentos, seguidos simultaneamente pelas relações interpessoais observadas entre os envolvidos no processo comunicativo e, por fim, os objetos – ou fatos – sobre os quais os falantes se comunicam⁵².

Somente após este refinamento analítico levado a cabo por Habermas é que fica aflorado o verdadeiro significado de sua assertiva sobre o “modo original” dos atos de fala – o consenso deve

⁴⁹ *Id. Ibid.*, p. 498.

⁵⁰ *Id. Ibid.*, pp. 498, 499 e 500.

⁵¹ *cf.* HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002, pp. 55-56.

⁵² Conforme observa Oliveira, “O consenso que acompanha as ações se refere tanto aos conteúdos proposicionais dos proferimentos (às opiniões) quanto às expectativas de comportamento válidas intersubjetivamente (às normas)”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 304.

ser apreendido como o tólos da comunicação linguística e, portanto, *conditio sine qua non* da emancipação humana, na medida em que “remete a um acordo almejado pelos participantes e racionalmente motivado, que se mede segundo as pretensões de validade criticáveis. As pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa e veracidade subjetiva) caracterizam diferentes categorias de um saber que se corporifica simbolicamente em exteriorizações”⁵³.

O consenso é racionalmente motivado a partir do momento em que os sujeitos linguística e interativamente competentes empregam sua razão com o intuito de alcançar um conhecimento intersubjetivo acerca das pretensões de validade suscetíveis de crítica contidas em seus atos de fala. Entretanto, alerta Habermas, é um erro confundir o resultado de todo um processo de julgamento crítico das pretensões de validade como sendo mera “unanimidade”: “Tal *afinidade equalizada* não satisfaz as condições do tipo de *comum acordo* em que se encerram tentativas de entendimento bem-sucedidas”⁵⁴. Conforme explica o sociólogo, um consenso nunca é alcançado com a concordância de muitas (ou todas) opiniões emitidas numa discussão realizada entre sujeitos linguística e interativamente competentes que pensam do mesmo modo ou defendem o mesmo ponto de vista, mas sempre através de um acordo extraído do confronto de posições divergentes e excludentes: “Um comum acordo almejado de maneira comunicativa, ou que esteja pressuposto no agir comunicativo, aparece diferenciado sob a forma de proposições”⁵⁵.

Nesse sentido, não é a unanimidade, mas as *argumentações diferenciadas baseadas em convicções comuns* que proporcionam o acordo e a conseqüente emancipação dos indivíduos em sociedade.

Considerações finais

Como consideração final, podemos lançar apenas uma indagação ao que consideramos o caráter ideologicamente apologético e, portanto, *conservador*, da teoria habermasiana do agir comunicativo. Habermas, ao propugnar em seus escritos que a emancipação humana consiste numa “forma de socialização e de individuação determinada pela comunicação livre de dominação”⁵⁶, acaba afastando qualquer possibilidade de questionamento sobre a esfera da produção.

⁵³ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 1: Racionalidade da ação e social. *op. cit.*, p. 147.

⁵⁴ *Id. Ibid.*, p. 497. Grifos do autor.

⁵⁵ *Id. Ibidem.*

⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. “Técnica e ciência como ‘ideologia’”. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 82.

Assim, para o sociólogo, as mudanças que eventualmente possam ocorrer na sociedade não passam pelo revolvimento cabal da esfera da produção e reprodução da vida material dos indivíduos, mas tão-somente pela esfera da interação lingüística, onde sujeitos dotados de “competência comunicativa” deliberam, democraticamente, a respeito de seus interesses com o objetivo de alcançar o consenso.

Conforme observa Borradori, de modo bastante simpático a Habermas, a teoria consensual “é estruturalmente análoga à natureza aberta do debate que funda a deliberação democrática”⁵⁷. Mas o que a filósofa norte-americana não percebe e o sociólogo alemão aparenta ocultar é que, numa sociedade cindida em classes sociais, subjacente aos supostos diálogos livres e democráticos do mundo do capital, localizam-se relações concretas nada amigáveis porque preñes de interesses econômicos e políticos que viciam o debate sempre em favor da classe dominante.

Daí o caráter ideologicamente apologético da teoria da ação comunicativa de Habermas: de costas para a realidade efetiva, retendo-se apenas às situações idealizadas e filtradas pela aparelhagem conceitual supra-citada, desconsidera o fato de que

“As idéias (*Gedanken*) da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes; isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação”⁵⁸.

Em suma, como categoria fundante da sociabilidade humana, a razão comunicativa de Habermas não atenta para o fato de que os conteúdos presentes na comunicação lingüística expressam relações sociais concretas e não idealizadas. Assim, numa sociedade cindida em classes sociais, as infinitas interações lingüísticas entre os supostos sujeitos comunicativamente competentes que almejam o consenso podem, na verdade, estar limitadas à reprodução das idéias dominantes. Nesse sentido, todo consenso criticamente alcançado nada mais seria do que a acrítica aceitação das “auto-imagens da ideologia dominante”, que “não é a reflexão *verdadeira* do mundo social, com a representação objetiva dos principais agentes sociais e seus conflitos

⁵⁷ BORRADORI, Giovana. *Filosofia em tempo de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 58.

⁵⁸ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). *op. cit.*, p. 72.

hegemônicos” mas tão-somente “uma explicação *plausível*, a partir da qual se possa projetar a *estabilidade* da ordem estabelecida”⁵⁹.

⁵⁹ MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia. op. cit.*, p. 28.

BIBLIOGRAFIA

- ARAGÃO, Lúcia M. de Carvalho. *Razão Comunicativa e Teoria Social Crítica em Jürgen Habermas*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

- BORRADORI, Giovana. *Filosofia em tempo de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

- CHASIN, José. “Ad Hominem – rota e prospectiva de um projeto marxista”. In.: *Ensaio Ad Hominem*, Tomo I – Marxismo. Santo André: Ad Hominem, 1999.

- _____. *Marx – Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*”. In: TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.

- FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica: Ontem e Hoje*. 4.^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

- FREITAG, Barbara e ROUANET, Sérgio P. (orgs.) “Habermas – Sociologia”. In: *Col. Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática, 1980.

- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 1: Racionalidade da ação e social. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

- _____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987.

- _____. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2.^a ed. Madrid: Cátedra, 1994.

- _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

- _____. *Racionalidade e comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002.

- JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Boston: Little, Brown and Company, 1973.

- MARX, Karl. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. In: *Marx – escritos de juventud*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. *Cuadernos de Paris [notas de lectura de 1844]*. 2.^a ed. México (D.F.): Ediciones Era, 1980.
- _____. “Glosas marginales al ‘Tratado de economía política’ de Adolph Wagner”. In: *Marx-Engels – escritos económicos menores*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1, 17.^a ed. México (D.F.): Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- _____. *O capital – crítica da economia política*. 3.^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998.
- _____. *Trabalho assalariado e capital*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1954, p. 21.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (I – Feuerbach)*. 10^a ed. São Paulo: Hucitec, 1996.
- MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio, 1996.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- OUTHWAITE, Willian. *Habermas: a critical introduction*. 2.^a ed. London: Polity Press, 1996.
- SLATER, Phil. *Origem e Significado da Escola de Frankfurt – Uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.