UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TÚLIO AUGUSTUS SILVA E SOUZA

O Comunicado da Razão:

Crítica da Razão Funcionalista na Teoria do Agir Comunicativo

Versão da tese com correções
ortográficas e gramaticais; o
exemplar original se encontra
disponível no Centro de Apoio
à Pesquisa Histórica (CAPH)
da FFLCH

São Paulo

2013

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TÚLIO AUGUSTUS SILVA E SOUZA

O Comunicado da Razão:

Crítica da Razão Funcionalista na Teoria do Agir Comunicativo

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Musse

Versão da tese com correções ortográficas e gramaticais; o exemplar original se encontra disponível no Centro de Apoio à Pesquisa Histórica (CAPH) da FFLCH

São Paulo

2013

Para Maria da Graça Silva Gonçalves e Fleuryrmar de Souza,
como não poderia deixar de ser.

AGRADECIMENTOS

No prefácio à primeira edição do monumental *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Felipe II* o célebre historiador francês Fernand Braudel diz ter dedicado os melhores anos de sua juventude ao objeto de estudo da sua tese de doutoramento, o Mar Mediterrâneo. Que eu pudesse dizer o mesmo a respeito de Jürgen Habermas e a *Teoria do Agir Comunicativo* foi no passado uma pretensão inconfessável. Para tanto eu poderia insistir nessa associação e contrapor o exemplo do historiador com as águas mornas do Mediterrâneo com a minha experiência nas águas sempre gélidas da raia olímpica da USP, onde as aulas de remo me deram a impressão de que o amanhecer em São Paulo tem um bucolismo que a maioria dos paulistanos desconhece. Resolvo hoje essa pretensão discursiva do passado afirmando sem nenhuma dúvida que alguns dos melhores anos de minha vida passei na Universidade de São Paulo e com o livro de Habermas à cabeceira. O privilégio desse período devo a um seletto grupo de pessoas.

Meu mais sincero e afetuoso agradecimento é dirigido a Maria da Graça Silva Gonçalves e Fleurymar de Souza, meus pais, mentores e maiores entusiastas nessa e em outras aventuras. Ter um filho com um título de doutor embaixo do braço é um motivo certo de orgulho, muitos dirão. Mas só a um filho convicto de sua pequenez perante seus pais cabe dimensionar o quanto essa conquista pessoal é ínfima diante de tudo que me foi proporcionado por esses dois personagens. Saber-se em dívida permanente com seus pais, percebo agora, é o melhor dos estímulos para seguirmos adiante. Estímulo esse que, uma vez mais, eles não se furtaram a me conceder.

Devo um reconhecimento especial ao professor Ricardo Musse, orientador desse trabalho, e a quem, ressalte-se, nunca faltou confiança na viabilidade científica desse estudo. Seus conselhos e apontamentos constituíram o empecilho definitivo para que as páginas seguintes não fossem mais do que um amontoado de impressões generalistas e confusas do autor. Sou imensamente grato também pelo seu pronto acolhimento da minha proposta em 2009, meses após meu ingresso no programa de Pós-Graduação em Sociologia, e no momento de maior descrédito acerca da continuidade desse trabalho.

As contribuições dos professores Celso Frederico e José Jeremias Oliveira Filho, por ocasião da minha banca de qualificação para o doutorado, foram o redirecionamento necessário para que a pesquisa recompusesse seu foco e adquirisse fôlego para a etapa final. Agradeço ainda ao professor Leopoldo Waizbort, cuja aposta inicial no meu trabalho viabilizou meu ingresso no doutorado em Sociologia na Universidade de São Paulo. Agradeço também aos professores Alexandre Massella, Sylvia Garcia, Gustavo Luis Gutierrez e Afrânio Catani pela atenção dada ao trabalho e sobretudo pela generosa disposição em participar de minha banca de defesa.

Faria pouco sentido deixar de fora dessas linhas um grupo maior de pessoas sem as quais a trajetória até aqui teria pouco ou nenhum valor. Orgulho-me em saber que a listagem desses nomes é maior do que os limites desse espaço. São eles meus familiares em diferentes níveis e graus de predileção; os colegas e professores que de alguma forma estiveram presentes desde o início de minha vida acadêmica, há doze anos e - por que não? - da minha vida escolar. Dedico ainda um lugar cativo aos meus valiosos amigos, aqui tratados anonimamente apenas pela conveniência do espaço e pela sisudez acadêmica. Dou graças a eles por nunca terem permitido que eu me esquecesse que o exercício da Sociologia como vocação, carreira e escolha, embora nem sempre balsâmico, era uma dádiva, mas que acima de tudo viver é sempre mais importante.

Esta pesquisa contou com o imprescindível apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

RESUMO

O objetivo desse trabalho é rastrear a dimensão de influências específicas que moldaram Jürgen Habermas na construção da *Teoria do Agir Comunicativo*. Em sua obra maior, a pretensão habermasiana foi harmonizar um vasto leque de autores e teorias que uma vez trabalhados em suas especificidades convergissem para a existência de um projeto emancipador possibilitado por uma racionalidade de teor comunicativo. Com esse propósito, a atenção está voltada para o segundo volume dessa obra, em especial para o papel de Talcott Parsons e sua teoria de sistemas, a sociologia de Émile Durkheim que faculta a interação por meio da linguagem e seu entrelaçamento com Habermas por mais de uma via, as discussões metodológicas com Popper e a disputa com o positivismo, bem como a presença da teoria crítica e seus personagens diversos.

Palavras-Chave: Jürgen Habermas; Teoria do Agir Comunicativo; Ação Comunicativa; Teoria Sociológica; Teoria Crítica

ABSTRACT

The aim of this work is to track the size of specific influences that shaped Jürgen Habermas in the construction of the Theory of Communicative Action. In his major work, the habermasian intention was to harmonize a wide range of authors and theories that treated in their particularity would be able to converge to an emancipatory project made possible by a rationality of communicative content. For this purpose, the attention is focused on the second volume of this work, especially on the role of Talcott Parsons and his systems theory, on the sociology of Émile Durkheim that provides interaction through language and its relationship with Habermas through several ways, on the methodological discussions with Popper and the dispute with positivism, and on the presence of critical theory and its many characters.

Keywords: Jürgen Habermas; Theory of Communicative Action; Communicative Action; Sociological Theory; Critical Theory.

"Devemos nos lembrar, a todo momento, do que os intelectuais com frequencia esquecem: que as pessoas são mais importantes do que os conceitos e devem vir em primeiro lugar. O pior dos despotismos é a insensível tirania das ideias"

Paul Johnson, *Os Intelectuais*.

"Não falemos mal dos alemães. Embora sejam sonhadores, havia entre eles quem sonhasse sonhos tão belos que eu não os trocaria pela realidade desperta de nossos vizinhos. [...] Senhor, não deboche dos nossos sonhadores, pois de vez em quando dizem coisas maravilhosas no sonho, como sonâmbulos, e sua palavra se torna semente de liberdade. Ninguém pode prever o futuro das coisas. Se um dia, Deus nos livre, a liberdade desaparecer do mundo inteiro, um sonhador alemão a redescobrirá em seus sonhos"

Heinrich Heine, *Prosa política e filosófica*.

SUMÁRIO

1. Introdução	10
2. Passado como presente: A Escola de Frankfurt	15
2.1. Origem e perspectivas do <i>Institut für Sozialforschung</i>	15
2.2. Teoria crítica e Psicanálise	30
2.3. Habermas, leitor de Freud	38
2.4. O exemplo de Herbert Marcuse	41
2.5. Habermas, o inventariante da teoria crítica	52
2.6. Esfera pública e a mudança estrutural a caminho da teoria da ação comunicativa	69
3. Lições de moral: teoria do agir comunicativo e a sociologia de Émile Durkheim	80
3.1. O individualismo moralizante de Durkheim	99
3.2. A consciência moral em Habermas	120
3.3. Antecedentes: a leitura adorniana de Durkheim	132
4. Entre Frankfurt e Viena: Habermas, Popper e o <i>Positivismusstreit</i>	140
5. Talcott Parsons e o contágio de Habermas pelo "incurável teórico"	162
6. Considerações Finais	188
7. Referências Bibliográficas	193

1. Introdução

La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister

Jean-Martin Charcot em carta a Sigmund Freud

O signo sob o qual esteve marcada essa tese foi o da tentativa de rastrear a dimensão de influências específicas que moldaram Habermas na construção da *Teoria do Agir Comunicativo*¹. Dentro desse propósito, nossa atenção está sobremaneira voltada para o segundo volume dessa obra. Nominalmente, o papel de Talcott Parsons e sua teoria de sistemas, a sociologia de Émile Durkheim e seu entrelaçamento com Habermas por mais de uma via, as discussões metodológicas com Popper e a disputa com o positivismo, bem como a fluida presença da teoria crítica e seus personagens diversos. A confluência desses temas e autores, reprocessada pelas preferências e interesses de Habermas, dão o tom ecumênico da teoria social impressa em sua obra. O caráter eminentemente difuso e embaçado desse vasto cinturão de influências por vezes dificulta que enxerguemos com clareza as digitais de um autor ou vertente nos escritos de Habermas. Contribuir para a superação dessa dificuldade foi uma das incumbências aqui modestamente assumidas.

Esse trabalho assume ainda como um dos seus objetivos precípuos a apresentação em linhas gerais do argumento habermasiano presente na teoria do agir comunicativo, qual seja, a existência de um projeto emancipador possibilitado por uma racionalidade de teor comunicativo. Entretanto, a pretensão aqui não é suplantar o que já foi dito por Habermas, que indubitavelmente o fez de maneira mais clara e mais bem difundida, mas recensar de que modo sua teoria social vai sendo construída mobilizando elementos e matrizes diversos.

¹ Embora a discussão sobre filigranas linguísticas seja um desvio de que tento me resguardar, vale a menção de que essa pesquisa teve início no ano de 2009 com a intenção de estudar a ação comunicativa. Em 2012, entretanto, surge enfim a tradução brasileira da obra máxima habermasiana consagrando a terminologia agir comunicativo. Mesmo não sendo esse o termo já consagrado ao público brasileiro, tampouco ao latino-americano ("acción comunicativa") ou ao anglo-saxão ("communicative action"), será adotado doravante *agir estratégico*,

Pode parecer completamente estranho a um observador externo alheio à dimensão teórica aqui abordada uma tese que se debruça sobre o segundo volume de uma única obra, como será o caso nas páginas seguintes. O inusitado dessa empreitada, contudo, vai ao encontro dos propósitos do autor do livro em questão, sobretudo porque Habermas concebeu a sua *Theorie des kommunikativen Handelns* como uma obra aberta, resultante de mais de duas décadas de reflexão, prenhe de uma centelha investigativa, e quiçá como um projeto inacabado que orientaria um extenso debate teórico subsequente. E dadas as vastas pretensões analíticas e explicativas contidas no texto, não chega a ser impensado que um sem número de comentadores tenha feito do livro o objeto de suas preocupações e interesses intelectuais - tampouco que uma divisão entre os dois tomos do texto seja de todo imprópria. Por sinal, se há uma acusação que nenhum crítico de Habermas jamais poderá fazer contra o filósofo de Düsseldorf será justamente aquela de que seus textos, em especial *A Teoria do Agir Comunicativo*, não rendem muito pano para manga em matéria de debates teóricos.

A senha para que uma investigação centrada no segundo volume do TAC fosse não só possível como viável foi dada pelo próprio Habermas que sem pejo afirmou já na ocasião de lançamento de seu livro: "Gostaria de recomendar que lessem primeiro a parte final" ². O conselho, que no caso era dado àqueles preocupados com uma abordagem fundamentalista-pragmática, pode ser estendido a todos os leitores, conforme a ideia vendida nessa tese. Essa rejeição a uma postura fundamentalista, que é mais presente no segundo volume de *Teoria do Agir Comunicativo*, é também um ponto que distancia Habermas da intenção finalista kantiana de alcançar um conhecimento último, infalível, do mesmo modo que se tornou o cerne das suas discordâncias com o positivismo pela tendência desse último de encarar a racionalidade científica apenas conforme os padrões vigentes nas ciências exatas.

A dimensão desmedida do escopo investigativo de Habermas, como ele mesmo resume no prefácio à primeira edição da sua *Theorie* ³, foi a medida possível de ser encontrada na disputa de espaço entre dois perfis que nortearam a escrita do texto: a pretensão explicativa do filósofo e o interesse inquiridor do sociólogo. Embora ele

² Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Racionalidade da Ação e Racionalização Social*, p. 12.

³ *Idem*, p. 10.

assumisse que "nas ciências sociais, é a sociologia que está mais intimamente ligada, em seus conceitos fundamentais, à problemática da racionalidade", seu pendor para a filosofia foi sempre algo nada difícil de ser invocado diante da sua formação intelectual germânica, que por si só já traz uma bagagem filosófica atávica e de dimensões incomensuráveis. O conflito por primazia entre os dois enfoques repercute metodologicamente na perspectiva ampliada com que os eventos são tratados por Habermas. A opção por um enquadramento que realça a perspectiva do agente e suas relações intersubjetivas mescla as influências de Freud e Mead, e é complementada, na outra ponta, por uma delimitação do espaço social talhado para o agir comunicativo, o mundo da vida, conceito de origem fenomenológica e que representa a contraface do universo sistêmico extraído a partir da sociologia de Parsons. A dupla tarefa de entender os processos de racionalização nos sujeitos singulares e na sociedade em geral foi uma opção que muito já diz sobre a atenção panorâmica dada à vida social por sua teoria. Testemunhando o que Habermas propõe como enfoque para a análise da racionalização está o contraexemplo de Weber que ele invoca para demonstrar as limitações de um estudo centrado em uma única via. Segundo ele, o autor de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* teria primado por uma avaliação "por cima" que se ocupa da institucionalização das ideias protestantes e de seu uso para dilemas e soluções práticos. A esse vetor deveria ser contraposta uma avaliação "por baixo" que desse conta de fatores externos a essas ideias, bem como da dinâmica do seu desenvolvimento ⁴.

Antes disso, a questão da racionalidade, vínculo permanente com o círculo de temas caros à Escola de Frankfurt, já havia se tornado o mais importante motor de toda a teoria habermasiana. Através desse eixo temático, Habermas se insere na tradição racionalista habitada por Descartes, Spinoza, Leibnitz, que se situa historicamente nas proximidades do Iluminismo e que encontrou guarida na Escola de Frankfurt. Mas foi justamente na racionalidade que Habermas observou as patologias que ameaçam o mundo da vida, a dimensão própria da ação comunicativa e que se tornou no capitalismo tardio invadida por imperativos que lhe são inteiramente estranhos. O esquema de Habermas é ancorado em duas formas antagônicas de razão: a comunicativa, que preza pelo entendimento entre os agentes, e a instrumental, que se orienta pelos fins. O problema do agir instrumental/estratégico ter extrapolado a esfera sistêmica e ter invadido o mundo da vida é

⁴ *Ibidem*, pp. 393-394.

uma preocupação eminente de seu texto e um problema cuja solução sua teoria busca incansavelmente encontrar.

O tratamento que o autor deu ao tema da racionalidade foi também fonte de divergências sobre o direcionamento da sua contribuição. Houve espaço para que prosperasse uma visão que afirma o total distanciamento de Habermas com as características que marcaram a teoria crítica. Sua base é a de que as críticas do autor às chamadas aporias diante das quais os membros da Escola de Frankfurt se viram sem saída foram severas demais para permitir que Habermas ainda endossasse o que seus antigos mestres escreveram. Nas páginas seguintes, porém, o caminho inverso é seguido, e insisto na ideia de que o elo entre as duas gerações não foi desfeito. E se por um lado não faltam passagens em que as estocadas de Habermas na teoria crítica foram tão pujantes a ponto de parecer que havia entre eles uma ruptura real, cumpre lembrar que também são abundantes os momentos em que o autor relembra sua filiação àqueles propósitos:

"Gostaria de insistir em que o programa da teoria crítica em sua fase inicial fracassou não por este ou aquele caso, mas por causa do esgotamento do paradigma da filosofia da consciência. Demonstrarei que uma mudança de paradigma em direção à teoria da comunicação permite o retorno a um empreendimento que, a seu tempo, viu-se interrompido pela crítica da razão instrumental; essa mudança de paradigma pode consentir na retomada de tarefas de uma teoria social crítica que ficaram abandonadas" ⁵.

No exercício de rastreamento das ideias de Habermas, esbarrar com a teoria crítica é algo quase tão imediato quanto se deparar com o pensamento de Émile Durkheim. A recorrência permanente ao sociólogo francês é mais do que o reconhecimento obsequioso às inegáveis contribuições do pai fundador da sociologia. Habermas vai em busca de Durkheim tanto para a elucidação de questões como a força dos símbolos na vida social e seus pesos nas relações entre os atores quanto para a noção de solidariedade e sua função de amálgama social, que subvenciona a ideia de ligação entre os agentes em vias de prática comunicativa. Teve também um peso central para Habermas a maneira como esse autor

⁵ *Ibidem*, p. 665.

tratou a dinâmica moral da sociedade em seus múltiplos aspectos e com todas as reverberações possíveis desse domínio nos indivíduos.

Boa parte da sociologia de Durkheim vem filtrada pela leitura de Parsons. Essa intermediação não se dá apenas em razão do estudo clássico sobre o sociólogo francês ⁶ do qual Habermas foi um leitor atento, mas também graças à influência tenaz que Parsons exerceu no pensamento habermasiano. Não foi ao acaso que o maior capítulo da *TAC* tenha sido justamente dedicado a ele. O desenho geral da teoria de sistemas de Parsons representa fielmente um quartil importante do que Habermas pretendeu elaborar. Toda a porção do seu esquema que atende pela dimensão sistêmica, isto é o poder administrativo, a economia, o direito etc., é do início ao fim devedora de Parsons e em menor medida de Luhman.

Entender que a origem da teoria do agir comunicativo não está necessariamente na primeira página do livro em questão é um passo importante para captar as origens e limites das influências cruciais sobre Habermas. Nesse sentido, a tônica de suas produções nos anos 1960 pode ser a chave para sua obra posterior, por isso os debates com Karl Popper, a questão do positivismo, bem como publicações como *Conhecimento e Interesse*, um verdadeiro divisor de águas na sua trajetória, não podem ser negligenciados como aspectos marcantes do seu pensamento.

Afirmar que a *Teoria do Agir Comunicativo* é decisiva para entender o pensamento de Jürgen Habermas é um truísmo aqui licenciado sob a condição de que não há ponto de partida melhor para buscar uma compreensão mais aprofundada sobre os caminhos percorridos nessa obra.

⁶ Parsons, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. 1º vol.

2. Passado como presente: A Escola de Frankfurt

No que concerne aos alemães, não precisam nem de liberdade, nem da igualdade. São um povo especulativo, ideólogos, pensadores e devaneadores, sonhadores que vivem unicamente no passado e no futuro, mas que não tem presente. Ingleses e franceses têm presente, para eles todo dia tem sua luta, seu embate, sua história. O alemão nada tem por que possa lutar e quando começou a suspeitar que havia coisas, cuja posse era desejável, seus filósofos previdentes lhe ensinaram a duvidar da existência de semelhantes coisas.

Heinrich Heine

2.1. Origem e perspectivas do *Institut für Sozialforschung*

Uma figura bastante feliz sobre a República de Weimar conclama as belas pernas de Marlene Dietrich e o filme *O Gabinete do Dr. Caligari* como os emblemas mais icônicos, entre o festivo e o sombrio, da atmosfera que envolveu a Alemanha entre os anos de 1919 e 1933 ⁷. O período, espremido entre as tragédias da Primeira e Segunda Guerras mundiais representa uma transição entre a sofisticação da Belle Époque, ainda embevecida com os ares do século XIX, e a crueza das décadas vindouras do século XX. Refém de uma época que viveu sob paz, mas ainda a mercê dos estilhaços e feridas do passado recente e com a ameaça constante da eclosão de novos conflitos, a República de Weimar foi o produto de um caso singular na história moderna de fusão entre uma contida euforia social e uma exaltação venturosa do colapso diante do qual ela sucumbiria.

⁷ Gay, Peter. *A Cultura de Weimar*, p. 119.

No contexto do pensamento europeu, é impossível que se fale na República de Weimar sem se lembrar da Escola de Frankfurt, e vice-versa. O grupo, formado por intelectuais de diferentes origens e propósitos razoavelmente comuns, se reuniu em torno da ideia de uma teoria crítica, estendendo sua influência por épocas e temas variados de uma maneira que ainda hoje desperta atenções.

No que toca a Habermas, o significado do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt tem mais do que o de mero centro formador de suas ideias de jovem pesquisador. Basta lembrar que a principal credencial com que Habermas foi apresentado ao mundo intelectual foi a de herdeiro dessa Escola. Por si só o legado do grupo já apresenta um rol de temas, conceitos e proposições suficientes para que deles se ocupem gerações posteriores de pesquisadores e teóricos. A agenda deixada por aquela inusitada reunião de intelectuais teve repercussão estrondosa nas ciências humanas, e mesmo passados noventa anos de sua fundação originária, os estilhaços do que foi ali concebido, bem como os vestígios de sua passagem são facilmente encontrados em áreas diversas. Os participantes desse grupo são os maiores responsáveis pela "posição intelectual virtualmente hegemônica assumida pela inteligência judaico-alemã, depois que o fascismo comprometera quase todo o resto" ⁸. Mas não é sensato negligenciar que parte da herança deixada vem na forma de um fardo, de cujo peso Habermas muito tentou se desvencilhar. Portanto, foi sempre tênue a divisão entre até onde os pontos preconizados pelo *Institut* foram subscritos por Habermas ou remodelados com outras tonalidades, e os momentos quando foram simplesmente rechaçados.

Como fora o caso de Marx e Rousseau ⁹, quase todas as obras dos frankfurtianos foram realizadas, se não no exílio, ao menos sob o signo da vivência forçada no exterior. A chaga da expatriação, que ceifou gerações inteiras, tornou-se um elemento comum, e dela só foram poupados aqueles aos quais não cabia a alternativa de deixar o país, como Habermas, obrigado a ingressar na juventude hitlerista em 1944 ¹⁰. Assim, foram inúmeros os expatriados de Weimar nas artes, nas letras, nas ciências e com os frankfurtianos não haveria de ser diferente. É inútil, portanto, tentar negligenciar os traços advindos dessa condição. Em se tratando da mais importante publicação do grupo, "é difícil não sentir que

⁸ Habermas, Jürgen. *Prefácio ao Leitor Brasileiro*, p. 70.

⁹ Johnson, Paul. *Os Intelectuais*.

¹⁰ Specter, Matthew G. *Habermas: An Intellectual Biography*, p. 04.

muito do ímpeto por trás da *Dialética do Esclarecimento*, apesar de seu fôlego e escopo teórico, representa a ansiedade e o ressentimento para com as muitas indignidades do exílio"¹¹. Entender que a dose cavalgar de pessimismo encontrada em Adorno, Horkheimer e não apenas neles, é profundamente tributária dessa circunstância pode ser um passo promissor no estudo de seus escritos.

Por outro lado, retratar aqueles autores exclusivamente como reféns dessa condição é uma visão rasa demais para captar as nuances em jogo. A desenvoltura e a fertilidade com que esses intelectuais produziram após o período da expatriação é um convite para que se veja nessa proficuidade algo a mais do que a mera condição de vítimas das adversidades. Conforme a tese de Ricardo Musse, Adorno teve uma clara postura de rejeição à adaptação como estrangeiro por reconhecer nesse expediente uma forma de submissão. A inadaptação voluntária, acreditou ele, era uma arma contra o conformismo:

"Emigrado nos Estados Unidos - ou melhor, desterrado, como ele preferia dizer - após a ascensão dos nazistas ao poder, Adorno nunca se sentiu em casa no *american way of life*. Em parte por conta de uma recusa meditada à integração, assentada em um ideal que associa à condição de intelectual o comportamento crítico e o não conformismo. Ele procurou conservar sua independência recusando-se a obedecer, inclusive, às regras do mundo acadêmico norte-americano, segundo ele inteiramente submisso à exigência de aplicação das leis econômicas a produtos científicos e literários. Desse isolamento intelectual voluntário, da sensação de trabalhar sem efetividade e de escrever sem audiência surgiu uma imagem que se tornou célebre: a do escritor que, como um náufrago, envia sua mensagem em garrafas atiradas ao mar"¹².

O desterro e a imigração se tornaram uma condição ainda mais incortonaível para os intelectuais associados ao *Institut* por uma razão tão comum e irrestrita quanto a própria expatriação a que foram obrigados: a origem étnica no judaísmo. Por mais que a identificação como judeus tenha sido um elemento ao qual os próprios frankfurtianos emprestavam um valor menor, não se valendo disso em momento algum para se associarem, o antissemitismo como ideia presente na sociedade europeia e alemã antes

¹¹ Roberts, Julian. *A Dialética do Esclarecimento*, p. 103.

¹² Musse, Ricardo. *Experiência Individual e Objetividade em Minima Moralia*, p. 170.

mesmo dos píncaros do nazismo os impedia de negligenciar esse fator. Habermas em um texto de 1961 que rastreia *O Idealismo Alemão dos Filósofos Judeus* situa o preconceito contra a maciça presença dos judeus na intelectualidade germânica anunciando uma importância que pode ser estendida também aos judeus agrupados na Escola de Frankfurt:

"Se se quisesse analisar uma constelação intelectual como a da filosofia alemã do século XX, dissecá-la em seus elementos constitutivos e avaliá-la, seria necessário destacar a hegemonia, exatamente no domínio supostamente reservado à profundidade filosófica alemã, daqueles que tal preconceito pretendia relegar às antecâmaras do gênio, atribuindo-lhes um talento meramente crítico" ¹³.

No seu período na Inglaterra Adorno escreve continuamente sobre música, inclusive seus textos mais conhecidos sobre o jazz ("On Jazz"), com destaque para o famoso *O fetichismo na música e a regressão da audição* ¹⁴, que vem a público no seu último ano de vida inglesa. O *Dialektik der Aufklärung*, o mais reluzente trabalho do grupo, e que Horkheimer concebeu inclusive como uma mensagem em uma garrafa a ser passada para uma Europa que submergia em meio à escuridão, foi pensado, elaborado e escrito com seu parceiro intelectual em solo americano. É lá também que o exemplo de Horkheimer trabalhando sobre o que seria publicado como *Dämmerung* o estimula a escrever o que só anos mais tarde veio a ser tornar o clássico *Minima Moralia*. O envolvimento no projeto da Princeton Radio Research, sob o comando de Paul Lazarsfeld e que representou o motivo para que carimbasse seu passaporte na América, expôs Adorno a uma vivência inaudita com a pesquisa empírica, na mesma medida em que aliou sua vocação e formação de músico com a verve de pesquisador e teórico. O caso de Horkheimer é ainda mais ditoso sobre a produtividade no exílio. Praticamente todos os seus livros foram escritos e publicados após 1934, ano de sua partida para os Estados Unidos. A aparente maior naturalidade com que ele parece ter encarado o degrado talvez seja explicada por circunstâncias da sua vida pregressa. Como um autêntico representante de uma família abastada, a vida já tinha lhe proporcionado experiências prazerosas no exterior, como

¹³ Habermas, Jürgen. *O Idealismo Alemão dos Filósofos Judeus*, p. 77.

¹⁴ Adorno, Theodor W.. *O Fetichismo na Música e a Regressão da Audição*.

quando passou 18 meses com Friedrich Pollock entre Paris, Bruxelas, Manchester e Londres, numa malfadada tentativa de seu pai de dar-lhe tempo para acalmar suas incertezas juvenis e fazê-lo reconhecer logo que seu futuro estava na dedicação aos negócios da família ¹⁵. Em 1937 ele recebe Adorno para uma visita breve já de posse do texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, que valeria como o estatuto fundador da Escola. Entretanto, nenhum sinal de adaptação pode dizer mais do que os dramas conexos a essas mudanças abruptas. Nesse quesito, o suicídio de Walter Benjamin ante a negativa de ingresso na Espanha e a possível deportação para Alemanha continua sendo o lado mais trágico do que a expatriação representou não só para o grupo em particular mas para toda uma geração.

Até o retorno de Adorno e Horkheimer à Alemanha, em 1949, imediatamente após o fim da Guerra, sugere que a permanência na "Califórnia alemã" - nome dado por Thomas Mann à região nos arredores de Los Angeles onde ilustres imigrantes alemães moravam - tinha sido mesmo a contragosto. A insistência de Adorno, Horkheimer e dos demais membros em continuar publicando a revista do grupo em sua língua materna e também através de uma editora alemã mesmo quando o grosso do público a que ela se destinava estava na América onde eles próprios se encontravam teve o indisfarçável caráter de manter acesa uma espécie de chama do germanismo que eles relutavam em ver fenecer ¹⁶. A tradição linguística e pátria que eles inclusive tanto se ocuparam de elucidar foi simbolicamente transformada em bandeira de resistência. Nem os ensaios escritos em inglês por Adorno na ocasião do Princeton Project, quando ele detinha um domínio do idioma nada além do mediano, servem para registrar qualquer distanciamento do autor com seu país. Eles foram, na verdade, um exercício de aproximação cultural de que necessita um *outsider*; no máximo, serviram para algum despiste a J. Edgar Hoover, o lendário e todo poderoso chefe do FBI, que investigou com suspeição Adorno e seus colegas imigrantes ¹⁷. Se de fato Thomas Mann, que ostentava uma condição de resolutamente bem adaptado ao degredo, dizia a verdade ao professar em Beverly Hills que "onde eu estou, está a

¹⁵ Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt - História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p. 75.

¹⁶ Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 80.

¹⁷ Helmling, Steven. *American Adorno?*, p. 356.

Alemanha" ¹⁸, este dom nunca pôde ser mais do que invejado por seus amigos do Instituto de Pesquisas Sociais. As marcas desse período se tornaram indelévels a ponto inclusive de fazer com que tudo que foi produzido por esses intelectuais no pós-guerra contivesse sinais da passagem no exterior. Seja pelo vínculo legal mantido através da cidadania norte-americana que Adorno, Horkheim e Marcuse portavam, seja pelos financiamentos e todas condições de trabalho lá encontradas, ou mesmo pelos temas de pesquisa caros àquele país e sua rede de universidades e centros de estudo que lhes davam azo para o contato constante com a América, o fato é que nenhum deles, nem mesmo após o retorno à terra pátria, se desvinculou em definitivo dos Estados Unidos, o que de alguma maneira impedia que se virasse a página da condição de alemães desterrados.

O sucesso da empreitada intelectual coletiva não podia se sacramentar sem uma dose pessoal de sacrifício por parte de seus colaboradores. E mesmo com essa cota de renúncia já sendo reclamada pelas perseguições sofridas em razão tanto da origem judia quanto pelo alinhamento à esquerda que todos exibiam, havia um consenso velado de que a abnegação era inevitável. Nas palavras de Horkheimer se extrai o sentimento de determinação mesmo diante dos prejuízos bastante calculáveis que suas carreiras intelectuais sofreriam em consequência de suas escolhas: "um grupo de homens interessados na teoria social e com formações acadêmicas diferentes veio a se reunir, com a convicção de que formular o negativo, em uma época de transição, era mais importante do que construir carreiras acadêmicas. O que os uniu foi a abordagem crítica da sociedade existente" ¹⁹.

Com todas as dificuldades culturais e políticas que uma mudança intercontinental poderia representar para o Instituto, nenhum desconforto inicial parece ter sido tão grande

¹⁸ Em 1938, vivendo em Los Angeles, o romancista Thomas Mann se ocupava dos temas da sua Alemanha natal em proporções equivalentes àquelas de seus melhores amigos no exílio, Adorno e Horkheimer. Fosse movido apenas por interesses particulares ou como busca de subsídio aos seus romances, Mann confabulou com frequência com seus patrícios filósofos, chegando inclusive a apresentar, para crítica e apreciação, trechos de seus livros inacabados a Adorno. Ao contrário desse último, entretanto, se mostrava mais afeito à vivência em exílio, como deixa claro nessa declaração: "Mas o que é estar sem lar? Nas obras que escrevo está meu lar. Ocupado com elas sinto toda a familiaridade de estar no lar. Estas obras são linguagem, língua e pensamento alemães, meu desenvolvimento pessoal da tradição de minha terra e de meu povo. Onde eu estou, está a Alemanha" (Mann *apud* Miskolci, Richard. *Thomas Mann - O Artista Mestiço*, p. 73). Falando da língua alemã, a declaração dava sentido também à insistência do *Institut* em manter sua *Zeitschrift für Sozialforschung* no idioma original, ao passo que terminava por parafrasear, provavelmente à revelia, o famoso "minha pátria é minha língua" do poeta português Fernando Pessoa.

¹⁹ Horkheimer, Max. *Prólogo*, p. 25.

quanto a dificuldade adaptativa ao modelo de ciências sociais norte-americano. Com o espírito pragmático que transbordava em toda a sociedade americana e se manifestava também na produção científica, o estranhamento dos frankfurtianos foi com a reduzida vocação local para a metafísica e o caráter especulativo da investigação filosófica. Como parte do mesmo pacote, essas características eram complementadas com um pendor natural para o rigorismo numérico e um apego ao manuseio estatístico em proporções muito estranhas para aqueles alemães ²⁰. O tratamento mais empírico requerido das pesquisas tornou-se subitamente uma preocupação, na mesma medida em que a diálogo permanente com os temas e autores alemães começava a ser um expediente menos constante e obrigatório. Confrontada com outra dinâmica de produção do conhecimento, a Escola de Frankfurt permaneceu relutantemente fiel, no entanto, à tradição hegeliana e marxista de incorporação da filosofia à análise social, em um esforço penoso mas não de todo infrutífero de incorporar novos padrões no novo continente. A prova de que um novo modelo foi incorporado sem que a fina percepção sobre aspectos não quantificáveis fosse deixada de lado pode ser exemplificada na opinião de Gabriel Cohn, para quem a "principal contribuição de Adorno à pesquisa empírica consiste na valorização dos recursos analíticos que permitam atingir por vias indiretas os condicionantes sociais das atitudes, das ações e das formas de pensamento em contextos determinados" ²¹.

É impossível precisar, em um vislumbre sobre os prováveis rumos da teoria crítica, quais teriam sido os reflexos de uma permanência estanque em seu ambiente inicial, isto é, sem que seus colaboradores tivessem sido confrontados com a experiência no exterior. Por uma hipótese bastante viável, é de se pensar que boa parte das questões que se tornaram

²⁰ Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 80.

²¹ Cohn, Gabriel. *Esclarecimento e Ofuscação: Adorno & Horkheimer Hoje*, p. 12. Dentre tantas outras possíveis, uma boa ilustração dessa opinião de Cohn seria a análise feita por Adorno de aspectos racionais e sociais a partir de um instrumento à primeira vista pouco adequado para essa finalidade, a coluna de astrologia do jornal Los Angeles Times. A escolha por explicações racionais, por vias indiretas, fora dos caminhos ou meios supostamente mais comuns esteve, como é justificada nesse caso, embasada na ideia de que "a irracionalidade não é necessariamente uma força que opera em uma esfera externa à racionalidade: ela pode resultar do transtorno de processos racionais de autoconservação" (Adorno, Theodor W.. *As Estrelas Descem à Terra - A Coluna de Astrologia do Los Angeles Times: Um Estudo Sobre Superstição Secundária*, p. 29). A busca por recursos analíticos diversos que facultavam a elucidação de "condicionantes sociais das atitudes" buscou abordagens que tornassem possível captar os fenômenos "como que em um tubo de ensaio, e em um momento em que sua manifestação ainda não tem uma forma tão diretamente ameaçadora a ponto de não permitir uma pesquisa objetiva e distanciada. Assim, pode-se evitar parcialmente o perigo de uma teoria *ex post facto*" (*Ibidem*, p. 31).

centrais não teriam passado de questionamentos laterais, ou que só muito ocasionalmente teriam chegado ao patamar adquirido. Na sociedade americana, os teóricos puderam presenciar os píncaros de uma sociedade de consumo, ancorada no paradigma fordista, e cujo dinamismo capitalista estava já léguas à frente do que a Alemanha, ainda sob as agruras fiscais de Weimar e com o descalabro financeiro de uma guerra monumental se avizinando, só poderia experimentar muitos anos depois. No período áureo de Hollywood, e com o advento da geração *baby boomer*, e também em razão deles, era que fazia sentido se falar em indústria cultural e na crença em um mundo social que caminhava racionalmente rumo ao progresso, à liberdade humana, e à plenitude da felicidade. A mudança de país possibilitou uma imersão no ambiente do surgimento da grande cultura midiática que envolvia o cinema, o rádio, a música popular, a televisão e a própria cultura de massa. O desenvolvimento do conceito de "indústria cultural" por Adorno e Horkheimer e a própria presença dessa ideia no centro do debate promovido pelos autores visava dar conta da industrialização e da comercialização da cultura sob as relações de produção. O controle da produção midiática pelos grandes grupos e conglomerados econômicos dava aos Estados Unidos um lugar de destaque nos trabalhos e estudos de crítica cultural, além de fornecer um ambiente de análise a essas mudanças que a permanência no Velho Continente não teria proporcionado ²².

Do mesmo modo, sem a era negra do desvario nazista batendo à porta, deitando fora quaisquer expectativas otimistas sobre o futuro da humanidade, e, principalmente inscrevendo cicatrizes em cada um dos frankfurtianos, certamente os resultados de seus trabalhos não seriam tão contundentes sobre a inevitabilidade da barbárie. A brecha para que se chegue a essa conclusão está inclusive nas palavras do discurso com que Horkheimer tomou posse como diretor do Instituto em janeiro de 1931, que, para a surpresa de quem acompanhou o Horkheimer maduro, continham uma carga altamente esperançosa sobre os benefícios da razão na vida dos homens, bem como um otimismo quanto à maneira

²² Em uma passagem na *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas trata do conceito de cultura de massa e demonstra como mesmo dentro dos filiados ao Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt havia diferenças de opinião e abordagem sobre o fenômeno do deslumbramento cultural por eles vivenciado *in loco* nos Estados Unidos. Nesse trecho Habermas deixa entrever uma maior afinidade com Adorno do que com Benjamin, que segundo ele, foi excessivamente otimista com relação a aspectos da cultura de massa: "Adorno assumiu uma perspectiva de crítica cultural que com razão lhe conferiu um tom cético, distinguindo-o das esperanças um tanto apressadas de Walter Benjamin em relação à força emancipadora da cultura de massa, e do cinema em particular" (Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*, Vol 2, p. 639).

pela qual aquela instituição poderia contribuir para isso. O que fez com que aquele sotaque celebrativo se liquefizesse em sombrios prognósticos sobre a própria razão e a humanidade ²³ é algo que definitivamente marca a trajetória do grupo. Da mesma forma que fez com o jovem Habermas, que ao tomar ciência sobre o horror nazista depois de acompanhar as transmissões radiofônicas dos julgamentos de Nuremberg, foi profundamente afetado ²⁴.

Por mais que pessoal e individualmente os membros do grupo tenham todos trazido marcas profundas de perseguições, dor e sofrimento relacionados à imigração a que se viram forçados, para o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt em si essas mudanças de rumo foram proveitosas. Institucionalmente falando, a transferência da sede da Alemanha para a Universidade de Columbia - com um período de escala em Genebra - trouxe mais benefícios do que desvantagens ²⁵. Foi somente depois dessa mudança que a real influência de seus escritos, discussões, proposições e até mesmo do vulto intelectual de seus partícipes pôde ser sentida de fato, já que até então, pouco tinham repercutido em solo natal. Algo semelhante a isso pode ser dito de Habermas, cuja ida para Nova Iorque em 1968 para lecionar na *New School for Social Research* abriu um canal de penetração e repercussão dos seus textos no ambiente anglo-saxônico sem o qual a visibilidade à sua obra seria inteiramente outra.

Pela lógica predominante em Weimar, o que garantia a independência do *Institut* foi o ingrediente principal que o impediu de atuar como um *think tank* de peso a que ele estava predestinado, tendo em vista inclusive seus congêneres à época. A ausência de negócios e participações no governo pode ser lida como um sinal de autonomia e liberdade de pensamento intelectual ali desenvolvido, mas foi também o bastante para manter os frankfurtianos em relativa sombra até que emigrassem para longe da Alemanha. Nem o direcionamento prático pensado pelo seu primeiro diretor atuante, Carl Grünberg, que

²³ Honneth, Axel. *Frankfurt School*, p. 285.

²⁴ Pensky, Max. *Historical and Intellectual Contexts*, p. 15. Relato semelhante pode ser encontrado também em Specter, Matthew G. *Habermas: An Intellectual Biography*, p. 6. David Ingram reforça o choque e a estupefação de Habermas ao defrontar-se com o horror do nazismo, mas por sua vez diz que o autor tomou conhecimento das atrocidades através de um documentário que ele teria assistido sobre os campos de concentração e os julgamentos de Nuremberg. Cf. Ingram, David. *Habermas - Introduction and Analysis*, p. 3.

²⁵ Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 18.

pretendeu levar o Instituto para a fileira dos socialistas, nem a disposição bem mais pragmática do que teórica alimentada pelo dono da chave do cofre que sustentava o projeto, Felix Weil, foram um passo tão efetivo para alinhar a pauta teórica de seus colaboradores com a incandescente pauta política de Weimar.

No seu discurso de posse na entidade, proferido na presença do prefeito de Frankfurt, do representante do ministro da Ciência, Arte e Educação Popular e do presidente federal, o novo diretor já invocava a formação de pesquisadores que se mantivessem atentos à necessidade da crítica, assim como deixava claro a tonalidade intelectual - e ideológica - que deveriam ali ser seguidas:

"Senhores e senhoras, todos sabem, e cada um sente, a cada dia, em sua própria pessoa, que estamos vivendo em uma época de transição...

Há pessimistas que, ao verem perderem o brilho e se apagaram tantas coisas a que estão habituados, que lhe são cômodas e lhe trazem vantagens, e que eles prezam, ficam atrozados e estupefatos em meio aos escombros que o processo de transformação deixa em seu rastro. [...].

Em contraste com os pessimistas, há também os otimistas. Não acreditam nem no desaparecimento da cultura ocidental, nem no da cultura mundial em geral, e não se atormentam, nem a si, nem aos outros, pensando nisso...Baseando-se na experiência histórica, em vez de uma forma cultura declinante, eles vêem emergir uma outra, de natureza mais alta. Têm a firme esperança de que *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* (Virgílio, *Bucólicas*), uma nova ordem nasça da plenitude dos séculos. [...].

Muitas pessoas, cujo nome e importância aumentam constantemente, não se contentam em acreditar, desejar e esperar, mas têm a convicção cientificamente sólida de que a nova ordem que se está constituindo será a ordem socialista, que nós nos encontramos em meio à passagem do capitalismo para o socialismo e que trabalhamos com rapidez crescente. Como se sabe - pelo menos eu suponho - , eu me incluo também nessa concepção. Pertencem também ao campo dos adversários da ordem econômica, social e jurídica ultrapassada historicamente, ao dos adeptos do marxismo" ²⁶.

²⁶ Grünberg *apud* Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt - História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p. 57-58 .

Ele se precavia, contudo, da acusação de se posicionar junto ao dogmatismo com a pregação de um "autocontrole incessante" a que a pesquisa deveria estar submetida a fim de manter seu caráter científico acima de tudo. A condução dada por Grünberg para um caminho esquerdista e próximo à social-democracia alemã foi breve e não se deu sem sobressaltos. Na terra de Weber, onde suas problematizações sobre a objetividade do conhecimento em ciências sociais ainda rendiam frutos e alimentavam o debate, não foi sem críticas que o Instituto desfilou seu marxismo. Embora em um cenário muito mais cordato com quem professava sua fé partidária ou ideológica, já que em Weimar não eram mais expulsos do serviço público os funcionários com vinculação a partidos ²⁷, o sempre rigoroso sistema acadêmico alemão ainda sabia ser hostil aos *Kathedersozialisten*. Tanto que a desconfiança com as credenciais excessivamente vermelhas do grupo serviram inclusive para que o próprio Grünberg tolhesse as vontades de Felix Weil, o maior financiador da empreitada, que defendia para a instituição a tarefa exclusiva de introduzir o marxismo nas universidades.

Sob a batuta do aguçado marxismo de Grünberg foram publicados em 1929 *A Lei da Acumulação e do Colapso do Sistema Capitalista* de Henrik Grossmann, e, de Friedrich Pollock, *As Tentativas de Planejamento Econômico na União Soviética - 1917-1927*. Ainda mantendo um veio mais economicista, vieram em seguida um estudo sobre a China de Karl Wittfogel, colaborador e marido da bibliotecária do Instituto, Rose Wittfogel, e uma pesquisa sobre a transição do mundo feudal para a ordem burguesa, assinada por Franz Borkenau, respectivamente em 1931 e 1934.

Antes mesmo do fim de sua permanência à frente do grupo, o objetivo de Grünberg havia sido atingido com notável sucesso. Com uma rede de doutorandos e pesquisadores marxistas que se ampliava, trabalhos e publicações periódicos, e um centro de estudos com vínculos comunistas e afeito a temas do operariado no coração da Universidade de Frankfurt, que atingia seu momento de maior prestígio na Alemanha, não haveria muitos

²⁷ A mudança da lógica que regia o serviço público alemão com o advento da República de Weimar foi notável. Além de uma maior liberdade para com as filiações político-partidárias dos agentes do Estado, houve também a possibilidade de acesso a postos do Estado para membros da classe média. Norbert Elias menciona esse fato ao tratar da mudança na sociedade alemã do início do século XX: "Não esqueçamos que nos primeiros 18 anos de século XX, o Kaiser e sua corte ainda eram o centro das instituições alemãs. Os membros da classe média - e, com alguma hesitação, a classe trabalhadora - só tiveram acesso, realmente, pela primeira vez, aos altos cargos do Estado e ao serviço público civil, na República de Weimar" (Elias, Norbert. *Os Alemães - A Luta pelo Poder e a Evolução do Habitus nos séculos XIX e XX*, p. 36).

elementos pra discordar de que a tarefa de assentar as bases de um Instituto voltado ao materialismo histórico em ciências humanas tivesse sido cumprida. Em meio à uniformidade entre os temas ali trabalhados, Leo Löwenthal, com sua pesquisa sobre literatura, que seria seu nicho por excelência dentro e fora do *Institut*, era a exceção que só confirmava a regra.

De fato o êxito de Grünberg foi celebrado nas ações do ocupante seguinte de sua cadeira, o interino Friedrich Pollock. Nem mesmo a assunção do comando da entidade por um membro estranho ao círculo mais restrito de Grünberg, Max Horkheimer, pode ser tratada como uma ruptura crassa com o modelo do antigo *Herr Direktor*. No entanto, ela servia, no longo prazo, para reforçar uma visão que vinha dos críticos externos ao grupo, mas que internamente começava a ter alguma relevância e se cristalizava na impressão de que o legado da antiga direção não era a única luz que poderia guiar o Instituto.

A breve permanência de Pollock à frente do grupo, propiciando o terreno em que Horkheimer se afirmaria não é um acontecimento isolado e único na relação entre esses dois membros. Tampouco a chegada ao *Institut* pelas mãos do mesmo Fritz Pollock havia sido a primeira vez. Coube sempre a esse amigo da juventude aplainar os caminhos do outro, suavizando as arestas para as quais o ambiente familiar super protetor de onde vinha Horkheimer não o havia preparado. Enfim, para ele também valia a caracterização à maneira de uma "planta de estufa", como Adorno tinha se pronunciado a respeito de si mesmo em uma passagem em *Minima Moralia*²⁸.

Do ponto de vista prático o maior acerto da gestão de Horkheimer foi sem dúvida o veículo que fez as vezes de um verdadeiro diário oficial do Instituto. *Zeitschrift für Sozialforschung*, cuja publicação se deu majoritariamente no exílio, foi bem mais do que a voz por onde se expressava o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. Pode-se reivindicar para a revista o status equivalente ao de um verdadeiro laboratório sem o qual nenhum centro de estudos científicos pode seguir. Por suas páginas quase todos os membros cativos do Instituto, assim como os colaboradores ocasionais, publicaram seus trabalhos, deram início a ciclos de pesquisas resultantes em livros de peso, e, principalmente, emprestaram um sentido de existência à própria entidade, que com tantos

²⁸ Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt - História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p. 99.

sobressaltos, idas e vindas de membros, expatciações e mudanças de sede, lutava para manter uma coesão diante das adversidades da vida real e a lógica da continuidade incessante da reflexão crítica e científica propostas. O fato de a revista ter substituído a publicação existente até 1930 na direção de Carl Grünberg é um indicativo a mais a respeito da mudança de rumos que se podia esperar na organização, embora em seus primeiros volumes o conteúdo da revista mantivesse exatamente o mesmo teor da sua versão pregressa ²⁹. A então *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Arquivo para a história do socialismo e do movimento trabalhista) se dava ao luxo de estampar em seu título a linha editorial adotada, que por sua vez era uma adaptação dos propósitos do grupo, exercidos em todas as frentes. Mesmo que com uma sutil modificação no título da revista, e com uma anódina alteração no conteúdo, a diretoria de Horkheimer já começava a trazer apontamentos que mais tarde se transformariam em mudanças efetivas ³⁰.

Essa experiência como diretor seria a passagem crucial para que Horkheimer iniciasse a trajetória que terminou por consagrá-lo como a figura mais institucional de todo o grupo. As feições de burocrata foram sendo paulatinamente acrescentadas ao intelectual, em primeiro lugar por assumir a direção do Instituto, em um curioso acaso que permitiu que o bastão fosse passado para um membro relativamente obscuro. Quando começaram a vingar algumas evidências de que as diretrizes ditadas por Grünberg, o antigo diretor, poderiam ser alteradas, foi contra Horkheimer que as vozes se levantaram. Em seguida, como o cicerone de Adorno em solo americano, a recomendá-lo para o projeto com Lazarsfeld na Princeton Radio Research, novamente as atribuições de cabeça do grupo parecem ter entrado em ação. Era para ele que Walter Benjamin escrevia na tentativa de manter a bolsa de estudos que o garantia com suas parcas finanças em relativa ordem, bem como com quem Adorno partilhava suas hesitações quando escrevia para a *Zeitschrift*, e também a quem Löwenthal recorria quando instado a responder sobre um posicionamento da Escola. Anos mais tarde, tendo já retornado à Alemanha, sua posição como reitor por dois mandatos na Universidade de Frankfurt, entre 1951-1953, só coroou a silhueta de

²⁹ *Ibidem*, p. 72.

³⁰ *Ibidem*, pp. 68 e ss.

intelectual e burocrata que a cadeira de *Herr Direktor* no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt já vira antes manifestada.

Como o decano *par excellence* do *Institut*, nenhum dos nomes mais proeminentes na Escola de Frankfurt foi desde o início tão influente nos mais variados ditames da entidade, inclusive naqueles concernentes ao ingresso de colegas no grupo. Horkheimer foi ainda o portador da trajetória pessoal e intelectual mais linear e menos errante, o que, dadas as voltas e sobressaltos a que alguns dos partícipes do grupo estiveram sujeitos, não é um título desprezível. Nem a insistência de seu pai para fazer dele o condutor dos negócios têxteis da família conseguiu desvirtuar Horkheimer de uma carreira acadêmica bem sucedida ³¹, e que teve como marco inicial a titularidade na cadeira de "Filosofia Social" alcançada já em 1930. Desde o início de sua formação, ele fora talhado para a posição de catedrático com estudos de filosofia, economia política e psicologia, em uma síntese muito particular sobre as tendências que seriam abraçadas pelo quadro de pesquisadores do qual ele seria parte integrante anos mais tarde. Convém debitar na conta desse perfil mais burocrata de Max Horkheimer o motivo pelo qual foi com Adorno, o outro expoente mais representativo da Escola - e sobre quem nos anos seguintes também se depositava uma liderança do Instituto de Pesquisas - , e não com ele, que os laços pessoais e de amizade parecem ter se estabelecido com mais afinco. Isso se nota por exemplos variados, em parte justificados pelo temperamento pouco dócil que ele ostentava. Fora sempre Adorno o principal interlocutor de Benjamin, e destinatário da ampla correspondência que este mantivera com o novo continente. Também por isso foram sobretudo contra Horkheimer que se dirigiram as polêmicas críticas de Hannah Arendt afirmando que Benjamin fora explorado e deliberadamente desassistido na Europa. No caso de Habermas, novamente, foi Adorno, e não Horkheimer, quem mais desempenhou a decisiva figura de mentor e orientador.

Deve-se também a Horkheimer uma formulação mais pormenorizada dos preceitos do Instituto em um momento em que a identidade intelectual do grupo não era ainda uma característica totalmente pacífica. A respeito disso, fora sintomático que ele referisse à teoria social de Frankfurt como "materialista", em uma nomenclatura até mais afeita aos antigos fundadores da instituição, passando só a partir de 1937 a designá-la como "crítica".

³¹ Ibidem, p. 79.

Em um momento em que Benjamin se encontrava completamente imerso em temas e propostas relativas à estética e à arte, e enquanto Adorno ainda oscilava entre ser um musicista ou abraçar de vez a filosofia, Horkheimer já se ocupava dos marcos teóricos que comporiam alguma espécie de portfólio da teoria social frankfurtiana. Do mesmo modo que coube à antiga diretoria uma vinculação maior a Marx e às questões comuns na agenda da social democracia, via SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) - ao qual Herbert Marcuse fora filiado na sua juventude -, e também dos comunistas do KPD (*Kommunistische Partei Deutschlands*), um realinhamento com pensamento de Hegel nas bases da Escola foi obra de Max Horkheimer. E tal como Marx, a onipresença permanente no *Institut*, dizia no prefácio da segunda edição de *O capital* haver virado de ponta-cabeça a dialética hegeliana³², pode ser atribuível aos frankfurtianos o exercício de virar igualmente de cabeça para baixo o otimismo de Hegel³³. Na geração seguinte, essa devoção à figura de Hegel será também alimentada por Habermas, que o reconhece como o primeiro filósofo "para o qual a modernidade se tornou um problema. Em sua teoria, torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade"³⁴.

A projeção de Horkheimer como um quase líder natural do grupo foi sendo conquistada ao longo do tempo de um modo que nem a tortuosidade dos caminhos percorridos por essa agremiação conseguiu enfraquecer. A forma legítima com que isso se deu pode ser exemplificada na ausência completa de qualquer contestação de relevo a respeito dessa posição. E essa reunião sob o *Institut* em relativa calma e convergência de propósitos é um feito bastante destacável, sobretudo se forem consideradas a diversidade de origens e a multiplicidade de trajetórias entre os indivíduos que estiveram reunidos nesse grupo. Independentemente do posto ocupado como diretor do Instituto que lhe impunha tal liturgia, Horkheimer sempre foi o mais enfrontado em todos os assuntos referentes à teoria crítica e seus adeptos - fossem eles pretensos ou de fato. De todos os perfis reunidos em Frankfurt era também o dele que estava mais resolutamente arquitetado para dar condução aos trabalhos seguidos em várias frentes e para costurar alguma coerência interna à profusão diversa de temas ali abordados. Para isso contou menos a sua formação intelectual

³² Marx, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política*. Livro I, p. 28.

³³ Finlayson, James Gordon. *Habermas - A Very Short Introduction*, p. 05.

³⁴ Habermas, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 62.

linear, sem sobressaltos e direcionada para a cátedra do que a sua determinação em fazer vicejar uma teoria de escopos amplos que conjugasse o legado de Marx com toda uma tradição de pensamento para a partir dali oferecer um cabedal filosófico-conceitual inteiramente novo. Não há razões para duvidar que suas nuances e particularidades pessoais não tenham sido decisivas para o conjunto da Escola:

"só em Horkheimer a indignação diante do destino dos explorados e humilhados constituía um verdadeiro agulhão do pensamento, ao passo que, para os outros, a teoria marxista só era sedutora porque parecia prometer soluções para problemáticas teóricas até então bloqueadas e, particularmente, porque parecia ser a única crítica radical da sociedade burguesa capitalista alienada, teoricamente ambiciosa, e que não se apartava da realidade"³⁵.

Todavia todo o seu perfil de gestor e medalhão do pensamento social pode e deve ser criticado no que tange aos óbices por ele interpostos para que alguns dos mais lídimos representantes de Escola de Frankfurt estivessem vinculados ao *Institut für Sozialforschung*. Se por força das circunstâncias Horkheimer esteve à frente do grupo, influenciando seus rumos, e atuando diretamente no ingresso de novos membros, torna-se também digna de nota a sua desconfiança de determinados nomes. Nem que seja apenas para valorizar seus dotes de presidente, há de ser lembrado que como possível recrutador de nomes para compor os quadros do Instituto sua atuação foi desastrosa. Movido apenas pelo seu faro avaliativo, Horkheimer foi displicentemente desdenhoso com o ingresso de Marcuse, e deliberadamente refratário à adesão de Habermas ao Instituto.

2.2. Teoria Crítica e Psicanálise

Também foi pela mão de Horkheimer que a teoria crítica se viu compelida a abraçar Freud e sua diletta psicanálise. A naturalidade com que essa parceria é hoje encarada, entretanto, esconde as dificuldades encontradas ao longo do caminho. Embora o Instituto de

³⁵ Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt - História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p. 135-136.

Pesquisas Sociais desde seu início dividisse o teto com o Instituto Psicanalítico nas dependências da Universidade de Frankfurt, as proximidades entre os dois no plano teórico ainda não passavam de vagas sugestões e tentativas desordenadas, sem muitos resultados práticos. Em artigo publicado no primeiro volume da *Zeitschrift für Sozialforschung* Horkheimer já conclama para uma convergência de propósitos entre a psicologia individual e o marxismo. Assumindo uma tarefa que seria incontestavelmente sua, Erich Fromm no mesmo número escreveu *Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie* (Sobre Método e a Tarefa Analítica da Psicologia Social), argumentando que a psicanálise seria capaz de estabelecer um elo entre superestrutura e sua base socioeconômica, requerendo, para tanto, os devidos ajustes na obra de Freud. Com o auxílio de Fromm, cuja formação de psicanalista e o vínculo não apenas com um, mas com os dois Institutos lhe garantia trânsito fácil nos dois ambientes, se deu o desenvolvimento da primeira pesquisa empírica interdisciplinar que combinava psicanálise e teoria crítica. *Autoridade e Família*, de 1936, mesclou fenômenos psicológicos e sociológicos em uma experiência pioneira ³⁶.

Sob essa inspiração veio à lume a segunda geração de Frankfurt, com Habermas à frente. A desenvoltura com que o legado de Freud foi defendido e apropriado pela Escola não se deu sem algum esforço por parte dos pesquisadores, ou sem que ao menos alguma manobra para que esses caminhos se cruzassem fosse necessária. Se levado em conta, por exemplo, o caráter apolítico do Instituto Psicanalítico de Berlim, a principal instituição alemã do gênero e que serviria de modelo para seu êmulo frankfurtiano, o trabalho de Horkheimer, Fromm e companhia em extrair dali qualquer insumo para o uso amplamente politizado que imaginavam do conhecimento não foi irrelevante.

Se antes dessa experiência pioneira a junção dessas duas teorias era um passo ousado, as facilidades que convidavam para essa associação entre marxismo e psicanálise, contudo, também não eram tão desprezíveis. Observada por uma ótica histórica e científica, a contribuição de Freud não foi menos revolucionária do que a de Marx. Em muitos casos até, pela adesão que encontrou em círculos científicos e acadêmicos nobres, algo só alcançado pelo marxismo aos trancos e barrancos e com muito mais controvérsia, as proposições freudianas, pontilhadas pelo seu ateísmo, suas alusões a temas sexuais e

³⁶ Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 146.

escatológicos conseguiram *épater la bourgeoisie* europeia com muito mais afinco do que a verborragia inflamada de Marx. E mesmo compondo um perfil que se assemelhava muito ao de um burguês tradicional, Freud, a partir de sua trincheira, soube tanto quanto Marx se portar como um inimigo mordaz da burguesia. Sua psicanálise foi desde a origem bastante contributiva para as vanguardas que transformavam toda a cultura europeia ³⁷. A leitura feita pelo discipulado de Marx reunido sob o *Institut* não foi distante disso, como dá prova a aproximação que pretenderam fazer da obra freudiana. A dimensão desse alinhamento de saberes distintos faz lembrar, aliás, a própria semelhança que Marx se esforçou por mostrar entre os seus escritos e os trabalhos de um outro iconoclasta, o inglês Charles Darwin ³⁸. Nas palavras de Engels, ditas no funeral de seu parceiro comunista, a semelhança entre ambos foi assim descrita: “assim como Darwin descobrira a lei de evolução na natureza orgânica, Marx descobrira a lei da evolução na história humana” ³⁹. Pode ser acrescentado aí, como na mistura frankfurtiana, que Freud por sua vez descobriu as leis da evolução - e da involução - psíquica.

O abraço à psicanálise não trouxe apenas novas vertentes para os teóricos frankfurtianos, mas teve também como consequência natural uma alteração decisiva no plantel do Instituto. O posterior afastamento de Erich Fromm do grupo, que curiosamente contrariava o desejo de reunir especialistas em áreas e segmentos específicos, visto que ele fora, além de Pollock, o único a cumprir esse requisito, se deu em um processo tumultuado e cheio de dissabores. Pelas perseguições, intrigas e manobras que deixa revelar, o episódio é ainda um prato cheio para que se enxergue as paixões humanas em ebulição em pleno

³⁷ Whitebook, Joel. *A União de Marx e Freud: A Teoria Crítica e a Psicanálise*.

³⁸ Se a associação feita pelos frankfurtianos entre o pensamento de Freud e Marx foi inovadora, ela não pode, no entanto, ser tratada como a única da espécie. Outro grande bastião da ciência do século XIX que conduzia seus trabalhos em área completamente distinta foi listado pelo próprio Marx como alguém cuja obra apontava para uma direção bastante semelhante da sua. Foi com muito entusiasmo que Marx e Engels saudaram Darwin por ter retirado a metafísica, a ética e a religião do alcance das ciências naturais. Esse entusiasmo fez com que Marx pretendesse até manifestar seu contentamento dedicando o primeiro volume de sua obra máxima, *O Capital*, ao autor de *A Origem das Espécies*. A homenagem só não se concretizou graças a um aceno negativo de Darwin, que para tanto invocara os sentimentos religiosos de sua família, em uma provável saída pela tangente para não ver seu nome ascendente associado ao polêmico barbudo alemão. A alegação para a convergência de propósitos entre os dois autores era vista por Marx na maneira como Darwin dotou a natureza e a biologia de uma historicidade comparável à das sociedades humanas, já que antes dele a natureza e a biologia eram vistas como naturais e imutáveis. Dado o discurso fúnebre de Engels sobre a tumba do amigo, em 1883, recuperando pontos dessas semelhanças, é de se pensar que Marx tenha levado essa admiração pelo naturalista inglês para o túmulo.

³⁹ Engels, Friedrich *apud* Mayer, Arno J.. *A Força da Tradição - A Persistência do Antigo Regime (1848-1914)*, p. 274.

celeiro de intelectuais sempre tão dados a ideias, teorias e razões. Depois de boicotarem deliberadamente parte do trabalho de Fromm, que para Horkheimer nunca foi de fato um membro *in pectore* no grupo, passos variados foram sendo ensaiados para escantear-lo. As razões mais bem sinalizadas para esse processo estavam nas discordâncias dos modelos seguidos por Fromm e também na interpretação que ele fazia de Freud, mas se misturam aí também incompatibilidades de gênios e discordâncias comezinhas. Em parte, o grau desse distanciamento é medido pela guinada mais otimista que os escritos de Fromm vão tomando, o que o colocava naturalmente em posição contrária ao ritmo pessimista que modulava a teoria crítica, e que era igualmente incompatível com a descrença de Freud com a civilização ocidental.

Antes de ser tragado pelas disputas que o impeliram a deixar a *Schule*, Fromm fora saudado como a figura ideal que poderia conduzir com alguma expertise os pesquisadores adeptos a diferentes matizes de marxismo para o mergulho em águas freudianas. Formado em psicanálise, com uma tradição familiar e um estilo de vida bastante judaicos, ele já reunia boa parte das características extra-intelectuais que invariavelmente marcavam os membros do grupo. O fato de ter se casado com uma psicanalista, também ela responsável pela fundação do Instituto Psicanalítico de Frankfurt, é só um detalhe adicional que ajuda a explicar o papel de Fromm e sua contribuição para o casamento entre a psicanálise e pesquisa social no compasso do materialismo histórico ⁴⁰.

Se sua formação próxima da psicanálise o deixava em um status ligeiramente diferenciado nas hostes do Instituto, foi, entretanto, naquilo que Fromm tinha de mais em comum com os demais membros do grupo que ele de fato se distinguiu. O seu caso específico foi o único entre os frankfurtianos em que a origem étnica não era um dado menor e quase aleatório na sua caracterização. Embora a ferocidade da perseguição nazi-fascista ao judaísmo tenha sido irrestrita, Fromm foi, diferentemente dos seus colegas de instituição, o único que podia ser apontado como praticante de sua fé judaica e não como alguém que apenas trazia a ascendência judia sem vivenciá-la também no plano religioso, por mais que no seu momento de filiação ao *Institut* ele já tivesse deixado de lado a maior parte do seu fervor. Durante sua juventude ele participou, com entusiasmo e dedicação, de

⁴⁰ Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt - História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p. 86.

associações para o estudo e difusão da sua religião. Foi só com a psicanálise que seus horizontes se expandiram além da Torá, o que lhe permitiu aproximar-se da ciência de Freud. Dela ele só se distanciaria, anos adiante, quando resolve ser ainda mais fiel a uma outra fé, aquela que guardava com relação a Marx, e que crescia na proporção inversa do seu judaísmo.

Sem demérito de suas qualidades pessoais, Fromm cumpriu uma função que já se esperava ver atendida. O espaço para uma infusão freudiana no *Institut* já vinha sendo construído antes mesmo que ele se juntasse ao grupo. Ter sido trazido por Leo Löwenthal fez dele o homem certo para a função que já o aguardava. A comprovação dessa condição vinculante a que ele esteve submetido pode ser extraída do fato de que a posterior decepção e o consequente afastamento de Freud coincidem de maneira linear com o distanciamento que Fromm também adquiriu dos demais membros da Escola. Horkheimer desejava estabelecer uma conexão com a psicanálise e em parte já a encarava como uma fonte necessária para equilibrar alguns excessos e falhas do marxismo. Esteve claro para ele que o desprezo do indivíduo era um ponto enfraquecedor da interpretação pelo materialismo dialético, do mesmo modo que se fortalecia a convicção de que a psicologia individual era um ingrediente para explicação da realidade histórica e social e que muito poderia acrescentar aos trabalhos que soubessem manejar essa ferramenta. A escolha pela teoria freudiana ganhava força na medida em que seus equivalentes como vieses psicologizantes então disponíveis à mão, em especial o utilitarismo instrumental, eram reconhecidamente de resultados frustrantes. Tampouco a ideia de indivíduos guiados por instintos morais inatos, que teve sua cota de adesões à época, parecia talhada para ocupar esse espaço. Antes disso até, seu maior interesse pela filosofia de Nietzsche, de quem fora sempre um admirador com reservas, se concentrava justamente na valorização do indivíduo. Ficaria claro com o passar do tempo que o suposto calcanhar de Aquiles do método de Marx seria a brecha perfeita para que a psicanálise se tornasse parte indivisível do pensamento frankfurtiano. Também Adorno já havia se deixado convencer de que uma valiosa contribuição "poderia ser avançada pela psiquiatria e por uma sociologia psicanaliticamente orientada", que em um esforço conjugado teriam competência e meios para "revelar certos

mecanismos que não podem ser apreendidos de modo adequado, nem exclusivamente em termos do que é sensato, nem em termos do que é ilusório" ⁴¹.

Entretanto essa convocação velada da psicanálise como um elemento que poderia preencher lacunas do marxismo não foi declarada como uma atribuição a Fromm. Todos os elementos estão dados para que se pense, aliás, que ele jamais a tenha enxergado assim. Esse uso enviesado, não obstante a possibilidade de lhe ter sido sugerido, foi muito mais um vislumbre que Adorno e Horkheimer compartilhavam do que propriamente uma tarefa delegada ao membro recém-chegado. E como seu futuro intelectual ainda iria revelar, já era de se esperar que Fromm estivesse muito mais propenso a abrir mão de Freud em prol de Marx do que o contrário. Não tardava o momento em que na mesma revista do Instituto onde ele havia informalmente assinado sua adesão ao grupo, ele destilaria sua ferrenha crítica a Freud, a quem no aspecto pessoal ele reputava como excessivamente patriarcal e burguês ⁴². Curiosamente, em uma surpreendente inversão de papéis coube no fim das contas aos marxistas do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt defender a contribuição e o legado de Freud, ao passo que o psicanalista Erich Fromm se encarregou de diminuir a importância do patrono da ciência que ele abraçara e, com a outra mão, reforçar com todo ardor a relevância da figura e da obra de Marx.

Na assimilação da psicanálise como uma porção constitutiva do teoria do Instituto de Pesquisas Sociais pesaram tanto razões de ordem teórico-intelectuais como as questões pessoais. Pode-se especular que em igual medida o intelectual e o indivíduo Horkheimer tiveram seus motivos para tanto. A necessidade de tratar uma quase fobia que tinha de ministrar aulas sem ter um texto escrito que o amparasse levou o cabeça do grupo a procurar um analista. Uma vez sanada sua dificuldade, que por sinal foi tratada por um antigo pupilo de Freud, é certo que foi reforçado seu interesse pela ciência freudiana. Seria ingênuo acreditar que essa experiência pessoal, contemporânea à sua atenção ao tema, não tenha surtido um mínimo efeito no autor e suas expectativas quanto à incorporação da psicanálise à teoria crítica. Ainda nessa linha, não será exagero aduzir que também tiveram um efeito benéfico as cartas de agradecimento escritas pelo próprio Freud e nas quais ele

⁴¹ Adorno, Theodor. *As Estrelas Descem à Terra - A Coluna de Astrologia do Los Angeles Times: Um Estudo Sobre Superstição Secundária*, p. 31.

⁴² Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 145.

agradecia os incentivos dados por Horkheimer para que o Instituto de Psicanálise, encabeçado pelo seu antigo psicanalista, fosse incorporado à Universidade de Frankfurt ⁴³.

Considerando a origem não apenas semântica mas até ideológica do que foi o substrato essencial da psicanálise, a noção de inconsciente, pode-se dizer que a intuição de Horkheimer não falhara ao direcionar para esse sentido parte dos esforços de seus estudos. Ele, que se manteve sempre fiel ao seu interesse pelo legado de um filósofo nem sempre prontamente associado ao seu pensamento, Arthur Schopenhauer, pôde notar a partir daí uma convergência entre suas leituras de cabeceira. A respeito dessa sua predileção intelectual, nada pode dar mais prova da sua admiração pelo filósofo de Danzig do que o retrato dele que manteve na parede de seu escritório no *Institut* ⁴⁴. Da mesma forma, nada representou mais apreço às ideias de Freud do que assimilá-las à teoria que ele e seus pares desenvolveram. A confluência entre os pensamentos do alemão e do austríaco havia sido esboçada quando Freud saía à cata de respostas para os experimentos de hipnose e termina por atracar na ideia de *Unbewusste* (inconsciente), de uso corrente nos escritos daquele ⁴⁵. A pergunta a ser respondida com a ajuda de Schopenhauer era sobre que espécie de compartimento mental guardaria as informações sugeridas em um momento de hipnose mesmo depois do transe e sem que, no entanto, o paciente se recordasse de tê-las recebido. Tomada de empréstimo de Schopenhauer, mas não apenas dele, essa noção forneceu a base para que se solidificasse a criação de Freud e para que, uma vez nascida a psicanálise, ela pudesse roubar a cena das sessões de hipnose no protagonismo dos experimentos psicológicos.

Esse precedente schopenhauriano foi um estímulo a mais para que Horkheimer desse razão a Freud e à noção de inconsciente trazida em conjunto com a sua psicanálise, a partir da qual se tornava possível conceber e problematizar a ação humana com parâmetros até então indisponíveis no repertório científico e especulativo. Freud e Schopenhauer haviam concordado ainda na visão de que repetição e fixação são a tônica da civilização ⁴⁶. Além do mais, homenagem equivalente ao do retrato do filósofo na parede do escritório do

⁴³ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁴ Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt - História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p.83.

⁴⁵ Mezan, Renato. *Freud e a Psicanálise: "Um Trabalho de Civilização"*, p. 51.

⁴⁶ Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 154.

diretor do Instituto, Horkheimer e seus pares só puderam prestar com a reedição do pessimismo schopenhauriano em proporções semelhantes às do mestre, mas dessa vez não como uma característica do pensamento de um indivíduo exclusivo, mas como apanágio de uma Escola inteira.

Todo o uso da psicanálise pela teoria crítica veio na forma de um esforço para compreender os processos através dos quais as consciências individuais são adaptadas às exigências funcionais de um sistema de economia monopolizadora e Estado autoritário. Seja pela mão de Erich Fromm, que como membro passageiro do grupo esteve atribuído dessa função, ou seja por uma apreensão direta de Freud, essa necessidade explicativa orientou a aproximação da teoria crítica com a psicanálise. A necessidade de se investigar esse processo adaptativo já estava dada na afirmação contida naquela que foi a certidão de nascimento da Teoria, onde pela mão de Horkheimer se lia: "O indivíduo deixou de ter um pensamento próprio. O conteúdo da crença das massas, no qual ninguém acredita muito é produto direto da burocracia que domina a economia e o Estado" ⁴⁷. Grande parte desse esforço investigativo, entretanto, foi limitado ou pouco aproveitado, de acordo com a avaliação habermasiana. Isso porque os frankfurtianos sempre interpretaram esses processos de maneira direta, sem nenhuma intermediação subsidiária, estabelecendo uma ligação das consciências individuais com os mecanismos de integração social. Por sua vez, a abordagem de Habermas faz uma estudada opção pelo mundo da vida como espaço de vivência cotidiana e como instância mediadora que situa os indivíduos modernos em condições de maior competência dialógica, além de incorporar estruturas de racionalidade que conseguem captar em sintonia mais fina os processos de integração e reificação ⁴⁸.

Os desdobramentos da abordagem do tema da psicanálise são sentidos de maneira importante no momento em que Habermas tomava parte nas questões relativas à teoria crítica. Sua primeira publicação que causa impacto nas ciências humanas, *Conhecimento e Interesse*, de 1968, já traz embutida a valorização da psicanálise como modelo para as ciências sociais. O fato de o livro ter sido resultado das discussões que Habermas manteve

⁴⁷ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 151.

⁴⁸ Essa abordagem de Habermas em contraponto à da teoria crítica pode ser encontrada em um trecho bastante claro: "A primeira diferença importante reside no fato de que a teoria do agir comunicativo concebe o mundo da vida como um espaço ou mundo em que é possível constatar processos de reificação que constituem fenômenos oriundos de uma integração repressiva provocada por uma economia apoiada em oligopólios e por um aparelho estatal autoritário" (Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*, p. 705) .

com membros do Instituto Sigmund Freud dão prova inegável disso. Como o receituário teórico-crítico preconizava uma atitude menos contemplativa da ciência e assumia como tarefa do cientista uma intervenção prática na realidade social, a elucidação de um problema e a sua exposição para o indivíduo ou grupo atingido eram passos fundamentais. Com isso ganhou força o idealizado expediente psicanalítico que pressupõe um processo de autoconhecimento a partir do qual o paciente reconhece o mal que o aflige e só então elege uma estratégia para superá-lo. Esse modelo serviu de espelho para parte das proposições defendidas pela teoria crítica, que sempre apontou a existência de ideologias e distorções que camuflam a realidade e impedem, portanto, sua elucidação. Sobressaiu em Erich Fromm, o nome da teoria crítica mais monoliticamente ligado à psicanálise, uma semelhança entre suas abordagens e as de Harry Stack Sullivan, conforme ele mesmo admitiu. Não por acaso, Sullivan foi um dos autores com quem Habermas flertou nos anos de 1970 e em seu período de incursão na psicologia social, dando prova uma vez mais da longevidade dessas influências.

Tal preferência habermasiana sinaliza ainda a proximidade do autor com as soluções elaboradas e praticadas em Frankfurt, assim como serve para lembrar como o ponto de partida de Habermas é quase sempre aquele inicialmente aventado pelos seus antigos mestres. Assertiva que permanece válida mesmo quando o autor usa o trampolim frankfurtiano para criticar as ideias ali desenvolvidas e se opor frontalmente ao *Institut*.

2.3. Habermas, leitor de Freud

É escusado dizer que toda a incursão de Habermas na psicanálise, sobretudo em Conhecimento e Interesse, está do início ao fim espelhada nas produções anteriores vindas do *Institut für Sozialforschung*. O entusiasmo do autor com a psicanálise se dá pela particularidade que essa ciência tem em razão de ter sido concebida com uma tentativa de superar inquietações metodológicas. Esse olhar enviesado é um sintoma das motivações intelectuais de Habermas no período dos anos 1960: "A psicanálise é significativa para nós

como o único modelo tangível de uma ciência que utiliza metodicamente a auto-reflexão" ⁴⁹
50 .

A ótica com que Habermas vai a Freud em 1968 é a da epistemologia, que fora também o ariete de suas contribuições na querela com Popper, mas que ele já havia deposto do centro das suas preocupações quando da escrita da *Teoria do Agir Comunicativo* em fins dos anos 1970. Longe de ser uma questão ancilar, essa abordagem *ad hoc* dá todo o tom da interpretação habermasiana da psicanálise, sobretudo em *Conhecimento e Interesse*, que pode ser encarado como o produto da investida mais sistematizada já feita pelo autor ao pensamento de Freud e que se insere, ainda mais pelo período em fora escrito, na esteira direta da tradição psicanalítica da teoria crítica. Tendo em vista ainda as circunstâncias, à época, de Habermas como um membro ainda de expressão menor no plantel teórico-crítico de Frankfurt, o texto deve ser lido também como o trabalho de um autor desejoso de oferecer uma contribuição em sintonia com a tradição ali abraçada.

Essa opção, em certa medida voluntariosa, está na raiz de alguns dos tropeços de Habermas em *Conhecimento e Interesse*, conforme a opinião de Bento Prado Júnior. A insistência de Habermas em cavar espaço para um interpretação do *discurso*, segundo Prado Jr., conduz sua leitura de Freud para debaixo de uma hermenêutica que é complementada nas suas outras duas pontas com "modelos de ação" e "expressões espontâneas". Mas o que esse arranjo desconsidera é que a originalidade da iniciativa freudiana foi justamente na direção contrária, desarticulando a conexão entre esses temas e implodindo o bom funcionamento do jogo de linguagem. O efeito indesejável e certo dessa investigação alternativa da psicanálise implica "uma neutralização radical da descoberta básica de Freud - a ideia ou o campo do inconsciente" ⁵¹. Em outras palavras, é como se a preocupação de Habermas o impelisse para um esforço em concretizar aquilo que Freud aceitou de bom grado como sendo abstrato.

Considerando as armas as quais Habermas mais comumente recorria à época, não há novidade nessa convergência à hermenêutica. Essa já vinha sendo uma estratégia desde o início da querela positivista, acontecimento que dá origem às discussões resultantes na

⁴⁹ Habermas, Jürgen. *Connaissance et intérêt*, p. 247.

⁵⁰ Conforme o original na publicação citada: "La psychanalyse est pour nous significative comme seul modèle tangible d'une science qui recourt méthodiquement à l'autoréflexion". Doravante as citações em língua estrangeira presentes ao longo do texto terão livre tradução e de minha lavra.

⁵¹ Júnior, Bento Prado. *Alguns Ensaios - Filosofia, Literatura, Psicanálise*, p. 17.

publicação de *Conhecimento e Interesse*. A hermenêutica já constava como um recurso usado pelo autor como contraposição às ciências experimentais, servindo para mensurar a parcialidade da compreensão de ciência do positivismo.

Não obstante o fato de Habermas ter admitido que "a distinção entre representação verbal e representação simbólica é problemática" ⁵², Prado Júnior sentencia que a proposição do autor, qual seja, o "puro e simples estabelecimento do império da gramática da linguagem ordinária (com seus três pólos: fala, ação, expressão do corpo) não dá conta da espessura do inconsciente ou faz dele uma deterioração do consciente" ⁵³. Em defesa de Habermas deve ser dito, no entanto, que toda a resistência de Prado Júnior com seu modelo é compensada com a admissão que ele faz de que a força crítica da teoria da sociedade tem muito a ganhar com a aproximação de Freud, uma aposta já feita pela geração anterior de Frankfurt e sobre a qual Habermas também depositava suas fichas.

O modelo de Habermas segue, é notório, um traçado que já havia sido dado por Marcuse - algo bastante natural se lembrarmos que foi no curso de Marcuse sobre Freud em 1956 que ele se familiariza com o austríaco ⁵⁴ - e, em que pese a crítica à estratégia da rememoração pelo paciente como um aspecto investigativo e terapêutico crucial, ela não destoa da proposição freudiana original: "não devemos relativizar este ponto: a rememoração continuará até o fim como modo principal de subjetivação em operação na clínica freudiana" ⁵⁵. Mas o que pesa decisivamente para que a fórmula habermasiana deslanche é a incompreensão que tanto ele como Marcuse tiveram acerca da irredutibilidade dos elementos pulsionais ao formato linguístico. Desse modo, a auto-reflexão do sujeito se encontra à mercê da carência de signos com que se pode nomear os aspectos inefáveis da pulsão e do inconsciente. A solução para esse dilema será buscada por Prado Jr. em Gilles Deleuze ⁵⁶, a muitas milhas teóricas de distância da teoria crítica.

Em essência, o busílis da discordância de Prado Júnior com Habermas está na pretensão deste último em reformar o pensamento freudiano e sua visão "mal-entendida" da

⁵² Habermas, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*, p. 273.

⁵³ Júnior, Bento Prado. *Alguns Ensaios - Filosofia, Literatura, Psicanálise*, p. 25.

⁵⁴ Ingram, David. *Habermas - Introduction and Analysis*, p. 6.

⁵⁵ Safatle, Vladimir. *Auto-reflexão ou Repetição: Bento Prado Jr. e a Crítica ao Recurso Frankfurtiano à Psicanálise*, p. 288.

⁵⁶ Júnior, Bento Prado. *Alguns Ensaios - Filosofia, Literatura, Psicanálise*, pp. 29 e ss.

psicanálise. Sua rejeição está ancorada na percepção de que Habermas "reduz a psicanálise a uma psicologia do eu" ⁵⁷, e a prova de que Prado Jr. não falava sozinho foi o fato de que o próprio Habermas foi obrigado a se mostrar sensível às críticas quanto à sua leitura de Freud, como consta no posfácio de 1973, em que são discutidos desdobramentos da recepção do livro ⁵⁸.

Esteve em curso em *Conhecimento e Interesse* uma depuração da vertente com a qual seu autor depois estaria rigidamente alinhado. O olhar retrospectivo sobre o trabalho de Habermas nos permite compreender que a investigação de aspectos linguísticos, gramaticais e comunicacionais como o alicerce da teoria social e para os quais Prado Júnior não raramente torce o nariz estava ali em seu estágio embrionário. Já estava delineado para Habermas que a emancipação humana pode estar também assentada na estrutura da linguagem, tendo como um termômetro disso processos discursivos livres de coação, daí a relação entre formas de diálogo e interações entre os agentes que estão suscetíveis à apreensão psicanalítica.

2.4. O exemplo de Herbert Marcuse

Não é só em Habermas que o veio da psicanálise foi explorado com uma possibilidade alargadora dos horizontes da teoria crítica. Um primeiro impulso por essa via tinha sido também tentado por Marcuse, cujo itinerário até então era inteiramente desprovido de algum apontamento nesse sentido. Se na aritmética de Adorno e Horkheimer o pessimismo já constante em seus textos somado ao pessimismo de Freud resultou em uma perspectiva ainda mais descrente sobre as possibilidades de uma revolução, a adição desses mesmos fatores originou em Marcuse um produto de sinal contrário. Foi depois das leituras

⁵⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁸ Habermas, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*, pp. 333 e ss..

de Freud que ele protagonizou um momento raro na tradição da Escola de Frankfurt, mostrando-se otimista com relação ao surgimento de uma sensibilidade potencialmente mais avessa às ideologias do capitalismo. Estendendo os limites já dados à psicanálise, ele foi capaz, ao travar contato com esse campo que vinha sendo assimilado pela teoria crítica, de dar um rumo inteiramente novo não só à criação de Freud como também aos seus próprios trabalhos. A força desse movimento esteve na mescla improvável de marxismo afiado - nominalmente identificado com o jovem Marx de 1840 em seus *Manuscritos Econômico-filosóficos* - com a compreensão freudiana dos dilemas modernos em trajes bem mais coloridos do que o tom sombrio com que alguns de seus colegas interpretaram a dinâmica do século XX. A apropriação bastante particular feita por ele dos ingredientes que vinham sendo postos no caldeirão da teoria crítica acabou por conferir um sentido parcialmente destoante daquilo que haviam pensado e deduzido os maiores entusiastas dessa aproximação. O mesmo Freud que havia reforçado em Adorno e Horkheimer uma opção pela não-identidade do sujeito foi o motor do trabalho de Marcuse pelo universo psíquico.

Esse tom menos desolado das perspectivas de mudança social tomou corpo na forma de um marxismo reavivado que, embora como um bom teórico-crítico que era e portanto enxergava as forças do capitalismo sufocando todas as instâncias da vida social, conseguiu ainda assim detectar potenciais de transformação da sociedade moderna. Se não com a possibilidade de se ver alterada nas suas estruturas fundamentais, essa sociedade se via ao menos na contingência de conviver com a sua negação e contradição, mesmo que essas forças estivessem confinadas em espaços marginais. Segundo ele, esses núcleos de resistência estariam compreendidos em grupos não totalmente incorporados pela lógica reinante na sociedade capitalista, e onde a assimilação plena das diretrizes da modernidade consumista dava lugar a uma rejeição a valores da sociedade. A favor de Marcuse se diga que a essência desse pensamento não estava nada distante do que pretendeu dizer Horkheimer ao lembrar que:

"antes da transformação geral da história a verdade pode refugiar-se nas minorias. A história ensina que tais grupos inquebrantáveis, apesar de serem pouco notados e até mesmo proscritos por outros setores da oposição, podem, devido à sua visão mais profunda, chegar a postos de comando nos momentos

decisivos. Hoje em dia, no momento em que todo poder dominante força o abandono de todos os valores culturais e impele à barbárie obscura, o círculo de solidariedade verdadeira mostra-se sem dúvida bastante reduzido" ⁵⁹.

Considerando as convicções intelectuais entre os nomes da teoria crítica seria de fato através de Marcuse que essa crença mais entusiasmada ganharia forma, sobretudo porque nunca lhe abandonara a confiança em um efeito mais potencialmente renovador da razão quando aplicada à vida social. A crença em uma "racionalidade superior" com que o uso instrumental da razão deveria ser combatido nunca o abandonou. A Grande Recusa de que ele tanto falava, contudo, não era o bastante para supor que novos agentes de transformação da ordem estivessem em plena atividade, mas foi o suficiente para dar ares de força reativa à contracultura, e, principalmente, serviu como amostra de que o ímpeto revolucionário não estava de todo aniquilado. Além, é claro, de ajudar a projetar o autor, no caldeirão das convulsões da época, a um status semelhante ao de uma celebridade do mundo intelectual, com os possíveis benefícios e todos os dissabores próprios dessa condição ⁶⁰.

O trajeto intelectual inicial de Marcuse estava muito mais referenciado em Martin Heidegger do que em qualquer outro pensador ou diretriz. E o que reveste esse momento de uma importância ainda maior e decisiva para seus passos futuros é o fato de que o encontro com esse autor tem semelhança com a utilidade que ele verá tempos depois em Sigmund Freud: a de clarear alguns dos pontos cegos do marxismo. A leitura de *Sein und Zeit* logo após sua publicação em 1927 foi propiciada por uma tertúlia entre pensadores de esquerda que ele organizara quando assumiu negócios editoriais, e desde o primeiro momento surgiu

⁵⁹ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 153.

⁶⁰ Deve-se acrescentar que a importância que acabaram tendo os escritos de Marcuse em meados dos anos 1960 e 1970 se deu nos dois sentidos: para o bem e para o mal. Se de um lado a geração *beatnik* o saudou como uma inteligência a decifrar e até estimular os movimentos contestatórios da época, na trincheira ao lado ele foi associado à esquerda comunista e seus representantes, com toda a carga negativa que isso poderia ter ao olhos da direita anticomunista. Tamanha era a complexidade do período, bem como as paixões que ele despertava que Marcuse conseguira a proeza de ser aclamado por esquerdistas ao passo que era também apontado como traidor pela esquerda ortodoxa. E na mesma Califórnia onde as convulsões daquele momento tiveram uma ocorrência maior do que em todo o território americano, ele fora incensado por setores de esquerda e, simultaneamente alvo de protestos que exigiam o rompimento do seu contrato de trabalho com a Universidade da Califórnia no campus de San Diego. Nada é mais emblemático, contudo, do que a necessidade que o autor teve de se refugiar na casa de campo de Leo Löwenthal em razão das ameaças de morte que recebera. Entre seus colegas no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt não era sem motivo, portanto, que a militância aguerrida de Marcuse tenha despertado desconforto e estupefação.

o estalo de que aquele livro era o direcionamento que faltava para a abordagem das formas corriqueiras de alienação e do problema de definição da existência humana autêntica. A grande influência absorvida de Georg Lukács, que à época ele já havia descoberto, era um apontamento do protagonismo que Marx posteriormente teria quando ele trava contato com mais afinco com a obra do patrício, o que se deu a partir de 1932 com a publicação de *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* no fluxo dos lançamentos da obra completa do autor promovidos pela União Soviética. A repercussão desse texto sobre Marcuse é alastrante, contrariando inclusive o potencial vislumbrado para ele por seu autor, que quis ver sua obra de 1844 jogada "à crítica roedora dos ratos". Ainda como prenúncio desse interesse por Marx, estão as parcas críticas de Marcuse dirigidas a Heidegger, que tem como substrato uma cobrança por uma mais bem elaborada definição dos limites e do significado da existência autêntica, inclusive com alguma demarcação das "condições históricas" atinentes ao *Dasein*. Esse pleito ele só veria mais adequadamente atendido nas formulações do comunista barbudo.

Com a publicação de seu mais importante livro, Heidegger enceta um filão novo para a filosofia alemã. Através do seu *Dasein* se impôs uma dimensão filosófica que tem como marco uma concretude existencial que o idealismo tradicional representado em Kant e Hegel não tinha alcançado. Revisitar os problemas clássicos da filosofia com uma compreensão pragmática, calcada nos dilemas humanos mais diretos, com a prevalência do domínio ôntico e sem o caráter etéreo que até então tinha mais lastro na filosofia alemã, rendeu à obra um sucesso expressivo, do qual o entusiasmo de Marcuse é um exemplo de peso, mas não o único. A mesma impressão teve Habermas, que a ele recorreu, como também a Schelling, pela sua concepção da vida que se orienta pelo existência histórica do homem ⁶¹. Com esse movimento Heidegger flanqueia mais de uma possibilidade que seria explorada pela teoria crítica. É certo que o uso direcionado da filosofia para traduzir de modo mais direto os problemas práticos do mundo social, tal como foi estabelecido como uma viga mestra do pensamento produzido no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, tornou-se uma possibilidade mais acessível a partir dessa experiência anterior. Outro aspecto crucial se dá em razão desse texto ser responsável também por inserir o indivíduo no ambiente da sua vivência cotidiana. Ao contrário do que fora uma constante na

⁶¹ Pinzani, Alessandro; Dutra, Delamar Volpato. *Jürgen Habermas e a Herança da Teoria Crítica*, p. 241.

consciência idealista, a filosofia é ambientada no próprio mundo da existência humana, o que, trocando em miúdos, valia por colocar em campo o conceito de *mundo da vida*, também utilizado por Edmund Husserl. Essa ideia se tornaria imprescindível para que Habermas, na segunda geração da teoria crítica, pudesse formular o contexto apresentado na *Teoria da Agir Comunicativo*, na distinção estabelecida entre o terreno propriamente composto pelos indivíduos, o espaço por excelência da ação comunicativa (*Lebenswelt*), e a esfera sistêmica de predomínio da razão instrumental.

Embora não seja possível disfarçar o teor fenomenológico que sempre exalaram os trabalhos de Marcuse, não se pode negar que o seu afastamento do antigo mentor tenha sido considerado como algo próximo a um avanço, recebido até com algum alívio por parte dos seus parceiros de Instituto. Não fossem apenas as influências intelectuais, que no jovem Herbert tiveram o poder de persuasão suficiente para fazê-lo mudar para Freiburg com mulher e filhos e buscar uma orientação acadêmica de Heidegger, no plano pessoal e político a estreiteza dessa relação passou a se tornar um passivo moral a partir do momento em que Heidegger se torna um aliado do nazismo. A ruptura tornara-se, então, um imperativo para o judeu da Escola de Frankfurt, que já via sua predileção pelo existencialismo fenomenológico materializar-se na dialética. De resto, poderia ter se tornado muito mais fácil o distanciamento do mentor se Marcuse à época já soubesse dos obstáculos impostos por Heidegger para que ele concluísse sua tese de *Habilitation*, o que sem dúvida mostrava que a admiração não era assim tão recíproca, ou ao menos sugeria que a relação com esse orientando estava longe de ter algum componente afetivo como o que Heidegger nutriu por outra pupila famosa, Hannah Arendt.

Quando publicou *One-Dimensional Man*, em 1964, a sociedade retratada era a do capitalismo triunfante, com a técnica instrumental tendo expandido seus domínios por todos os níveis e esferas da vida humana. Em muitos aspectos se pode notar a confluência do livro com as interpretações mais correntes que vinham caracterizando a análise da teoria crítica sobre o capitalismo tardio. A escrita do livro em solo americano reforçava o exemplo do autor, que era justamente o do ápice da sociedade industrializada. Essa unidimensionalidade, onde só há espaço para a técnica e para a razão instrumental, foi a verdadeira essência de seu pensamento. Nesse quesito não houve discordância entre Marcuse e a avaliação comum entre seus pares da Escola de Frankfurt. Desde o início do

exílio americano, havia se tornado corrente entre os membros da Escola a avaliação de que cultura de massa norte-americana era altamente ideológica e se encontrava a serviço do capitalismo, promovendo e difundindo um sistema de cultura, valores e estilos de vida que corroboravam as vocações do capital. Habermas acabou concordando com a maioria desses apontamentos em seu famoso texto *Técnica e Ciência como Ideologia*⁶², escrito em homenagem a Marcuse, embora tenha também usado esse panorama pouco alvissareiro para lançar a razão dialógica como uma versão não opressora da razão instrumental. A visão menos pessimista do que as que eram mantidas por alguns dos seus colegas de Frankfurt não faz com que Marcuse condescenda diante do que ele avalia como sendo o caráter totalitário das sociedades liberais. Seu diagnóstico é bastante resolutivo sobre o nível de opressividade latente nas sociedades democráticas contemporâneas. Conforme ele destaca, nenhuma outra experiência histórica pôde ser caracterizada por uma liberdade relativa de modo tão eficientemente orientado para a manutenção do sistema. A astúcia do capital, dirá ele, está na maneira difusa com que o arranjo político, social e técnico-científico consegue ludibriar os indivíduos com uma falsa gama de escolhas e uma permissividade que atende a muitas das satisfações pessoais mais comezinhas sem que, contudo, o sistema seja incomodado na sua reprodução.

O tema da satisfação das pulsões e da ilusão de saciedade das vontades individuais já vinha sendo explorado desde 1955 com a publicação de *Eros e Civilização*, no qual Marcuse levava a efeito uma argumentação que quantifica as supostas liberdades sexuais vivenciadas nas sociedades desenvolvidas como o exercício de um controle totalitário que se propagava sob a forma de uma satisfação dos instintos. É nesse momento que a teoria freudiana da sexualidade é mais exaustivamente trabalhada. A desenvoltura de Marcuse no trato do binômio freudiano sexualidade/repressão, mais do que entregar o ponto exato da predileção do autor pela obra do austríaco, revelou uma apropriação mais específica e visceral de um ramo da psicanálise pouco tratado pelo *Institut* até então. O autor vai a fundo nas matrizes psíquicas e culturais que condicionam o homem moderno a frear suas pulsões para o bem da produtividade. O caráter repressivo é não externo, mas também interiorizado pelos indivíduos, que agem na reprodução da dominação repressora. Refutando o argumento freudiano de que a repressão aos instintos é uma necessidade de

⁶² Habermas, Jürgen. *Técnica e Ciência Enquanto Ideologia*.

autosobrevivência da civilização, Marcuse assume que o aprisionamento do Tânetos é que representa a verdadeira emancipação humana, uma vez que "o surgimento de um princípio de realidade não repressivo alteraria em vez de destruir a organização social do trabalho: a libertação de Eros poderia criar novas e duradouras relações de trabalho" ⁶³.

No seu relato sobre a permissividade que serve para manter na penumbra o ambiente repressivo e recalcado das sociedades modernas se encontrava embutida uma crítica à ilusão de liberdade plena. Por outro lado, não é menos verdade que Marcuse tenha, sim, propalado o hedonismo como arma psíquica do indivíduo submetido à repressão desmedida e dissimulada, para o gáudio de seus leitores do movimento estudantil e hippie nos anos 1960.

Todo o fervor marcusiano que se traduz na esperança que ele acalentou diante de alguma forma alternativa à unidimensionalidade sistêmica vem não raramente temperado com uma dose de cautela e reserva. Essa postura intelectual era um lembrete vivo de que seu aparente distanciamento da dialética negativa frankfurtiana e seu pessimismo relutante não significava uma ruptura real, ao passo que também funcionava como um mecanismo que o impedia de se render a alguma adesão incauta com qualquer proposta ou movimento ascendente, o que sem dúvida era uma característica positiva dada a sua propensão ao engajamento. Seu interesse por movimentos sociais organizados, por canais alternativos de desenvolvimento e por ativismos políticos em geral existia e era corriqueiramente manifestado, mas com alguma parcimônia. Isso talvez o tenha livrado de incorrer em algo equivalente ao deslumbramento tolo de Michel Foucault com a revolução iraniana. Seu entusiasmo matizado pode ser percebido por exemplo na euforia contida que ele expressa quando da vitória vietcongue sobre o exército americano e no significado simbólico que ele alude à possibilidade de um desenvolvimento paralelo ao capitalismo ocidental. Isso acendeu em Marcuse o lampejo de que a feição monocromática do capitalismo dos países desenvolvidos poderia ser contrastada com uma forma de progresso mais afeita às realidades locais, às tradições autóctones e sem a degradação dos recursos naturais. Essa via paralela poderia representar uma ideia mais original de progresso que contribuísse para o que de fato significava um avanço rumo à emancipação humana, ao fim do arbítrio e à redução do sofrimento dos indivíduos. Contudo, o que impede essa pregação de chafurdar

⁶³ Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*, p. 147.

no lugar comum da crítica panfletária ao capitalismo reside no fato de que o autor reconhece a satisfação das necessidades materiais da humanidade como um imperativo. Ele aponta o canhão da crítica para a crença no padrão único de desenvolvimento e igualmente para o marxismo ortodoxo e ingênuo. Afinal, embora ele apontasse o dedo para o totalitarismo do mundo desenvolvido, a qualquer radical que prezasse pela sensatez soía reconhecer, como ele o fizera, que "a democracia burguesa é ainda infinitamente melhor do que o fascismo" ⁶⁴.

A adaptação pregada às formas de desenvolvimento social e humano é também estendida à teoria marxista. O ajuste feito por Marcuse vem com a visão de que o glossário conceitual de Marx estava carregado de referências que faziam sentido no contexto oitocentista em que fora concebido, e que portanto parte das explicações, antevistas e propostas havia caducado diante das reviravoltas que culminaram no capitalismo tardio. Mas as alterações que vai fazendo da teoria marxiana são muito mais de formas do que de fundamento, o que de nenhuma forma permitiu inferir que Marcuse tivesse debandado da explicação materialista-dialética. Na posição de proa da História em que Marx localizou o operariado, o frankfurtiano vê a necessidade de reposicionamento dos agentes, já que aquele grupo não caberia mais um protagonismo incontestado. A nova dinâmica do mundo capitalista tinha não só neutralizado o potencial disruptivo da classe operária, como também feito dela um elemento a mais que contribui para o funcionamento da engrenagem que ela pretendeu desbaratar. O que o autor de *O Capital* não poderia ter previsto é que ao contrário do acirramento linear das contradições que levaria ao derretimento do sistema capitalista, a economia industrial organizada havia conseguido uma unidade e coesão internas que a tornariam capaz de resistir ferrenhamente a diferentes formas de ameaça. O olho sempre constante na sociedade norte-americana e na sua condição de metonímia do capitalismo avançado faz com que Marcuse defina a máquina de guerra como um componente bastante característico das sociedades industriais avançadas. É certo que seu enfoque surge no turbilhão de acontecimentos da guerra da Coreia, do conflito no Vietnã, ao qual se opõe publicamente ⁶⁵, sob o signo da ordem mundial bipolar, e ainda com as

⁶⁴ Marcuse *apud* Giddens, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: Encontros com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo*, p. 278.

⁶⁵ Marcuse, Herbert. *El Final de La Utopia*, pp. 145 e ss..

lembranças da Segunda Guerra mundial bastante vivas na memória do alemão que saíra evadido do seu continente natal.

O projeto da civilização enfeixada sob o capitalismo tardio é o da dominação absoluta da natureza, convertendo a tudo e a todos em forma-mercadoria através da racionalização irrestrita e da prevalência do caráter técnico-industrial. O dueto que subvenciona essa leitura tão resoluta de Marcuse é sem dúvida composto por Marx e Weber. Categorias marxistas como valor de troca, fetichismo da mercadoria e trabalho abstrato, além, claro, da teoria da racionalidade weberiana estão por trás de todas as investidas do autor na ideia de um mundo centrado em uma única dimensão. A mistura das duas matrizes, que não comungam do mesmo substrato e por vezes falam linguagens distintas, pode ser lida como resultado de uma vocação menos dogmática e mais pluralista por parte dos trabalhos de Marcuse, mas deixam dificuldades quando o objetivo é recuperar sob qual égide predominante a análise marcusiana é elaborada.

No terreno do engajamento mais direto, a contribuição de Marcuse dificilmente poderia ter sido mais inovadora e estrondosa. Em que pesem os destacados brios de pensamento com vocação prática e aplicação direta na realidade social, tais como eram cultivados no *Institut*, a movimentação política marcusiana foi capaz de converter a militância intelectual e política em uma simbiose natural e quase sem prevalência de uma esfera sobre a outra. Justificando seu ativismo e dando uma estocada em Horkheimer, que metaforizou *Dialética do Esclarecimento* como uma mensagem em uma garrafa a ser deixada para a posteridade, Marcuse deu a medida do seu envolvimento político: "Não sou pessoa de deixar 'mensagens em garrafas'. O que temos a dizer não é apenas para um futuro mítico" ⁶⁶. A constância dessa conduta rendeu a Marcuse um currículo político que no *Institut* só pode ser contrastado com o de Karl August Wittfogel, que ali chegara em 1925 trazendo na bagagem um comunismo tão ortodoxo e aguerrido que alterava o semblante de seus pares mesmo nos tempos em que as cartas eram dadas pelo nada moderado Carl Grünberg. Mas mesmo com todo o azo dado pelo autor a movimentos que empunharam seus escritos, Marcuse também viu com cautela a onda de manifestações dos anos de 1960, esboçando insatisfações com relação a apropriações feitas do seu trabalho pela Nova

⁶⁶ Marcuse *apud* Loureiro, Isabel. *Herbert Marcuse, Crítico do Capitalismo Tardio: Reificação e Unidimensionalidade*, p. 227.

Esquerda, e até vaticinando que a efervescência estudantil teria um caráter dúbio e passageiro. Era mesmo de se esperar que ele não se mostrasse tão candidamente crente em relação aos caminhos e propósitos dos movimentos de esquerda, já que sua experiência juvenil de ter abandonado com desolação o Partido Social-Democrata por julgar que ele agira com conivência diante do assassinato de Rosa Luxemburgo (a única líder socialista por quem Horkheimer manifestou admiração) e Karl Liebknecht constituía uma lembrança que ajudava a mantê-lo vacinado.

Não se pode negar que o caminho explorado por Marcuse, por mais que tenha sua carga de alternativo e paralelo à vertente predominante do *Institut*, logrou realizar parte das tarefas autoimpostas sob o pretexto das quais a obra freudiana foi trazida para junto da teoria crítica. A vociferação do autor contra os revisionistas de Freud ⁶⁷, e incluía-se entre eles o Erich Fromm maduro, conseguiu com o sucesso editorial de *Eros e Civilização* e *One-Dimensional Man* incomodar bem mais do que a crítica que vinha sendo feita por outro luminar de mais peso na Escola, Theodor Adorno. Tampouco podem ser menosprezadas a inovação e originalidade presentes na proposta de Marcuse, que combinando marxismo e psicanálise, os mesmos elementos já manipulados em outras experiências da Escola, ainda assim desaguou em uma armação bem distinta. A diferenciação das análises e proposições torna-se um dado de relevância ainda maior se lembrado que Marcuse chega a Freud em condição semelhante a de seus colegas de Instituto, buscando igualmente um refúgio para as limitações do marxismo ortodoxo.

O que o extenso contato de Marcuse com Freud também suscita é a oportunidade de verificar não só que essa apropriação não é homogênea quando se trata dos demais nomes da teoria crítica, mas que ela é, sim, mais completa e livre de lacunas do que outras associações que foram tentadas. Nesse ponto, a crítica cai no colo de Habermas de modo incontornável. Conquanto ele tenha sido sensível à tradição da teoria crítica de fazer uso de Freud, acrescentando ainda a contribuição de mesclá-lo com outras correntes de pensamento, Habermas é vago e deixa algumas pontas soltas sobre sua recepção à obra do austríaco. O uso muito mais metodológico do que interpretativo do trabalho de Freud torna-se visível quando se nota que Habermas acolhe de bom grado as possibilidades ofertadas pela psicanálise de referenciar a ação social e a compreensão do indivíduo, mas por outro

⁶⁷ Marcuse, Herbert. *Eros y Civilización*, pp.. 215 e ss..

lado negligencia os efeitos das pulsões na ação comunicativa e na situação ideal de discurso, os verdadeiros eixos centrais da sua proposta teórica. Não fica nada claro nesse contexto em que medida as paixões, a sexualidade, ou mesmo a pulsão de vida ou de morte são trazidas para dentro do rol dos elementos determinantes da ação ou se são providencialmente despejadas para fora de esfera de influência individual ⁶⁸.

Ao longo da *Teoria da Ação Comunicativa*, sua mais densa e exaustiva produção teórica, a esmagadora maioria das referências feitas a Freud se dá em uma menção breve, mais comumente em cotejos com outros autores. Essa insistência em invocá-lo indiretamente quase mascara a influência de Freud no trabalho, o que só não acontece efetivamente porque a profusão de laços por todo o texto com o interacionismo, a psicologia social e correntes variadas que igualmente beberam da fonte freudiana é indisfarçável. Essa inobservância de Habermas tem um pé na familiaridade com que ele aborda Freud, deixando-se talvez levar pela impressão de que estivesse desobrigado a explicitar as miudezas de seu relacionamento com o psicanalista vienense. Em uma passagem quase solitária na sua *Theorie*, Habermas resume a adaptação feita por ele da teoria freudiana, não sem descuidar, claro, da tônica constante de manipular Freud com outras vertentes:

"A teoria do agir comunicativo oferece uma moldura no interior da qual é possível reformular o modelo estrutural apoiado no *ego*, no *id* e no *superego*. No lugar de uma teoria das pulsões, que representa a relação entre o eu e a natureza interna adotando conceitos de filosofia da consciência e seguindo o modelo das relações entre sujeito e objeto, é colocada uma teoria da socialização que, ao estabelecer a relação entre Freud e Mead, valoriza as estruturas da intersubjetividade substituindo as conjecturas relativas aos destinos pulsionais por hipóteses relativas à história da interação e à formação da identidade" ⁶⁹.

Essa opção por um caminho por meio da psicanálise, que já havia sido percorrido pela teoria crítica, quando localizada em Habermas é uma demonstração a mais dos seus elos com aquele grupo. Com ela também se dá um passo a mais na busca de uma resposta

⁶⁸ Giddens, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: Encontros com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo*, p. 276.

⁶⁹ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*, p. 699.

para aquela que permanece sendo a questão fundamental acerca da relação do autor com o *Institut*: Em que real medida e por quais critérios Habermas é ou não um herdeiro da teoria crítica?

2.5. Habermas, o inventariante da Teoria Crítica

É de todo vã a tentativa de ruptura definitiva entre a teoria habermasiana e os exemplares da linhagem de pensadores que se convencionou chamar de teoria crítica. A constatação permanece válida por mais que esta última designação, dada a uma perspectiva filosófica produzida sob a chancela do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, acabe, como todos os outros rótulos, mascarando dessemelhanças diversas entre as figuras participantes daquele grupo. A trajetória errante deste Instituto, emblemática dos sobressaltos na Europa do século XX, traduz sobremodo, inclusive, as divergências entre seus expoentes mais notáveis.

Na esteira da desmedida influência da Escola de Frankfurt nas ciências humanas do século XX, e que se prolonga com algum vigor pelo século XXI, é que a obra de Jürgen Habermas ocupa um lugar de destaque. Reforçada pela origem nacional comum e pela adesão do autor da *Teoria da Ação Comunicativa* à famosa instituição da Universidade de Frankfurt, ocorrida quando lá ingressara em 1956 como então assistente de Adorno, a vinculação da produção de Habermas ao círculo de questões tidas como próprias dos frankfurtianos, entretanto, se dá mais pela comunhão de algumas intenções e de uma estrutura cognitiva única⁷⁰, do que propriamente pelo compartilhamento de diagnósticos ou proposições entre eles. As divergências existentes só reafirmam uma vontade de retomar a abordagem de temáticas variadas a partir do ponto até onde haviam sido conduzidas pelos membros do *Institut für Sozialforschung*. A identificação de Habermas como um partícipe do conjunto, ademais, nem chega a forçar uma suposta elasticidade do termo Escola de Frankfurt, já que quase todos os próceres deste grupo sempre ostentaram, no plano teórico ou não, uma plumagem consideravelmente variada entre si. Variação que chega a ponto de

⁷⁰ Geuss, Raymond. *Habermas e Escola de Frankfurt*.

a designação da Escola significar antes de tudo uma demarcação de um campo teórico que semeia e instiga nos seus domínios a pluralidade da crítica ⁷¹. Insistir nessa variedade é demarcar com precisão uma particularidade do grupo, como fez Axel Honeth ao lembrar que a distinção da abordagem da Escola de Frankfurt reside menos na orientação teórica ali apregoada do que na intenção explícita de incluir cada uma das disciplinas das ciências sociais no seu projeto ⁷².

Sob as expensas de Felix Weil, filho de Hermann, um pródigo produtor de trigo na Argentina ⁷³, a união de um grupo de intelectuais ocorrida a partir de 1923 se dá com um propósito ao qual Habermas, à sua maneira, permaneceu fiel: tecer uma abordagem multidisciplinar da sociedade moderna lastreada fundamentalmente por Marx, e, em menor medida, por Freud. A partir desta senda, Habermas redimensionou a importância do marxismo em seus trabalhos, agregando uma enorme gama de autores ao seu cinturão de influências, e concentrando o escopo de suas teorias nos domínios da filosofia e da sociologia. Sensivelmente, em seus trabalhos, a atenção detida em Freud foi reduzida, longe que está da importância que lhe fora dada, por exemplo, por um Erich Fromm ⁷⁴. É mister destacar, a bem da verdade, que boa parte das inovações suscitadas por Habermas partem curiosamente de um exercício, muitas vezes deliberado, de distanciamento das assertivas preconizadas pela velha guarda do Instituto. As aporias nas quais estiveram emparedados os frankfurtianos foram justamente os maiores combustíveis do empreendimento habermasiano. Quando se afirma que Habermas descende da teoria crítica não significa dizer que a relação dele com seus pares seja livre de críticas e discordâncias. Ao contrário, as desavenças teóricas de Habermas com seus mestres constituem um robusto capítulo de sua trajetória pessoal e também do legado da Escola.

⁷¹ Nobre, Marcos. *A Teoria Crítica*.

⁷² Honneth, Axel. *Frankfur School*, p. 285.

⁷³ Barbara Freitag narra a peculiaridade digna de nota acerca das fontes de renda do Instituto, que foram, aliás, uma condição essencial para a autonomia dos intelectuais diante da Universidade de Frankfurt, a qual pertenciam. Conhecido também pelo ativismo dentro e fora dos palcos, o dramaturgo Bertold Brecht, ao saber depois de um jantar com Eisler na casa de Horkheimer de onde provinham as fontes alimentadoras do *Institut*, quis que sua arte imitasse a vida, sugerindo inclusive que a informação renderia um bom enredo para uma peça teatral. Ele anota em seu diário: “Um velho rico (especulador de trigo) morre, angustiado com a miséria do mundo. Ele doa, em seu testamento, uma quantia respeitável de sua fortuna para a fundação de um instituto que deve investigar as fontes dessa miséria, que se encontra, obviamente, em si mesmo” (Brecht *apud* Freitag, Barbara. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*, p. 12).

⁷⁴ A fim de se retomar mais exaustivamente o itinerário freudiano ao longo da Escola de Frankfurt, ver Rouanet, Sergio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*.

O fio condutor que perpassa a obra de todos os nomes da teoria crítica é sem dúvida a questão do Iluminismo ou do Esclarecimento (*Aufklärung*) e seus reflexos ao longo do tempo. É nesse momento histórico que ocorre a guinada inaudita da civilização ocidental rumo às trilhas da Razão. Em *A Dialética do Esclarecimento*, que pode ser tomado como um dos mais, se não o mais emblemático livro produzido pela Escola, o debate proposto a quatro mãos por Adorno e Horkheimer refaz uma trajetória desoladora da racionalidade, que da promessa de autodeterminação, libertação redentora e emancipação definitiva do ser humano acabou por enfeixar a humanidade em uma armadura opressiva e subjugadora. No cômputo final, para eles, o Iluminismo “se comporta com as coisas como um ditador se comporta com os homens” ⁷⁵.

Por teoria crítica entende-se ainda um corrente teórica com horizontes plurais e ambições difusas que pretendeu problematizar o conhecimento científico em sintonia com o próprio contexto de sua criação e desenvolvimento. Isso impôs que o contexto social e ideológico diante do qual toda informação científica fosse produzida tivesse que ser igualmente objeto de análise e questionamento. A "crítica" estampada na própria designação da vertente escancara a preocupação com um conhecimento que se guia não por uma descrição maquinal e irreflexiva dos fatos e dados da realidade, mas antes por um questionamento crítico acerca da realidade social, buscando maneiras de denunciar e solucionar as diferentes formas de desigualdade. A natureza dos vínculos teóricos dessa linhagem "crítica" de pensamento foi ancorada por uma perspectiva sempre presente de mudança e transformação da realidade social. Sob o preceito da emancipação é que foram concebidas todas as análises e interpretações do grupo. Esse *desideratum* de alteração das estruturas mais estáticas da ordem social desempenhou o papel de uma extensão prática de todas as investidas teoréticas do Instituto. Prestando a devida reverência a suas influências, o que a teoria crítica fazia com a exploração de sua vocação prática era dar azo ao preceito de Marx, que na décima primeira tese sobre Feuerbach conclamava: "Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo" ⁷⁶.

A ideia de teoria crítica pôde ser forjada com o contra-exemplo diretamente proveniente do que foi sendo caracterizado como "teoria tradicional". Desse modelo foi

⁷⁵ Adorno, Theodor; Horkheimer, Max. *Dialética do Esclarecimento*, p. 24.

⁷⁶ Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, p. 103.

sendo extraído, sobretudo por Horkheimer que encarnou com mais convicção e denodo a tarefa de dotar o *Institut* de uma identidade teórica, tudo aquilo que a teoria crítica não pretendia reproduzir. Ao apontar o caráter anti-histórico de seus antípodas, os frankfurtianos pretenderam assentar bases em um cabedal filosófico que contemplava em igual medida os dois termos do binômio marxiano *materialismo histórico*, o mesmo que na era Grünberg foi o próprio norte do Instituto. Com isso eles buscavam se acercar de todas as condicionantes da realidade social e da produção do conhecimento científico, fossem elas materiais, ideológicas, históricas ou sociais. A diferença com que se apresentou a teoria crítica estava na autoreferencialidade de sua proposta, admitindo-se como parte dos nexos de realidade de que ela mesma pretende dar conta. Diferentemente das demais abordagens filosóficas que incorriam no erro crasso de separar a questão sob discussão do processo de formação de conhecimento, a teoria crítica pretendeu não mais situar o pensador como um ente externo, distanciado dos fenômenos sociais.

A teoria crítica foi concebida como uma forma de resistência à sociedade contemporânea e como arma corriqueira para essa postura foi usado um criticismo "imane", ou seja, um olhar que pretendia lançar luz sobre pontos escurecidos, mas por uma perspectiva interna, e não exterior ao próprio objeto de estudo. Conforme essa vertente pregou, uma sociedade deveria ser julgada pelos seus pontos e características que dariam condições para que seus membros chegassem à boa vida. E toda a teoria crítica foi enfática em apontar a sociedade contemporânea como em boa medida uma entidade inviabilizadora desse propósito. A concepção da boa vida a que cada sociedade faz apelo tácito ao legitimar-se usualmente não se encontra explícita, de modo que à teoria crítica fica a tarefa de extrair as referências e apontamentos para a boa vida a partir das crenças, dos produtos culturais e das formas de experiência presentes na sociedade em questão. Dentre as dificuldades apontadas pela Teoria em trabalhar essas características esteve o desaparecimento de material tradicional que poderia subvencionar essa investigação crítica na sociedade moderna, bem como a sua substituição pela visão de que a sociedade moderna dispensa qualquer busca de legitimação além do pleno funcionamento da razão instrumental ⁷⁷. Habermas estende os limites de Escola de Frankfurt ao propor sua teoria

⁷⁷ Geuss, Raymond. *Critical Theory*, p. 157.

fundamental, com o exercício da ação comunicativa, justamente como uma possibilidade de retomar um canal condutor à boa vida em seu sentido filosófico mais clássico.

Em que pese a quase ressalva de Horkheimer, para quem o princípio norteador da Escola fora sempre um “pessimismo teórico e otimismo prático”⁷⁸, é inegável o sobressalente caráter desalentador dentre os trabalhos do grupo, a ponto inclusive de a melancolia ter sido transformada em arma de resistência contra a opressividade⁷⁹. Para além da linhagem filosófica alemã que deita raízes em um negativismo cujo itinerário fora bem traçado por José Guilherme Merquior⁸⁰, não há dúvidas de que a tônica pessimista em evidência em Adorno, Horkheimer, Marcuse e Benjamin obedece em parte a condições próprias da geração de que fazem parte, bem como da tortuosa história europeia por eles vivenciada. A frase de Adorno de que a poesia seria impossível após Dachau escancara a virulência da época em questão e seus reflexos nas humanidades⁸¹. O tom lúgubre de *Nosferatu*, talvez o filme mais representativo da República de Weimar, jamais foi uma descrição isolada de uma época. No plano individual de cada um dos autores, não é preciso grande esforço para deduzir as consequências advindas da perseguição inclemente sofrida pelos quatro marxistas de ascendência judia, em um momento de antissemitismo nazista. Soma-se às agruras pessoais, desde o início do século XX, o clima *noir* que, vindo da *intelligentsia*, também transbordara para toda a sociedade, e cujas medidas podem ser precisadas pelo sombrio expressionismo alemão, em um contexto local, e pela agonia do teatro de Beckett⁸², no ambiente europeu, dois lídimos emblemas de um momento artístico ao qual os luminares de Frankfurt sempre foram sensíveis. Prova da peculiaridade deste *ethos* pessimista próprio de uma geração é também o tom da obra habermasiana, que ao irromper em meio a um outro ambiente, supera a aura negativista de suas influências,

⁷⁸ Horkheimer *apud* Freitag, Barbara. *A Teoria Crítica ontem e hoje*, p. 43.

⁷⁹ Matos, Olgária C. F.. *Os Arcanos do inteiramente outro – A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*.

⁸⁰ Merquior, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*.

⁸¹ Ortiz, Renato. *Ciências Sociais e Trabalho Intelectual*, p. 19.

⁸² A importância do teatro de Samuel Beckett pode ser interpretada como mais do que uma mera menção às ideias que reverberavam na Europa do período. Em se tratando dos expoentes da Escola de Frankfurt o nome de Beckett é lembrado com distinção. Nos trabalhos aos quais dedicou boa parte do sua vida, aqueles relativos à sua teoria estética, Theodor Adorno pretendeu inscrever uma dedicação honrosa ao dramaturgo irlandês. A dedicatória - assim como a obra, que restou inacabada - só não foi levada a efeito em razão da morte abrupta de Adorno em 1969 (Bernstein, J. M.. *'O Discurso Morto das Pedras e das Estrelas': A Teoria Estética de Adorno*, p. 175).

deixando, pois, de se debater com os contrastes da República de Weimar ou do Reich, e passando a se ocupar intensamente do *Welfare State* do pós-guerra⁸³.

Ao apontar o niilismo dos antigos mestres, Habermas enfatiza justamente a divergência mais drástica com a linha que antes seguira, partindo de uma negação das teses constantes em *Dialektik der Aufklärung* ([1947])⁸⁴ sob o princípio de que a ausência, detectada por Adorno e Horkheimer, de uma racionalidade que vá além dos limites dados pela razão instrumental não mais corresponde ao quadro atual. Segundo a constatação dos dois mais fiéis catedráticos da Escola, a ideia, hasteada pelas luzes supostamente

⁸³ A menção a aspectos geracionais que diferenciam Habermas dos frankfurtianos de primeira hora é interessante para que se faça uma breve síntese dos aspectos definidores da geração a que nosso autor pertence. No século XX em que a Alemanha, laboratório de tantas transformações, se viu ascendente, decadente, arrasada e depois novamente reconstruída, as definições sobre que geração teve tal ou qual papel são sempre cruciais. Ao longo dos anos 1990 ganhou força a versão de que duas gerações fundamentais disputavam o protagonismo por terem conduzido a Alemanha à liberalização e à ocidentalização. A dos pioneiros é a geração composta por figuras nascidas ainda no século XIX, em que se destacam expoentes políticos como Konrad Adenauer (1976-1967), líder da União Democrática Cristã (CDU), e Kurt Schumacher (1895-1952), ícone da social democracia alemã (SPD). A esse grupo é atribuído um caráter de fundadores, tendo participado ativamente da República de Weimar e da Primeira Guerra Mundial. Com décadas de diferenciação cronológica está a outra geração marcante, a de 1968, que congrega os indivíduos nascidos entre 1938 e 1946 e que foram fundamentais no pós-Guerra, responsáveis pelo *welfare State* dos anos de 1960 e 1970, e sobretudo obrigados a lidar de maneira mais profunda com o passivo moral e histórico do nazismo, incumbidos que estiveram de tratar as feridas desse trauma em todos os níveis da sociedade alemã. Nesse grupo são destaques nomes como os de Rudi Dutschke e Rainer Werner Fassbinder. A geração de Habermas, no entanto, tem despertado singular interesse acadêmico. Ela compreende os nascidos entre os anos de 1922 e 1932. Dentre eles estão: Niklas Luhmann (1927-1998), Ralf Dahrendorf (1929-2009), Günter Grass (1927-), Hans-Ulrich Wehler (1931-), Wolfgang Mommsen (1930 –2004), Rainer Lepsius (1928-), além do também teórico-crítico Oskar Negt (1934-), em uma síntese de nomes que mostra que a importância desse grupo vai muito além do teórico da ação comunicativa. Falando de Habermas, Max Pensky define assim a sua geração: "(...) seu ano de nascimento em 1929 marcou Habermas como um membro de um grupo geracional muito específico que desempenhou um papel distintivo e crucial na cultura e política alemã do pós-Guerra. Por um lado Habermas e seus contemporâneos eram jovens demais para ter alguma memória da República de Weimar ou para terem participado ativamente no regime Nacional Socialista a ponto de acarretar alguma responsabilidade adulta. Por outro lado, eles eram velhos o suficiente para terem experiências pessoais diretas do colapso de horror e fatalidade da sociedade alemã, para terem participado dos estágios finais do esforço de guerra, e para verem com seus próprios olhos a enorme tarefa de reconstrução física e moral de uma sociedade destruída" (Pensky, Max. *Historical and Intellectual Contexts*, pp. 15-16). Matthew Specter promove uma profícua discussão sobre a geração de Habermas, embora aqui sua abordagem esteja bastante resumida. Seus argumentos para caracterizá-lo como um membro da geração de 1958, e não da de 1945 como alguns preferem, se ancoram no fato de que esse grupo dos '58ers' é bem menos lembrado do que os expoentes de 1968. Além disso, há a distância que o rótulo de 1958 estabelece sobre os anos de infância e juventude de Habermas, sobre os quais se tem pouca referência; e, principalmente, o ano símbolo dessa geração casa com o período no fim dos anos 1950 e início dos anos sessenta quando o autor aparece como um intelectual com contribuições significativas no debate alemão tanto em questões teóricas quanto em temas relativos ao Estado e ao constitucionalismo. Resume ele: "O ano de 1958 é um bom demarcador para o ano aproximado em que membros da geração de Habermas, na casa dos trinta, começam a ocupar postos importantes nas universidades e na mídia" (Specter, Matthew G. *Habermas: An Intellectual Biography*, p. 7).

⁸⁴ Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.. *Dialética do Esclarecimento – Fragmentos Filosóficos*.

esclarecedoras do Iluminismo, de um triunfo da razão libertadora fora tragada pela prevalência da razão meramente instrumental no capitalismo moderno. Ressaltando as aporias em que naufragaram Adorno e Horkheimer, Jürgen Habermas proporá uma saída um pouco ao largo do que havia sido apregoado, chegando mesmo a reformular a noção de racionalidade então acatada pela Escola, a de cepa hegeliano-marxista. Assim é enraizada a ideia de uma razão não meramente instrumental, mas de teor comunicativo:

"O problema central do pensamento de Habermas tem sido a forma de demonstrar que uma compreensão exclusivamente instrumental ou estratégica da racionalidade é de algum modo inadequada e que, portanto, o processo histórico de crescente racionalização weberiana do mundo representa uma ameaça para o potencial pleno do ser humano de trazer a razão por sobre os problemas de sua existência social e política" ⁸⁵.

Ruminando não mais do que aquilo que fora a espinha dorsal do pensamento do *Institut*, Habermas edifica um *corpus* teórico em parte infenso a algumas assertivas de seus predecessores. Seu desiderato segue a direção de uma teoria que suprima o paradigma da filosofia da consciência, retomando parte do pragmatismo americano e pleiteando, deste modo, restaurar um postulado racional que transite com desenvoltura pelo o que é designado por ele como os três mundos distintos e auto-complementares: o mundo objetivo das coisas, o mundo das instâncias normativas da vida social, e o universo subjetivo dos indivíduos. Paulatinamente, as teses habermasianas vão ganhando corpo, tonificadas por duas grandes porfias travadas, respectivamente, com Karl Popper e Niklas Luhmann ⁸⁶. No primeiro caso, Habermas toma parte no colóquio de 1961 em que o filósofo do Círculo de Viena opõe-se a Adorno, na clássica antonímia teórica entre a dialética apregoada pela Escola de Frankfurt e o positivismo supostamente redivivo com Popper. Alinhado-se a Weber, Popper questiona a epistemologia frankfurtiana que, destituída do falibilismo e de

⁸⁵ White, Stephen K.. *The Recent Work of Jürgen Habermas - Reason, Justice & Modernity*, p. 25.

⁸⁶ Em que pese a condição que têm de demarcadoras do pensamento habermasiano, as divergências com Luhmann e Popper dividem lugar com outros embates mais recentes. Em se tratando das confrontações com que Habermas foi instigado, não podem ser negligenciadas as figuras do alemão Karl-Otto Apel e do norte-americano Richard Rorty. As obras dos dois filósofos são as mais relevantes porta-vozes das oposições ao autor da *Teoria do Agir Comunicativo*. Para uma visão mais detida acerca das discrepâncias entre Habermas e seu patrício Apel, ver (Moreira, Luiz. *Com Habermas, contra Habermas – Direito, Discurso e Democracia*). E sobre os debates de Jürgen Habermas com Richard Rorty, conferir Souza, José Crisostomo de. *Filosofia, Racionalidade, Democracia – os debates Habermas & Rorty*.

métodos razoáveis, estaria com sua cientificidade e objetividade comprometidas; enquanto do outro lado da trincheira, Habermas e os demais expoentes reafirmaram em debates que se estenderam para muito além do encontro da Sociedade de Sociologia Alemã, onde começara a polêmica, a tese de Horkheimer celebrada em seu texto seminal ⁸⁷, segundo a qual a teoria crítica seria de fato uma contraposição ao pensamento cartesiano. Dez anos mais tarde, Habermas inicia um debate intenso com Luhmann, adepto da teoria sistêmica. Nesta contraposição, Habermas lança as bases de sua “teoria da competência comunicativa”, gérmen do *tour de force* que seria publicado em 1981, asseverando uma combinação do conceito de mundo da vida (*Lebenswelt*) com o ideário sistêmico.

Tornou-se visível também o esforço habermasiano em superar a contradição interna dos trabalhos frankfurtianos, qual seja, a de perseguir e almejar com todo fervor - e de posse da autoridade que lhes empresta a filiação à tríade Kant-Hegel-Marx⁸⁸ - a vigência de uma razão libertadora, para em seguida se encobrirem de uma férrea recusa sobre esta possibilidade. Situação para a qual estaria bem talhado o oximoro de Walter Benjamin que trata da “esperança dos desesperançados” ⁸⁹. Com efeito, os frankfurtianos esconjuraram as consequências da racionalidade na mesma proporção com que palmearam o dístico

⁸⁷ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, pp. 117-154.

⁸⁸ No triunvirato composto por Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Karl Heinrich Marx está a base filosófica, de origem também alemã, que povoa o arsenal conceitual e reflexivo da teoria crítica. Dentre os três nomes, parece ser Kant o filósofo cujas ideias são menos constantemente esmiuçadas pelos frankfurtianos. Em uma visão geral sobre o que foi produzido sob a chancela do *Institut*, prevalece a impressão de que ele fora um nome menos diretamente citado ou mencionado do que os outros dois, embora isso em medida alguma equivalha a dizer que sua influência seja pequena. Sua presença é mais fluída e difusa do que parece ser o caso com Hegel e Marx. Contudo, a força da matriz kantiana de pensamento entre os frankfurtianos pode ser demonstrada por exemplos diversos, como no caso de Adorno que reputava às tardes de sábado em que passou durante um ano estudando com Siegfried Kracauer *Crítica da Razão Pura* uma experiência de aprendizado maior do que o que recebera na educação universitária formal (Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, pp. 59-60). Em se tratando de Habermas talvez seja mais válido dizer que essa dessemelhança entre os três nomes se arrefece, dando a Kant uma posição de paridade com os demais. E a respeito da predileção por Kant entre a intelectualidade judia alemã, característica em que se enquadram os frankfurtianos, ele oferece uma explicação interessante: "A influência de Kant sobre o espírito judaico explica-se naturalmente, antes de mais nada, pela circunstância de que, com exceção de Goethe, foi nele que a atitude livre, caracterizada pela crítica razoável e pelo humanitarismo cosmopolita, atingiu sua plenitude mais luminosa e mais autêntica. Seu humanismo marcou aquele meio social, em que uma assimilação sem humilhações viveu seu momento inicial e único: nos salões de Berlim, no início do século XIX. O criticismo foi também instrumento da emancipação judaica com relação ao próprio judaísmo. Não se limitou a assegurar, entre os cristãos, uma atitude civilizada e uma tolerância ampla; ofereceu também a ferramenta filosófica com cujo auxílio o grande movimento do espírito judaico procurou apropriar-se do seu destino religioso e social. A Filosofia judaica permaneceu, em todas as suas versões, uma Filosofia crítica" (Habermas, Jürgen. *O Idealismo Alemão dos Filósofos Judeus*, p. 83).

⁸⁹ Freitag, Barbara; Rouanet, Sergio Paulo. (orgs.). *Introdução*, p. 67.

marxiano sobre a onipresença da razão – “Die Vernunft hat immer existiert, nur nicht immer in der vernünftigen Form”⁹⁰. Este distanciamento entre os autores será consubstanciado na recusa de Adorno e Horkheimer em orientar Habermas na sua tese de livre-docência sobre a “Mudança estrutural na esfera pública” (*Strukturwandel der Öffentlichkeit*), no que talvez constitua o maior gesto de desacordo com o que vinha escrevendo o jovem filósofo de Düsseldorf.

Na elaboração desse texto de 1962, que se tornou uma referência para o pensamento de Habermas em um patamar muito pouco distante daquele ocupado pela teoria da ação comunicativa, o que autor faz é também retomar um filão bastante frankfurtiano. O grande esforço do livro está em demonstrar que a “mudança estrutural” ocorrida no fim do século XVIII e início do século XIX propicia o surgimento de um espaço público até então inexistente de debate e discussão de ideias. A transformação advinda desse movimento fica por conta da condição intermediária que essa esfera pública apresenta, mediando a relação da sociedade civil com o Estado, entre os interesses particulares e públicos. O ineditismo desse espaço, no qual grupos e indivíduos podiam se manifestar, influenciar e moldar a opinião pública, está na possibilidade de poder fazer frente à soberania absoluta das vontades do Estado.

Habermas estabelece um elo entre a esfera pública liberal que dá origem ao Iluminismo e às Revoluções Francesa e Americana e a esfera pública dominada pela mídia e os meios de massa na contemporaneidade. A vocação de frankfurtiano do autor entra em cena através da visão de que o espaço originariamente concebido para a troca de ideias e o exercício do debate racional foi cooptado pela indústria e transformado em um centro gerador de um consumismo afim ao capitalismo tardio. Ainda de acordo com essa interpretação, a figura do cidadão foi tragada pela do espectador como consequência da invasão do debate público pela lógica do consumo informativo e da manipulação política. Todo esse percurso investigativo, que representa o primeiro voo solo de Habermas na teoria social, está assentado na análise originária de Horkheimer e Adorno acerca da cultura de massa⁹¹.

⁹⁰ Giddens, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, p. 11.

⁹¹ Kellner, Douglas. *Frankfurt School*, p. 328.

Mesmo com todas as discordâncias que ele fez questão de manifestar, a dimensão do resgate feito por Habermas do projeto original do pensamento teórico-crítico pode ser observada na sua disposição de levar a efeito uma tarefa que guiou as investidas iniciais da teoria crítica. Habermas considera que o grupo de pesquisadores reunidos no *Institut* abdicou a partir dos anos 1950 da tarefa primordial de detectar as patologias da modernidade em um diapasão inovador só possibilitado em razão dos múltiplos enfoques mobilizados pela teoria crítica. Retomar parte dessa atribuição foi para ele uma finalidade confessa da sua teoria da ação comunicativa: "Desenvolvi um quadro de categorias fundamentais, que não constitui naturalmente um fim em si mesmo. Sua tarefa precípua consiste em identificar e explicar as patologias da modernidade que outras linhas de pesquisa não conseguem detectar por razões metódicas" ⁹².

O veio delimitador do pensamento do ex-assistente de Adorno é uma tentativa de alinhar duas óticas equidistantes: a sistêmica e a do mundo da vida. Sobre os dois eixos estão ancoradas as lógicas regentes da vida em sociedade, segundo a apreensão do autor. A fonte geradora do que por ele são chamadas de patologias da modernidade é exatamente o hiato existente entre os dois universos, o que eliminou as possibilidades de integração e relegou a alguma remota posteridade as condições para o alcance da “boa vida” em seu sentido filosófico, da qual - também para Habermas - permanecem tão desejosos os indivíduos nos tempos correntes. A razão comunicativa, que preza o entendimento (*Verständigung*) entre os agentes e é caracterizada por intenção mútua de diálogo franco, tem seu *locus* dentro dos limites do mundo vivido. O diagnóstico do autor insiste em uma colonização deste mundo da vida (*Lebenswelt*) pela esfera sistêmica, mas com isso não termina por endossar a ideia da razão técnico-científica como a *bête noire* da contemporaneidade, como já haviam feito. Haja vista sua intenção última em restabelecer o primado da razão instrumental e da razão comunicativa apenas em suas respectivas searas.

Para o antigo *enfant terrible* do Instituto de Pesquisas Sociais, a forma de racionalidade que deveria perpetuar-se apenas na esfera sistêmica, onde o triunfo do técnico-cientificismo é um fim em si mesmo, alastrou-se também no compartimento social e cultural da vida em sociedade, o mundo da vida, instaurando uma primazia da instrumentalidade, uma onipresença da ação de finalidade estratégica, da qual os agentes

⁹² Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*, p. 679.

lançam mão, no relacionamento entre si, com o intuito deliberado de manipular e influenciar os demais indivíduos. Trata-se, portanto, de uma patológica disjunção (*Entkoppelung*) entre os dois polos, o que, observado da ótica sistêmica de viés parsoniano da qual comunga Habermas ⁹³, só potencializa os desvios já presentes desde o início no curso da racionalidade.

A tese de que Adorno e Horkheimer teriam carregado nas tintas ao descrever um quadro tão irremediavelmente sombrio a respeito da modernidade começa a ganhar envergadura na medida em que Habermas recompõe um ambiente moderno negligenciado pelos dois autores. Para Habermas, o panorama anunciado pelos antigos mestres, segundo o qual já estaria traçada uma rota linear rumo ao pináculo do cerceamento do esclarecimento humano, é descurado quanto aos avanços advindos da modernidade. Isso porque o mundo moderno, apesar de sua caixa de Pandora a tiracolo, trouxe também uma perspectiva ímpar de consagração e reconhecimento do indivíduo; desenvolveu um arcabouço jurídico-institucional capaz de lidar com questões éticas e práticas; e ainda instaurou nas sociedades um componente dialógico que no plano político se revela nas democracias contemporâneas, e em última instância se traduz na razão comunicativa.

Vale enfatizar que a construção da *Teoria da Ação Comunicativa* se realiza no trajeto de uma problemática sobre a “possibilidade de interpretar os processos de

⁹³ Lapidar do endosso habermasiano ao grosso dos pontos constantes no trabalho de Talcott Parsons é a afirmação solene, feita na *Teoria do Agir Comunicativo*, sobre a validade de sua obra. Nela Habermas enfatiza, lauto e categoricamente, sua filiação ao pensamento do ex-catedrático de Harvard e justifica a apreensão que faz do seu trabalho da seguinte maneira: "Nenhum autor desenvolveu uma teoria da sociedade tão complexa.[...] Não existe nenhuma obra que se compara a essa, no que diz respeito ao nível de abstração, à riqueza de detalhes, ao alcance teórico-social, à sistematicidade e à capacidade de absorver resultados de diferentes esferas de pesquisa." O término desse parágrafo consegue ser ainda mais incisivo: "Mesmo que o interesse por essa teoria tenha diminuído a partir de meados dos anos 1960 e mesmo que a obra tardia de Parsons tenha sido temporariamente colocada num segundo plano por teorias críticas e hermenêuticas, nenhuma teoria da sociedade que passe por alto a obra de Parsons pode ser levada a sério." (*Ibidem*, p. 360). O curioso dessa afirmação, contudo, é que ela é bastante semelhante a algo que o próprio Parsons diz a respeito de Pareto, Durkheim e Weber. Ao justificar a escolha desses autores como centrais na sua teoria da ação, Parsons diz: "Qualquer lista dos primeiros seis sociólogos da última geração que não tenha incluído todos esses três nomes mal poderia ser levada a sério" (Parsons, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*, vol 1, p. 46). Conhecedor como é da obra de Parsons, é difícil pensar que Habermas jamais tenha notado essa coincidência. Em que medida a semelhança entre essas duas frases, ditas em contextos semelhantes, na justificativa dos autores estudados, é fruto do acaso ou uma sutil referência intertextual só caberá, talvez, a algum sagaz biógrafo de Habermas responder.

modernização da sociedade atual em categorias de uma teoria da modernização”⁹⁴. Pouco depois da publicação em dois tomos de seu esforço teórico em torno do teor comunicativo da ação, Habermas ainda se detém sobre a modernidade em uma série de conferências que serão reunidas em outra publicação que alcança destaque, *O Discurso filosófico da modernidade*⁹⁵.

Na composição de sua *Hauptwerk*, a *Teoria da Ação Comunicativa*, é perceptível que o autor deu azo a um encadeamento argumentativo e linguístico de laivos vindos de Wittgenstein, Durkheim, e especialmente Parsons. Lutando para se desvencilhar de uma regra muito anterior aos seus escritos, Habermas por pouco não reitera a lógica germânica nas humanidades de relativa impermeabilidade a correntes de pensamento estrangeiras, como exemplificou Rouanet mencionando o tardio contato do sociólogo alemão com a obra de Foucault^{96 97}. Neste caso, apenas em trechos da obra habermasiana pode-se então aplicar, *mutatis mutandis*, o argumento de Giddens⁹⁸ sobre o estruturalismo, quando se referia ao quão hermético foi o círculo de autores franceses em meados da década de 1960, que em razão do vínculo nacional e linguístico se influenciavam mutuamente acerca do pensamento estrutural.

Na linha de frente dos autores com os quais Habermas dialoga diuturnamente, além da trinca de clássicos, Parsons, Mead, Freud, Piaget etc., estão os filósofos da linguagem John Langshaw Austin e John Rogers Searle, que espelham a atenção da teoria habermasiana à função da linguagem como a mediação imprescindível ao estabelecimento das conexões dialógicas entre os atores sociais. No mundo da vida, sede da racionalidade

⁹⁴ Siebeneichler, Flavio Beno. *Jürgen Habermas – Razão e Comunicação*, p. 109.

⁹⁵ Habermas, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. [1985].

⁹⁶ Rouanet, Sérgio Paulo. *As razões do Iluminismo*, pp. 147 e seguintes.

⁹⁷ Esse contato apenas tardio com a obra de Michel Foucault, como admite Habermas, não ocorreu sozinho. Pode-se dizer que foi mútuo. Foucault também declarou que se seu conhecimento dos escritos da Escola de Frankfurt não tivessem se dado apenas em sua fase madura, sua produção poderia ter sido completamente distinta. Essa hipótese, formulada pelo próprio autor francês, parece discordar da crítica severa por ele feita em *História da Sexualidade* ao marxismo com condimentos freudianos de Herbert Marcuse, em que pese inclusive a convergência entre os dois quanto a aspectos da assimilação ou rejeição da normatividade pelo corpo. A admissão de que seu verdadeiro contato com a Escola se deu já em fase madura é clara: "Se eu tivesse deparado com a Escola de Frankfurt quando era jovem, teria ficado seduzido a ponto de não fazer mais nada na vida senão comentar seus trabalhos. Em vez disso, sua influência sobre mim é retrospectiva - uma contribuição que recebi quando já não estava na idade das 'descobertas' intelectuais." (Foucault *apud* Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 20).

⁹⁸ Giddens, Anthony; Turner, Jonathan. *Teoria Social Hoje*.

comunicativa, o entendimento é o *telos* da linguagem na mesma proporção em que o triunfo da razão monológica é uma expectativa do mundo sistêmico.

De uma relação serenada que mantém com Durkheim, cuja teoria subvenciona uma ideia latente no agir comunicativo, a de uma solidariedade pós-tradicional amalgamando os agentes ⁹⁹, Habermas encampa a teoria parsoniana e parte para uma defecção diante do marxismo que caracterizava a Escola, agudizando a crítica de que a armação teórica marxiana caducara como paradigma de explicação para o capitalismo contemporâneo. Não obstante, esse abandono não culmina numa *tabula rasa* definitiva sobre a relevância de Marx, já que Habermas resguarda parte do cabedal conceitual do antigo parceiro de Engels, característica que poderia inclusive lhe assegurar, talvez, um pertencimento à estirpe de *marxistas ocidentais*, conforme o uso deste termo feito por Merleau-Ponty e posteriormente por Perry Anderson ¹⁰⁰. Com um timbre similar se dá a relação com o medalhão da filosofia alemã radicado em Jena. Apesar da afirmativa de que a teoria crítica subverte em parte o pensamento de Hegel ¹⁰¹, Habermas não se esquivava a um farto debate com o autor, identificando-o como porta-voz de algumas soluções para problemas ainda latejantes – do mesmo modo como também o faz seu ex-assistente, o mais jovial herdeiro do grupo da teoria crítica, Axel Honneth ¹⁰².

Pode-se dizer que o arrostar do ideólogo da ação comunicativa com Weber se deu diante de um esforço para suprir lacunas deixadas pelos precursores do *Institut*. Apesar da relação turbulenta de Habermas com Weber, a quem dirige severas discordâncias, o sociólogo de Erfurt pode ser tratado como portador de uma influência sobre Habermas só comparável àquela exercida pelo comunista de *Rheinland-Pfalz*, Karl Heinrich Marx. Isso

⁹⁹ Souza, Jessé. *Patologias da Modernidade – Um Diálogo entre Habermas e Weber*.

¹⁰⁰ A existência de um marxismo ocidental foi primeiramente aventada por Merleau-Ponty em *As Aventuras da Dialética*, em 1955, tendo por intenção designar as análises de forte substrato marxista produzidas fora dos limites da URSS. Anos mais tarde, Perry Anderson consagra o termo em seu *Considerações sobre o Marxismo Ocidental* ([1976]). É então mencionada a Escola de Frankfurt, embora Habermas não tenha sido citado. Em uma declaração de tom confessional, entretanto, o sociólogo alemão se admite tributário do grupo: “Para alguém que começou seus estudos em 1949, o marxismo ocidental era a variante mais radical na tradição do Iluminismo e do antifascismo. Venho de uma família burguesa, sem qualquer tradição política socialista. Mas em uma perspectiva alemã, eu não poderia ser mais antifascista do que aderindo ao marxismo ocidental, que para nós não se opunha à democracia radical, nem ao Iluminismo” (Habermas *apud* Mondaini, 1995, p. 6).

¹⁰¹ Matos, Olgária C. F.. *A Escola de Frankfurt – Luzes e Sombras do Iluminismo*, p. 22.

¹⁰² Honneth, Axel. *Luta por reconhecimento – a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*.

porque a impulsão proposta pelos feitos do agir comunicativo só é possível graças ao chão dado pela percepção weberiana sobre os rumos da racionalização, a primeira a vaticinar que a racionalidade locupletaria todas as “esferas” da existência humana. Entre estas esferas, emenda Habermas, está inclusive aquela referente ao mundo da vida. Recolocando-o em seu devido lugar nas ciências sociais, Weber é mesmo o precursor tanto de uma certa desolação sobre o homem moderno que recheia a teoria crítica quanto da mais emblemática metáfora a respeito do indivíduo feito cativo da racionalidade, a ideia da “jaula de ferro” - *stahlhartes Gehäuse* ¹⁰³. Em essência, esta ilustração de Weber, tipificada como produto do desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), é a matriz teórica do que Habermas apontou como sendo o primado da razão instrumental, daquilo que Marcuse designara como a unidimensionalização do homem, assim como da alienação outrora apontada por Lukács ¹⁰⁴. Herbert Marcuse ainda salienta Max Weber como o primeiro autor a falar em uma racionalidade instrumental (*Zweck-Mittel-Rationalität*). A discordância de Habermas com Weber, entretanto, está no fato de que para este último a burocratização e a modernidade eram acontecimentos contíguos, enquanto que para Habermas a burocratização é quase um epifenômeno da invasão da racionalidade instrumental no espaço regido pela comunicação ¹⁰⁵.

Outro ponto no qual Weber enxergou alguma luz diante das encruzilhadas da modernidade é um dos alvos mais constantes de Habermas desde a gestação da *Teoria da Ação Comunicativa*, a saber, a ideia de que só a ciência poderia facultar uma legitimação vastamente aceita. Aproximando-se de Nietzsche, outro firme negacionista da redenção vinda da ciência, e distanciando-se de Weber, Habermas esteve convicto já no excerto embrionário de sua grande teoria, o texto em comemoração aos setenta anos de Marcuse, *Técnica e Ciência enquanto Ideologia* ¹⁰⁶, de que eram bastante limitadas as possibilidades advindas unicamente da racionalidade técnica.

A proposição da Ação Comunicativa, ao passo em que desdenha do pessimismo que tomara conta de Adorno nos seus últimos escritos, sela uma aposta fervorosa na opção

¹⁰³ Weber, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, p. 160.

¹⁰⁴ Freitag, Barbara. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*, p. 62.

¹⁰⁵ Avritzer, Leonardo. *A moralidade da democracia – ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*, p. 18.

¹⁰⁶ Habermas, Jürgen. *Técnica e Ciência enquanto Ideologia*, [1968].

dialógica, reativando um veio de entendimento e emancipação que parecia ter se exaurido com a degradingolada da Razão. Mesmo comedido, este otimismo presente no Habermas da *Theorie des kommunikativen Handelns* talvez seja o fator decisivo para que se confirme o argumento de que é este o momento na obra do autor no qual ele menos se assemelha à teoria crítica de Frankfurt ¹⁰⁷. Por outro lado, é curioso notar que mesmo esse apelo feito por Habermas às potencialidades de resolução de conflitos e emancipação encontrados no ambiente moderno não é de todo estranho a alguns momentos da teoria crítica. Mesmo que predominantemente a Escola de Frankfurt tenha preconizado como um sintoma da modernidade a redução dos espaços de discussão e até o esvaziamento do poder emancipador da razão, houve lugar também entre os teóricos do grupo para que se avaliasse que determinadas conquistas do capitalismo eram desejáveis e que deveriam, portanto, ser mantidas.

A concordância entre os teóricos do *Institut* sobre o diagnóstico geral da Escola de que o capitalismo vivia um momento de transição era desfeita quando se punha em questão o que o receituário marxista propunha como alternativa a esse capitalismo. Embora o marxismo tenha ali encontrado guarida constante, jamais foi unânime a visão de que a deposição do Estado liberal e a sua substituição por uma ordem centralizada e burocratizada, conforme previa o esquema socialista, representasse um avanço. Muito pelo contrário até. Do lado do "círculo interno" do grupo, conforme a famosa denominação de Martin Jay ¹⁰⁸ que designa o núcleo mais influente e notável entre os membros da Escola, Friedrich Pollock e Max Horkheimer eram favoráveis à noção de que muitos aspectos sociais, políticos e econômicos da dita ordem burguesa eram mais emancipadores do que seus correspondentes no modelo comunista. Otto Kirchheimer e Franz Neumann, representando a ala mais marginal do *Institut*, advogavam o mesmo, considerando o trato dado à questão individual na sociedade burguesa capitalista como sendo algo a ser mantido em um possível contexto de ordem pós-liberal. Todos esses quatro teóricos não associavam de maneira simplificada o individual ao capitalismo e o coletivo ao socialismo ¹⁰⁹. A explicação de Pollock justificava que, ao contrário do que acontecia na ordem liberal, no

¹⁰⁷ Freitag, Barbara; Pinheiro, Maria Francisca (orgs). *Marx morreu: Viva Marx!*, p. 14.

¹⁰⁸ Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*.

¹⁰⁹ Postone, Moishe. *Crítica, Estado e Economia*.

capitalismo pós-liberal o Estado situava o mercado como o âmbito constitutivo central da vida social. Neumann ia no mesmo sentido ao lembrar que a armação do Estado constitucional liberal, por mais que mascarasse a dominação burguesa, mantinha ainda um caráter geral da lei, a independência do judiciário e uma separação entre os poderes que contribuía decisivamente para a proteção e promoção da igualdade e das liberdades individuais. Nestes posicionamentos se vê novamente que mesmo a veia marxista, pulsante no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, foi marcada por nuances bem características. Aí é possível detectar uma abordagem inicial, com a distância de uma geração, daquilo que em Habermas ficou marcado como um entusiasmo com os componentes dialógicos da vida moderna, a partir dos quais a ação social pode se dar em bases eminentemente comunicativas.

Foi seguindo adiante nessa trilha que o autor concebeu a ideia do diálogo como via precípua de uma relação social que lega um caráter inovador à racionalidade contida na ação, já que a localiza “não mais no sujeito isolado, mas, sim, no mundo intersubjetivo, linguisticamente mediado” ¹¹⁰. Também ao recorrer a um entendimento entre os atores que se relacionam através da linguagem, Habermas desemboca epistemologicamente em um flanco alternativo ao objetivismo consagrado por diversas vertentes, sempre à espreita do pensamento marxiano, e que só concebe uma vaga ideia de emancipação humana pela via de uma certa subversão das estruturas objetivas. A recusa ao que considera como reducionismo objetivista já estava expressa na recuperação do pensamento simbólico-interacionista de G. H. Mead ¹¹¹ - cuja proposta teórica nunca fora levada a sério por Marcuse e Adorno ¹¹² -, bem como nos flertes constantes com a fenomenologia saída da lavra de Husserl, Heidegger e Schütz, de onde Habermas retira a ideia de um *background* da vida social e cultural ¹¹³, o conceito chave de *Lebenswelt* ¹¹⁴.

A fecundidade da *Teoria da Ação Comunicativa* está também em extrapolar os limites mais rigidamente delimitados por parte significativa das vertentes sociológicas que

¹¹⁰ Souza, Jessé. *Patologias da modernidade – um diálogo entre Habermas e Weber*, p. 35.

¹¹¹ Haddad, Fernando. *Dialética positiva: de Mead a Habermas*.

¹¹² Honneth, Axel. *Teoria Crítica*, p. 535.

¹¹³ Prado, José Luiz Aidar. *Brecha na Comunicação: Habermas, o Outro, Lacan*, p. 29.

¹¹⁴ Pizzi, Jovino. *O mundo da Vida - Husserl e Habermas*.

enquadram as teorias em traçados monolíticos. Um apanhado de influências, autores, linhas e tendências de pensamento reveste o esforço habermasiano de um caráter plurívoco, que, aliás, deixa transparecer uma “competência dialógica exemplar”¹¹⁵, condizente com o que é apregoado pela própria teoria. Cabe destacar a validade da crítica de que Habermas propõe um relacionamento comunicativo completamente destituído de uma tentativa de direcionamento da ação do outro agente, ou seja, acaba por almejar uma ação comunicativa sem nenhuma nódoa de ação estratégica, o que parece soar como um contexto semi-idílico de congraçamento entre os indivíduos. Tem relevância também o fato de que o autor, no afã de estipular o entendimento como o *telos* da linguagem, acaba reduzindo todo o arcabouço linguístico a uma funcionalidade tão-somente estratégica¹¹⁶, amesquinamento que ele mesmo rechaça na racionalidade. Por mais que também se considere a ressalva de que se trata de uma teoria que toma por base um modelo de sociedade altamente desenvolvida¹¹⁷, há de se reconhecer o contra-argumento de que esta tecnicidade é a própria tendência do capitalismo moderno, em seus variados figurinos. A despeito de suas debilidades, a *Theorie des kommunikativen Handelns* pode ser saudada como uma resposta alternativa que interpõe um conceito ampliado de razão, e que não enclausura a análise sociológica em um único ponto, mas logra congregar um olhar sistêmico com um enfoque atado ao mundo da vida^{118 119}.

Resta claro, portanto, que Horkheimer errou, ao apostar em Habermas apenas como bom escritor, sem contribuições a fazer ao *Institut*¹²⁰, com a mesma soberba com que antes friamente recebera o assistente de Adorno¹²¹. É evidente ainda que Adorno, em carta a Horkheimer, não estava de todo enganado em dar atenção à nova abordagem dos aspectos linguísticos, que anos depois viriam a ser celebrados sob o mote de uma razão assentada na comunicação, sugerida pelo então neófito Jürgen Habermas. À época, ainda antes do

¹¹⁵ Freitag, Barbara. *Teoria Crítica Ontem e Hoje*, p. 65.

¹¹⁶ Lechte, John. *Cinquenta Pensadores Contemporâneos Essenciais: Do Estruturalismo à Pós-modernidade*, p. 213.

¹¹⁷ Antunes, Ricardo. *O Caracol e sua Concha – ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*.

¹¹⁸ Geuss, Raymond. *Habermas e Escola de Frankfurt*.

¹¹⁹ Siebeneichler, Flavio Beno. *Jürgen Habermas – Razão e Comunicação*, p. 40.

¹²⁰ Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*, p. 590.

¹²¹ Deroche-Gurcel, Lilyane. *Prefácio da tradutora da edição francesa*, p. 29.

advento da teoria habermasiana, Theodor Adorno, sem saber estar prenunciando um novo capítulo da teoria que se esforçou para criar, enfaticamente já se declarava “partidário, com toda a veemência possível, dessa nova tendência para a teoria da linguagem”¹²².

2.6. Esfera pública e a mudança estrutural a caminho da teoria do agir comunicativo

A despeito das falhas que apresenta, e que subsidia o imenso material com que seus críticos o atacam, o pensamento de Habermas pode ser destacado por uma sólida coerência interna. Contribui para essa percepção a construção intercalada que o autor foi fazendo de sua teoria desde a juventude até sua fase madura que culmina na teoria da ação comunicativa - muito embora o retrospecto a partir dos dias atuais permita dizer que muito da sua produção ainda estava por vir quando da publicação daquele texto em 1981. As discordâncias de visões e abordagens anteriores, comuns e até naturais em um pensamento prolífico e que vem sendo aprimorado há cerca de sessenta anos, são algo raro no autor. Chama atenção, portanto, que escritos do início de sua trajetória intelectual tragam traços tão marcantes de construtos só elaborados de maneira resoluta em sua fase madura. Nesse sentido, o livro *Mudança Estrutural na Esfera Pública* constitui um caso singular.

Como produto de sua tese de *Habilitation*, o texto provou estar investido de uma importância maior do que o mero degrau a mais na carreira acadêmica a que sua aparente finalidade estava dirigida. Mesmo hoje, ele pode ser lembrado como um passo crucial para a teoria social habermasiana, tratado como um capítulo notável da teoria crítica e ainda revisitado como uma abordagem profícua dos temas a que propôs responder.

Habermas sai em busca das origens da noção de esfera pública e de cara trata a ancestralidade grega dessa ideia, que representou uma oposição ao *oikos*, o domínio da casa, do lar, em suma, do ambiente privado. As definições mais formalizadas entre o particular e o comum chegam até a modernidade através do direito romano, que delimita de modo mais conceitual esse conjunto de ideias antagônicas, e concede as bases para que

¹²² Adorno *apud* Wiggershaus, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*, p. 542.

essas sejam categorias fundamentais para se pensar a vida social moderna. O leitor é convidado a pensar no que representa o espaço público a partir do contraexemplo da Idade Média, na qual a mistura entre os domínios público e privado impedia traçar mesmo que com pálida precisão os limites de qualquer um deles.

Por esfera pública entenda-se um espaço de discussão arrazoadada sobre o Estado e a política, no qual a participação política por meio de ideias, opiniões, alternativas e também através do discurso, em boa acepção habermasiana, é o objetivo maior. Como enfatiza Habermas, não pode haver ideia de democracia que prescindia desse noção de esfera pública, já que é nesse ambiente que se dá a atividade política por excelência e onde se desenrola o ativismo político nas suas formas coletivas ou individualizadas. A interconexão entre esses conceitos chega a ponto de a plena atividade nesse espaço, ampliada e livre de óbices de qualquer natureza, ter se tornado o termômetro mais fiel de avaliação de uma democracia. Os insumos dessa esfera pública são as mais diversas formas de comunicação e manifestação de ideias, tais como os textos escritos, artigos, discursos, pronunciamentos, a atividade jornalística, o teatro popular e que tais, abarcando inclusive as discussões nos cafés que agitavam a vida cultural europeia da sociedade burguesa, como pontua Habermas. Na reconstrução histórica, o caso inglês, de emergência pioneira e exemplar dessa esfera, é tratado pelo autor como um modelo que seria replicado em outras fronteiras nacionais.

O desenrolar dessa arena pública é propiciado pela perda do monopólio do Estado em ditar as diretrizes, meios e formas de discussão e reflexão, na mesma medida em que indivíduos isoladamente e entidades privadas ocupam a dianteira desse processo com os debates nos salões, saraus e correspondências. O resultado dessa perda da legitimidade única e exclusiva do ente estatal como promotor dos debates públicos e de interesse comum é o surgimento de uma sociedade civil ciosa de sua importância e determinada a não mais ceder as rédeas do espaço público para as mãos do Estado.

A progressiva separação entre o Estado e a sociedade, imiscuídos nas formas monárquicas de governo, enfraquecia a dominação pelo poder real, que cada vez mais vinha sendo incomodado pelos dominados. A partir do século XVIII, quando se esvaem os últimos traços marcantes na vida social e política do período feudal, o desprendimento da vida pública da vida privada faz com que a frase de Luis XVI "L'État c'est moi" perca o

efeito como mote definidor das relações entre público e privado. O autoritarismo personalista passa a ter como inimigo todo o poder de fogo da arena pública.

Toda a digressão histórica feita pelo autor desagua no panorama que ele viu, no fim dos anos de 1960, como sendo de regressão e retrocesso das características que moldaram a esfera pública. O parecer de Habermas vai no sentido de uma interdição ao livre debate que deveria ser representado por essa arena, na medida em que grupos cada vez menores detinham um controle sobre os espaços públicos. Os mecanismos de comunicação perdiam sua amplitude geral e seu apelo público para o controle das corporações, conglomerados financeiros e industriais, em uma espécie de privatização dessa esfera pelas investidas da grande mídia. O corolário natural desse estado não era a mera pasteurização dos debates, mas uma ameaça clara e direta à própria democracia na sua essência.

Nessa degeneração da esfera pública o autor enxergou a burguesia sendo traída por si mesma, já que mesmo estando disposta a incomodar o status quo, ela continuava sendo guiada por seus interesses econômicos, dando brecha, portanto, para que a esfera pública sofresse ingerência desses componentes. O resultado desse descuido foi o debate crítico sendo contaminado pelo consumo cultural e a sociabilidade apolítica.

Mas como Habermas demonstra, a origem da relação entre esfera pública e capitalismo é muito anterior a esse momento de conflito entre ambas. Ela é, ademais, bem mais complexa do que o fenômeno do engessamento da esfera pública pelo capital no contexto do capitalismo tardio pode sugerir. Na próprio estudo de Habermas está descrito como o capitalismo mercantil desencadeou uma troca comercial ativa sem a qual não teria ocorrido o intercâmbio de ideias e informações que fomentam a atividade intelectual e acenderam a fagulha para o surgimento dos debates públicos. Do mesmo modo, os interesses da burguesia ascendente concorreram para que fossem erguidos canais alternativos à dominação irrestrita do poder estatal soberano, e para que o mandonismo tipificado no senhor feudal perdesse espaço para a representação pública. Há espaço para que se ressalte aí que a constituição da sociedade civil burguesa, por si só inexistente senão sob o signo do capitalismo, foi o verdadeiro motor da esfera pública. Ao seu redor começa a ser formado um mercado editorial e livro de vasto público leitor, no movimento conjunto ao surgimento da imprensa como veículo instrutivo e informativo, emprestando uma dimensão social e política muito maior à invenção de Gutemberg. Com a possibilidade

de textos escritos atingirem um contingente increvelmente maior de leitores, a pena do intelectual passa a ter de fato um poder de pressão frente ao Estado e a atividade de difusão de ideias faz nascer a opinião pública.

A ideia de um poder do povo, pelo povo e para o povo, verdadeiro epíteto da tradição democrática, vem no rastro de uma opinião pública que é também ela assentada numa tríade complementar: ela é sobre os assuntos públicos, se localiza no domínio público, e é produzida por um público, isto é, por cidadãos particulares que interagem dentro dessa esfera pública. Estava formado o ambiente que Habermas indisfarçavelmente saúda como modelar.

O crescimento de uma esfera civil apartada do Estado vai aos poucos atribuindo a ele uma função de mediador dos negócios privados. O efeito daí decorrente é justamente o surgimento de um direito privado que visa dar conta das demandas contratuais que compunham a livre troca de mercadorias. O novo sistema jurídico será o garante com o qual se tornarão possíveis as instituições burguesas da propriedade privada, do direito de herança, e da liberdade de contrato e de empreendimento. O enredo fundamental dessa narrativa é a demonstração feita pelo autor de como a sociedade burguesa se emancipa do poder político centralizado à medida que a esfera pública soube desenvolver a contento um Estado de direito burguês. Nas primeiras Constituições nacionais, os direitos fundamentais seguiram à risca o preceito liberal cevado na esfera pública burguesa. Essa discussão será também a base a partir da qual Habermas falará nesse e nos seus textos seguintes de um arcabouço jurídico-legal regulador da vida social moderna e constitutivo do ambiente democrático que a ideia de esfera pública tanto contribui para edificar.

O exemplo inglês é rico também na demonstração sobre como o enraizamento do capitalismo esteve de braços dados com o alicerçamento de uma esfera pública ativa. O destaque da Revolução Gloriosa se dá pelas condições criadas a partir dali para que se vivesse de fato no modo de produção capitalista, com destaque para a Revolução Industrial e seu papel de divisora de águas na sociedade moderna. A criação do Parlamento e o fim da censura prévia para a imprensa desempenham conquistas de peso e que, nos narra o autor, colocarão a ilha dos britânicos na dianteira da participação popular tão imprescindível à esfera pública. Os debates nas Câmaras dos Lordes e dos Comuns em Westminster representaram um grande reforço para ideia de esfera pública, afinal "durante

o século XVIII, a esfera pública assume funções políticas" ¹²³. Do outro lado do canal da Mancha também surge um público consumidor de ideias, mas a vigência da censura nos jornais franceses trava a institucionalização do exercício crítico.

A análise de Habermas é detalhista na demonstração de como novas práticas e costumes vão sendo assimilados à vida social. Nos limites dos espaços urbanos as mudanças culturais se mostram ilimitadas, com uma ebulição intelectual e cultural em expansão na música, na literatura, no teatro, e na maior participação feminina nesses ambientes, o que sem dúvida favoreceu novos arranjos sociais. A transformação que era mais facilmente observada na vida pública se alastra também para a dimensão mais individual e chega aos recantos mais restritos da convivência familiar do universo burguês, com direito inclusive a mudanças na arquitetura que se viu daí em diante na obrigação de acomodar nos espaços domésticos essa alteração do elemento íntimo. Disso resultava uma inovadora configuração da intimidade, que passa a ser explorada na literatura, no cancionário popular, nas variadas formas de expressão cultural e, por certo, na vida política e social. O crescimento do componente mais intimista e psicológico nos personagens e histórias literárias significou o desdobramento de uma atenção que já vinha sendo paulatinamente dirigida a essas instâncias no universo social.

Um maior enfoque à dimensão individual do cidadão-sujeito era a continuidade de um movimento que a ascensão burguesa por si só encarnava. A força renovadora da própria constituição da burguesia como classe social dependia decisivamente do enfraquecimento da crença apenas na entidade coletiva ou supra-individual, visto que ela se inspirava na capacidade pessoal do homem como agente transformador e como força empreendedora, num primeiro esboço bem próximo da ideia que mais tarde seria cristalizada no emblema do "self-made man". Na sequência dessa escalada, o privilégio dado à figura do indivíduo no mundo artístico é o primeiro ato de uma valorização que repercutirá também na epistemologia das ciências humanas.

Nesse instante, a análise feita por Habermas mantém firme o enfoque mais ampliado na edificação da esfera pública e não se detém na apropriação que a ciência e as humanidades fazem desse movimento de valorização do universo individual. Mas cabe

¹²³ Habermas, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações Quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*, p. 93.

destacar que o flanco aberto com esse movimento resulta, no seio das ciências sociais, em novos canais de apreensão da realidade social a partir da perspectiva de agentes atomizados e sujeitos individuais. Mesmo que em fins do século XVIII e início do XIX, período em que se dão essas transformações, seja pouco prudente tratar de uma ciência da sociedade com um conjunto de práticas e modelos bem delimitados, não se pode negar que a valorização em âmbito filosófico da figura do indivíduo permitiu que fosse também contemplada a perspectiva do sujeito na interpretação histórico-sociológica. A lógica do *verstehen*, tão cara quanto definidora do pensamento e da sociologia alemães ¹²⁴, não teria sido viabilizada sem que anteriormente o espaço social e filosófico do indivíduo fosse minimamente assegurado. E por mais que a Escola de Frankfurt não tenha dedicado grande interesse ao tema, as características da teoria habermasiana são de plena valorização das vertentes sociológicas originadas desse ponto.

Outras raízes profundas do pensamento de Habermas são trazidas à tona sob a forma da concepção originária da ideia de esfera pública. As digitais da filosofia de Kant são facilmente notadas nas referências de natureza moral com que foi racionalizada a opinião pública, conforme a descrição de Habermas sobre os reveses que vão sendo sofridos pelo absolutismo monárquico. O arcabouço jurídico-legal e histórico do princípio da publicidade também deve sua paternidade às formulações do filósofo alemão, e esse foi um ingrediente constante na modelação da esfera pública. Conforme esse princípio, quanto mais pública fosse essa esfera, menos permeada ela seria por elementos estranhos à sua vocação democratizante. O olhar otimista de Kant, comprado por Habermas, supunha que a injustiça e a dominação, próprias da tirania, dificilmente teriam lugar diante do escrutínio público e de uma sociedade civil atenta e vigilante.

A ênfase com que Habermas martela na importância da esfera pública como pilar constitutivo da democracia moderna, e que pode ser verificada na sua descrição histórica sobre como essa arena de ideias muda radicalmente a política ao longo dos séculos, deve ser lida com um dos ajustes pretendidos pelo autor na teoria crítica formulada pela geração anterior. Foi fator de discordância entre Habermas e os antigos mestres o tratamento dado à política, que comumente era vista por Horkheimer, Adorno e Marcuse com um pessimismo impiedoso. Tomando esse caminho no sentido contrário, grande parte do trabalho de

¹²⁴ Scheuch, Erwin K. *German Sociology*.

retificação feito na teoria crítica por Habermas visou corrigir essa falha, reformulando modelos teóricos com vistas a resgatar a capacidade transformadora da atividade política. Essa postura, que diferia daquela assumida pelos próceres frankfurtianos já mesmo nos anos de 1960, é mais claramente demonstrada por meios teóricos em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. A sustentação feita pelo autor sobre o dinamismo dessa esfera não esconde a legitimidade que ele quis conceder a essa instância da vida social e normativa, e por isso se pode ver que Habermas abjura o tom imobilista que caracterizou a teoria crítica no seu formato original. A descrição feita no livro dos embates entre a burguesia e as velhas estruturas, com o conseqüente deslocamento do eixo de poder e a criação de um componente que alicerça formas democráticas de governo foi nitidamente um passo com que o autor moldou suas convicções sobre os efeitos promissores da atividade política.

Se for compreendida à luz da influência da teoria crítica sobre o pensamento de Habermas, a tese de 1962 é também um evento importante por sinalizar a primeira divergência de peso com as diretrizes teóricas a que seu autor esteve filiado. A virada kantiana que o livro enseja representou um caminho novo, inteiramente habermasiano e bem menos tributário de Frankfurt, pelo qual foi abraçada uma perspectiva liberal de compreensão da sociedade civil. É certo que Habermas mesclou aí muitos outros componentes que estiveram ausentes nas formulações de Kant, mas foi conservada quase que na sua forma original a expectativa de mudança com que o filósofo de Königsberg presenciou as inovações do século XVIII, sobretudo a Revolução Francesa, o acontecimento emblemático de participação da sociedade civil e cuja eclosão motivou a única ocasião em que o autor setecentista atrasou sua caminhada diária¹²⁵. A revitalização do princípio de publicidade kantiano é a aposta a que esteve subsumida a investigação da esfera pública e, principalmente, o acréscimo teórico posterior que viabilizou uma proposta de emancipação por uma via participativa e democratizante nessa esfera. Até o vínculo da opinião pública com a burguesia que o autor estabelece fora soprado pela concepção de *Bürgerliche Gesellschaft* pensada por Kant. A saída de cena dessa argumentação moral de matriz kantiana saudada nesse texto só se dá a partir de *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, quando a ética do discurso de Habermas estabelece que a validade normativa é dada mediante a aceitação racional feita pelos indivíduos participantes do

¹²⁵ Hobsbawm, Eric J.. *A Era das Revoluções - 1789-1848*, p. 79.

discurso prático. É só depois da cristalização de uma esfera pública que será possível a Habermas desenvolver sua teoria do discurso e falar em um consenso racional como o único critério "sob a luz do qual a legitimidade de normas e de arranjos institucionais normativos pode ser justificada" ¹²⁶.

A Escola de Frankfurt é um tema subjacente a *Mudança Estrutural da Esfera Pública* também pela retomada feita por Habermas da análise de indústria cultural feita por Adorno e Horkheimer. Fornecendo um fundo histórico para o conceito de indústria cultural, Habermas rastreou as mudanças nas sociedades burguesas dos séculos XVIII e XIX com atenção especial à transição da esfera pública liberal que originou o Iluminismo e as Revoluções Francesa e Americana para o patamar de uma esfera pública dominada pela mídia na contemporaneidade. Em que pesem as divergências de interpretação, e sobretudo de solução para os dilemas modernos, as linhas gerais desse traçado foram sem dúvida esboçadas por Horkheimer e Adorno.

O grande interesse de Habermas nesse texto está nas políticas comunicativas de interação pública, e sobretudo na busca de canais de compreensão do potencial de políticas públicas e transformação social na era contemporânea. Esse é o elemento primordial que coloca este livro no rastro das preocupações tratadas em seus escritos posteriores, em especial no da teoria da ação comunicativa. Avaliada a fundo, pode-se dizer que a discussão em torno da mudança estrutural da esfera pública seja já parte do processo de elaboração de uma teoria da ação comunicativa que abarca os meios e mecanismos de legitimação pelos quais atores individuais tomam parte nessa esfera e influenciam políticas públicas mesmo em uma situação de mídia de massa e agentes corporativos desequilibrando a balança de equivalência e igualdade de posição entre os partícipes do debate público. Sublinhar a função mediadora da esfera pública, a meio caminho entre o Estado e a sociedade civil é importante para que não se perca de vista que "a opinião pública reina, mas não governa" ¹²⁷.

É igualmente válido alegar que *Mudança Estrutural* situou Habermas em uma discussão teórica mais ampla a respeito das democracias modernas, quiçá com uma

¹²⁶ Benhabib, Seyla. *The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas*, p. 49.

¹²⁷ Habermas, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações Quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*, p. 277.

antecipação de mais de uma década. O grosso das produções sobre esse tema, majoritariamente produzidas a partir dos anos 1970 vieram à lume com a assimilação da esfera pública como um componente crítico da democracia moderna. Essa concepção tornou-se corrente e incontornável para a bibliografia posterior mesmo que a crítica também tenha sido incisivamente direta ao apontar um olhar privilegiado de Habermas para uma esfera pública que só engloba o universo anglo-saxão, burguês, branco e masculino ¹²⁸, algo mais do que um pécado na era dos estudos das minorias sociológicas. As críticas foram pontiagudas a ponto inclusive de localizar a distinção elaborada entre esfera pública e privada, tal como Habermas a trata, como parte de um "discurso de dominação que legitima a opressão e a exploração feminina no domínio privado" ¹²⁹. A resposta a essas críticas vem na forma da elaboração da teoria da ação comunicativa que interpõe uma teoria centrada no discurso, facultando aos agentes sociais uma autonomia inclusive fora dos limites estreitos da esfera pública tal como havia sido formulado anteriormente. Ainda na mesma senda, a discussão é replicada em *Direito e Democracia - Entre Facticidade e Validade (Faktizität und Geltung - Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates)*, publicado originalmente em 1992, exatos trinta anos após a largada dada pelo autor no tema da esfera pública. A contribuição dessa vez traz uma teoria procedimental da democracia deliberativa. A configuração dos direitos e garantias, que foi esquadrinhada na sua origem histórica na tese de 1962, constitui o objeto central desse texto que debate o sistema legal e os procedimentos que possibilitam uma maior autonomia dos indivíduos na vida moderna. Em suma, a essência da proposição de Habermas é uma reinterpretação teórico-discursiva do constitucionalismo liberal e suas possibilidades a serem exploradas pelos agentes contemporâneos em prol da emancipação.

Essa tarefa o aproximou de Kant na medida em que, como o filósofo também pretendia, Habermas está voltado para o estabelecimento de marcos fundacionais que localizam o indivíduo no cenário político e social contemporâneo. Da mesma maneira que Kant procurou rastrear a capacidade humana para a razão, demarcando os princípios básicos e elementares que a razão é obrigada a adotar para atuar criticamente, Habermas por sua vez também quis definir em bases bastante precisas o ferramental necessário para o

¹²⁸ Guidry, John. *Public Sphere*.

¹²⁹ Benhabib, Seyla. *Models of Public Space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, p. 93.

entendimento recíproco entre os agentes, bem como as instâncias normativas que predisõem à ação social. Parte da contribuição da teoria da ação comunicativa é justamente fornecer as linhas gerais para uma concepção de ação. E uma ideia comum tanto ao projeto de Kant quanto ao de Habermas é a de que a ação racional possui um papel normativo que depende de práticas sociais e de atitudes de interrelacionamento entre os agentes. Com efeito, não é sem fundamento que toda a proposição comunicativa de Habermas seja tratada por Thomas McCarthy - a quem o próprio Habermas reconhece nominalmente como incentivador da *TAC*¹³⁰ - como a maior evidência do "pragmatismo kantiano"¹³¹ existente nos trabalhos do autor.

A pretensão habermasiana de descrever como as interpretações racionais são possíveis e viáveis foi uma tarefa para a qual toda a porção mais madura do trabalho de Habermas esteve voltada. Mas o lado mais ambicioso desse projeto foi desenvolver bases mais profundas para as características normativas exigidas por uma teoria crítica da sociedade. Nessa dimensão de altas esferas teóricas, ocupou lugar de destaque a obstinação do autor em fundamentar a produção e a reprodução de uma esfera pública na qual os indivíduos submetem seus discursos ao crivo e ao julgamento de validade feito por outros indivíduos.

A teoria política de Habermas tem o escopo de retomar a esfera pública e ampliá-la no seu formato existente nas democracias contemporâneas com o intuito de aumentar a participação dos agentes em processos de deliberação de vontade e opinião pública. Segundo essa visão, a validade do debate se encontra no exercício do diálogo crítico e no concerto opinativo que estimulam a participação dos cidadãos. Toda essa expectativa está embasada em um modelo democrático que credita à participação popular a própria legitimidade de um regime democrático, que deve estar referendado inclusive por meio das interações informais entre os agente particulares. Habermas sempre esteve mais interessado na deliberação moral e na relação existente entre normas morais e normas legais, por isso no seu trabalho a primazia do constitucionalismo é dividida com o debate ético.

A maneira enfática com que Habermas abordou esses temas, tornando o procedimentalismo da democracia uma onipresença em suas discussões, soerguendo uma

¹³⁰ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Racionalidade da Ação e Racionalização Social*, Vol 1, p. 10.

¹³¹ McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*.

base teórica em contato permanente com o constitucionalismo liberal, e esquadrihando os mecanismos de ação participativa dos agentes nas instâncias e esferas coletivas, acaba por deixar isolada a primeira teoria crítica e seu escasso interesse na atividade política ¹³². Embora a visão de que Habermas tenha resolvido as aporias de natureza política que mais insistentemente despontaram da primeira geração frankfurtiana não seja um ponto pacífico, cumpre destacar que o empenho do autor nessa matéria ao menos o coloca a léguas de distância do desdém corriqueiro em relação à política que exibiram seus antigos mestres. Ressalte-se que a ausência da política na primeira teoria crítica foi reflexo de uma conjugação de alguns fatores. Entre eles se destaca a especial predileção que essa vertente teórica manteve por domínios artísticos, estéticos e próprios da cultura, em prejuízo direto dos temas mais conexos à política. A isso se somou um pessimismo dominante em todas as análises e investigações ali desenvolvidas a ponto de o engajamento partidário e político, bem como o envolvimento com questões e agendas oriundas desse meio parecerem impensáveis. Nesse ponto ao menos, a face do "otimismo prático" a que segundo Horkheimer o *Institut* esteve devotado, em oposição ao pessimismo teórico marcante, foi invisível. Foi o que cultivou de diferente dos seus mentores teórico-críticos que permitiu a Habermas uma outra receptividade a esse universo.

¹³² Chambers, Simone. *A Política da Teoria Crítica*.

3. Lições de moral: teoria do agir comunicativo e a sociologia de Émile Durkheim

Só se explica comparando

Émile Durkheim

É sempre possível especular sobre a influência de Émile Durkheim sobre qualquer teoria que se proponha inovadora e motivadora de novas perspectivas nas ciências humanas. O exemplo, dourado pelos contornos dispensáveis do mito, reforça a ideia de um intelectual solitário a nadar contra a correnteza que excluía a sociologia do panteão das ciências, a insistir na sua contraposição à psicologia em ascensão na sua época, a empreender ferrenhas disputas intelectuais até lograr o estabelecimento da cátedra de sociologia. Sem dúvida inspiradora, a trajetória de um dos maiores impulsionadores da sociologia é apenas a mais prosaica das formas com que se pode tentar traçar a influência durkheimiana por toda a obra de Jürgen Habermas ou, mais detidamente, ao longo de toda a teoria da ação comunicativa.

A adoção dos escritos durkheimianos por Habermas parece ir além do simples endosso aos textos canônicos, prática que se assemelha às vezes a um quase ritual de passagem nas ciências humanas. Habermas quis sempre se anunciar, inclusive, como grande devedor dos clássicos. A intenção, seguidamente repetida pelo autor, é se valer das construções do francês para alicerçar um paradigma transformador, mas com profundos lastros teóricos.

Com efeito, Habermas supera uma distância teórica que se construiu entre as produções das ciências humanas francesas e alemãs. Sua diferenciação em relação aos membros da primeira geração da Escola de Frankfurt, aliás, se confirma no conjunto da bibliografia fundamental consultada. Ao contrário dos medalhões do *Institut* que no alicerçamento de suas teorias majoritariamente recorreram a autores germânicos como Marx, Hegel e Freud, a ação comunicativa habermasiana é escorada nos teóricos norte-americanos Hebert Mead e Talcott Parsons e em igual medida no francês Émile Durkheim.

Também no que concerne aos próceres frankfurtianos, Habermas salienta Durkheim ao lado de Mead como uma via única de superação das aporias deixadas nas conceituações produzidas no *Institut für Sozialforschung*. Para ele, só a noção de solidariedade social idealizada por Durkheim pode fornecer os elementos de transformação da ação de fundamento estratégico em ação comunicativa ¹³³.

Já se começa a estabelecer pontos de contato entre Habermas e Durkheim no intercâmbio de influências do eixo França-Alemanha de que os autores se beneficiaram. Ao se constatar que Habermas recorre ao expediente, inusual entre alemães, de se valer da teoria produzida na França, é possível com ainda mais ênfase dizer que a recíproca durkheimiana é verdadeira. Por mais que os ecos germânicos entoados em seus trabalhos estejam pouco evidentes, não escapa a nenhum biógrafo de Durkheim o fato de que a influência direta por ele sofrida quando em contato com a sociologia alemã de sua época foi determinante para o curso que daí em diante acabou seguindo. A experiência com Wilhelm Wundt alimentou o anseio de investir numa nova ciência e deu fôlego para seus críticos de primeira hora, que enxergaram nos seus esforços uma mera emulação rasteira do que vinham fazendo Max Weber e seus concidadãos em solo alemão ¹³⁴.

A colaboração de Durkheim é decisiva para que Habermas possa deslanchar na tarefa de ir além do paradigma racionalista alcançado pela Escola de Frankfurt, ou mesmo da tradição alemã de matiz hegeliana e marxista. É ela quem permite um salto a partir das formas convencionais ou corriqueiras do uso da razão para o vislumbre de um elemento racional com ênfase no expediente comunicativo. A ação comunicativa é, assim, diretamente originária da plataforma durkheimiana. A respeito disso, o autor alemão enfatiza:

“É sabido que a problemática envolvendo a 'racionalização' e a 'reificação' se insere numa linha de pensamento social tipicamente 'alemã', cunhada inicialmente por Kant e Hegel, e adotada a seguir por Marx, Lukács e a teoria crítica. Com George Mead e Émile Durkheim, ao contrário, tem início uma mudança de paradigma, a qual se configura com uma passagem da atividade teleológica para a comunicativa” ¹³⁵.

¹³³ Souza, Jessé. *Patologias da modernidade: Um diálogo entre Habermas e Weber*.

¹³⁴ Ortiz, Renato. *Ciências Sociais e trabalho intelectual*, p. 89.

¹³⁵ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*, p. 03.

Habermas reiteradamente flerta com autores que traduzem de diferentes formas a dimensão contrastante e complementar entre indivíduo e sociedade. Metonimicamente, trata-se dos aspectos iniciais do que Habermas conceituou como a integração em nível social com o nível sistêmico, ou a intersubjetividade dos agentes em meio às estruturas objetivas. Os trabalhos de Durkheim e Mead, de maneiras distintas, fomentam essa incursão de Habermas. Assumidamente, ele considerou os escritos de Durkheim e Mead como complementares na tentativa de determinar a diferença entre os mecanismos de coordenação do mundo da vida e a integração dos sistemas sociais ¹³⁶. A eleição do maior expoente do interacionismo simbólico, Hebert Mead, como interlocutor é um notável reforço nessa opção. Já Durkheim indiscutivelmente abre flancos extras aos que foram perseguidos pelos simbólico-interacionistas. Assim como em Mead a esfera do “I” guarda os componentes mais caracterizadores da individualidade, mas que só são ativados com a socialização do agente, em Durkheim são sempre prementes tópicos como o da consciência coletiva a nortear os indivíduos, bem como a ideia cara a Habermas, a da solidariedade eivada do social sobre o sujeito. Esse reforço vindo de autores ou tendências que visam debater a relação indivíduo/sociedade é já uma evidência da inclinação habermasiana em sopesar as determinações de matriz objetiva (herança direta da tradição marxista) com os aspectos exclusivamente brotados a partir dos agentes.

Está demonstrado para o leitor da *Theorie des kommunikativen Handelns* que a picada para a ação comunicativa só foi aberta à passagem graças aos esforços pregressos de autores como Durkheim. Bem menos explícito, entretanto, é o percurso através do qual essa aproximação se estabelece. Chega-se à quase impressão, durante passagens inteiras da teoria da ação comunicativa, de que a abordagem feita de Durkheim é meramente ancilar à vontade de readequar a teoria de Mead aos propósitos da ação comunicativa. Essa observação é amparada na naturalidade com que Habermas usa Durkheim para completar lacunas por ele enxergadas no trabalho de Mead e, no instante seguinte, reutiliza Mead para alicerçar sua leitura de Durkheim. Em Mead e Durkheim, aliás, há uma comunhão de preceitos que de modo algum passa despercebida por Habermas: o princípio da identidade,

¹³⁶ Giddens, Anthony. *Em Defesa da Sociologia*, p. 253.

que rege a sociologia do conhecimento de Durkheim é também uma obsessão investigativa de Mead.

É curioso notar que na relação Habermas-Durkheim as afinidades do alemão para com o francês são muito mais notadas pelo que é dito do que pelo que é efetivamente demonstrado. Isso graças aos convictos informes que Habermas dá a seus leitores de que o a mudança de eixo para a materialização da ação comunicativa só é possível com o suporte da teoria durkheimiana, embora esse reconhecimento à contribuição do patrono da sociologia não seja objeto tão constante de digressões e explicações - bem mais pródigas quando se trata de outros autores. São muito mais escassas as passagens em que Habermas se detém especificamente sobre os textos, as intenções e teorizações durkheimianas, sobretudo se comparadas, por exemplo, à frequência com que são invocados Mead e Parsons. Daí se pode aduzir que o viés de entendimento mútuo entre os agentes fornecido pela construção durkheimiana da teoria da solidariedade, facilitadora que é para o estabelecimento da ação comunicativa, é um elo bem menos forte do que aquele mantido com o teórico fundamental do sistema (Parsons) ou com Mead, que se aproxima de Habermas pelo ponto que lhe é mais caro, o da reflexão acerca dos aspectos linguísticos. Aliás, já denunciando a incontestável opção habermasiana pela língua, a crítica recorrente de Habermas a Durkheim é justamente o que o autor encara como uma certa incompletude dos trabalhos do francês por não emprestar à dimensão da comunicação o mesmo vigor que emprega na explanação dos símbolos. Da mesma forma, o elogio mais frequente feito a Mead é pelo fato de ele ter feito uma transição satisfatória de uma filosofia da consciência para uma filosofia da linguagem tendo como ponte para esse movimento a interação simbólica. De fato, dentro da genealogia dos aspectos simbólicos e suas implicações sociais que Durkheim pretendeu traçar, a linguagem nunca entrou como componente único e isolado, muito menos tendo um papel fulcral, como desejaria Habermas. Em momentos bastante posteriores ao da elaboração da teoria da ação comunicativa, entretanto, é também possível notar traços do trabalho durkheimiano. Nas discussões mais recentes de Habermas sobre as democracias contemporâneas e o papel de instância legitimadora do direito¹³⁷

¹³⁷ Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia – Entre facticidade e validade*. 2 volumes, 2003a. A respeito desse livro, vale a menção feita por Christina Andrews, que insiste na ideia de que há uma comunhão de propósitos pouco notada entre *Direito e Democracia* e *A Teoria do Agir Comunicativo*. Segundo a autora, a continuidade teórica entre esses livros, separados por cerca de uma década, está exposta em diferente elos. Em

podem ser lembrados a importância que Durkheim outrora estabelecera para os códigos jurídico-legais e o retrato que eles fornecem de suas sociedades.

No que forçosamente se poderia chamar de a escala de valores da teoria da ação comunicativa, isto é a prioridade com que determinados aspectos são por ela tratados, a pouca importância direcionada aos mecanismos da linguagem e a tradução que ela dá aos símbolos ao longo dos textos elaborados pelo sociólogo de Épinal faz render uma crítica implacável de Habermas a Durkheim. Ela é persistente ao apontar a fraqueza da teoria do sociólogo francês em perceber e decifrar a comunhão de uma mesma prática ritual entre o simbolismo religioso e a intersubjetividade produzida pela língua^{138 139}. Essa comunhão seria para Habermas o maior fator de relevância do simbolismo religioso, pois é na transformação dos elementos comunicativos que se pode medir a vazão prática e linguística que foi dada ao elemento simbólico-religioso. Mead é então novamente trazido à baila para retomar o caminho rumo ao desemboque do acervo simbólico nas formas gramaticais e comunicativas. A avaliação de Habermas vai além: as debilidades da teoria durkheimiana no que tange à relação indivíduo/sociedade não seriam nada menos do que reflexos diretos da negligência de Durkheim quanto aos aspectos linguísticos.

A incisividade da crítica, entretanto, não impediu que a teoria habermasiana recuperasse um interesse manifestado por Durkheim quanto aos aspectos religiosos. Habermas vai bem menos fundo quando discute a religiosidade e suas implicações à vida social, mas repetidamente topa com pressupostos durkheimianos ao abordar o tema. Neste terreno a influência durkheimiana é contrabalançada com as explicações weberianas, que são outra fonte de subsídios de boa parte do que Habermas debate a respeito do tema. A Weber cabe sem dúvida um espaço maior na reflexão relativa à dinâmica modernizadora da sociedade e seus tratos ao mundo religioso. A Durkheim sobra espaço nas interpelações de natureza moral e quanto aos fundamentos simbólicos das relações entre os agentes, sejam eles pré-linguísticos como encara o francês, ou linguisticamente orientados, como analisa Habermas.

linhas gerais, os argumentos presentes na teoria política e de justiça mais recente do autor pressupõem sua teoria social e crítica anterior. Cf. Andrews, Christina W. *Emancipação e Legitimidade: Uma Introdução à Obra de Jürgen Habermas*.

¹³⁸ Idem. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 86.

¹³⁹ Idem. *The theory of Communicative Action – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Vol. 2, p. 46.

Os fenômenos religiosos não encontram em Habermas a mesma guarida que lhes é dirigida por Durkheim, mas é certo que a ideia de ação comunicativa não é lançada sem uma incursão prévia nesta extensão. O argumento inicial acerca da aproximação entre Habermas e Durkheim por esse ponto insta que há, de maneiras diferentes, tanto em um como no outro uma teoria da religião sendo elaborada. Longe da análise meticulosa e metódica celebrada em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, a *Religionstheorie* de Habermas é composta boa parte das vezes por fragmentos esparsos e distribuídos ao longo da obra do autor e que só muito relutantemente obedecem a uma urdidura que os enquadre numa teorização unificada e sistemática ¹⁴⁰.

Mesmo que se tenha como eixo a noção de solidariedade social, a retomada do pensamento durkheimiano invariavelmente delimita o curso do seu estudioso para a questão da religiosidade, este ponto que já se mostrava incontornável na obra de Durkheim antes mesmo da publicação de *As Formas*, que data de 1912. O encontro de Habermas com as teorizações sobre religião, entretanto, não é nada fortuito, da mesma maneira que o estudo de crenças e formas de manifestações de religiosidade compiladas por Durkheim é bem mais do que um mero e minucioso inventário das peculiaridades humanas. Ao contrário, o autor vislumbrou aí um canal de acesso raro às variadas configurações da vida social. Valendo-se de um know-how etnológico, do seu faro sociológico aguçado e de uma afinação dos seus métodos investigativos que já vinham sendo calibrados desde a publicação de *As Regras do Método Sociológico*, em 1895, o que Durkheim pretende é:

“explicar uma realidade atual, próxima de nós e capaz, portanto, de afetar nossas ideias e nossos atos: esta realidade é o homem e, mais precisamente, o homem de hoje, pois não há outro que estejamos mais interessados em conhecer bem. Portanto, nós não estudaremos a religião mais antiga, que será objeto de investigação, pelo mero prazer de contar coisas bizarras e singularidades. Se nós a tomamos como objeto de nossa pesquisa, é porque ela nos pareceu mais apta do que qualquer outra a fazer compreender a natureza religiosa do homem, ou seja, a nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade” ¹⁴¹.

¹⁴⁰ Adams, Nicholas. *Habermas and Theology*.

¹⁴¹ Durkheim, Émile. *As formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico na Austrália*, pp.. V-VI .

A investigação da religião feita por Habermas também responde a um estímulo que dá a tônica em quase toda a sua produção teórica, a discussão dos reflexos do uso da razão e suas associações no mundo moderno. Nos usos das crenças no mundo moderno, a linguagem religiosa pode estar no ponto exato da confluência com a ação comunicativa na produção de um canal de entendimento entre agentes ¹⁴². Enganada está, portanto, a suposição que tacha o estudo do universo religioso e seu poder de explicação mágico-mítico como uma concessão que o elemento racional faz a sua antítese. Dependendo de onde se olha, eles são partes mutuamente complementares. A relação entre razão e religião é dialética, já que da mesma forma que a religião adquire coerência e eficácia prática por incorporar a razão, também esta se beneficia da universalidade que obtém quando incorpora a transcendência religiosa. O que persegue Habermas - e não será exagero notar que em Durkheim não fora tão diferente – é ainda uma forma de razão que, na modernidade, só é liberada se em contato com a esfera religiosa, ou diretamente por ela influenciada. Há uma investigação que insiste justamente em um enorme potencial de racionalização das imagens religiosas e metafísicas do mundo. A definição está mais bem posta nas palavras do autor:

“Quando se afirmam na economia capitalista e no Estado moderno formas universalistas de relacionamento, a atitude em face da tradição judaico-cristã e grego-ontológica sofre uma fratura de tipo subjetivista (Reforma e filosofia moderna). Os princípios supremos perdem o seu caráter de indubitabilidade; a fé religiosa e a atitude teórica tornam-se reflexivas. O progresso das ciências modernas e o avanço da formação de vontades político-morais não são mais prejudicados por uma ordem certamente fundamentada, mas colocada como absoluta. Somente agora pode ser liberado o potencial universalista já contido nas imagens de mundo racionalizadas. A unidade do mundo não pode mais ser garantida objetualmente pela hipóstase de princípios criadores da unidade (Deus, o Ser ou a natureza); pode apenas ser afirmada reflexivamente, com base na unidade da razão...A unidade da razão teórica e da razão prática torna-se então o

¹⁴² Montero, Paula. *Jürgen Habermas: Religião, Diversidade Cultural e Publicidade*.

problema-chave das modernas interpretações do mundo, que perderam o caráter de imagens do mundo”¹⁴³.

Nas discussões acerca do fenômeno religioso feitas na sua *opus magnum*, Habermas só aporta em Durkheim quando em busca de uma elucidação da ação simbolicamente mediada tratada por Herbert Mead. A consciência coletiva e a consciência religiosa durkheimianas são as portas de entrada para as pistas deixadas por Mead na estrutura de identidades grupais. Habermas soube frisar a semelhança que há entre a sua abordagem da religião e aquela através da qual Durkheim também se viu impelido a estudar as manifestações religiosas. Nos dois casos é o imperativo dos fatos morais e a estridência com que atuam na vida social que direcionam os autores aos ritos sagrados e às representações místicas.

Durkheim soube desde o início que a força da moral é uma característica impositiva demais para que deixasse de ser objeto de especial atenção da sua ciência da sociedade. Sua sociologia foi adiante sempre à procura dos laços sociais em suas mais corriqueiras e inusitadas formas, diuturnamente de olho na vida moral, sem que tenha, entretanto, como afirmam alguns dos seus críticos, jamais explicado a origem dessa mesma vida moral. A própria noção por ele difundida dá a ideia de que a sociedade é permeada por uma força moral que a transcende. Enfaticamente trabalhada, a noção da consciência coletiva, conceito-chave para todo o pensamento de Durkheim, nada mais é, *grosso modo*, do que uma espécie de instância moral a governar os indivíduos. A revelação da importância que Durkheim atribui à esfera moral está também na relação direta que é estabelecida entre declínio moral e decadência social e coletiva. Da perspectiva de um entusiasta dos benefícios da convivência em coletividade, o pior dos mundos para a vida em sociedade é o estado caótico que Durkheim corriqueiramente menciona como sendo a anomia social. Na esteira da tradição hobbesiana, a ideia de anomia, que em resumo, nada mais é do que a negação de toda moral, foi o mais próximo que o autor chegou de uma definição própria do que viria a ser sua concepção sobre o estado de natureza.

Em seguida tornou-se claro também para o autor que a propensão ao dever que se manifesta nos indivíduos quando imbuídos de inclinações religiosas era um extraordinário

¹⁴³ Habermas, Jürgen. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, pp.. 20-21.

ponto a partir do qual se poderia divisar a moralidade coletiva desempenhando suas funções. Se Habermas recorre a Durkheim em busca das etapas da socialização e da comunicação que poderiam servir de base teórica à ação comunicativa, o autor francês, por sua vez, esteve cômico da importância do papel da religião como liame social, e só a partir daí que volta seu olhar para o alcance do fenômeno religioso. Não apenas por se tratar de seu último grande texto publicado em vida, *As Formas Elementares da Vida Religiosa* adquire para o autor a dimensão de uma síntese da visão sociológica que ele se esmerou em criar, um verdadeiro "testamento sociológico", conforme a expressão de Merquior ¹⁴⁴. Chega-se mesmo a ter a clara impressão de que o livro sintetiza sua visão sociológica, tratando-se aí do que Pierre Bourdieu chamou de "o coração do empreendimento durkheimiano"¹⁴⁵. Num olhar retrospectivo sobre toda sua obra fica ainda mais fácil comprar a ideia de que Durkheim foi progressivamente se cacifando para a sua tarefa final e definitiva. Visto daí, identifica-se germes da concepção de Durkheim sobre a importância da religiosidade em textos bastante anteriores à chegada ao público de *As Formas Elementares*. Em *O Suicídio* ¹⁴⁶ a opção por essa modalidade de morte voluntária em detrimento do homicídio, também presente em todas as sociedades e igualmente praticado em taxas constantes, já deixa rastros para essa suposição. É bastante plausível, portanto, que no estudo do suicídio, seu objeto sociológico primário e demarcador de uma trajetória, Durkheim já tenha localizado um componente só exaustivamente explorado anos depois no livro de 1912, isto é, a dimensão de caráter sacrificial que reside no gesto do suicida¹⁴⁷.

Não seria esse o único caso em que questões centrais contidas em *Les Formes* tenham sido adiantadas em textos anteriores. O juízo sobre a importância da religião não se sedimentou no autor de uma hora pra outra, tendo deixado marcas muitas vezes brandas demais para serem notadas à primeira vista. Durkheim, no seu primeiro livro, *Da Divisão do Trabalho Social*, já adota como parâmetro um tipo ideal ¹⁴⁸ de sociedade primitiva, em

¹⁴⁴ Merquior, José Guilherme. *De Praga a Paris – o surgimento, a mudança e a dissolução da ideia estruturalista*, p. 58.

¹⁴⁵ Bourdieu, Pierre. *Meditações Pascalianas*, p. 162.

¹⁴⁶ Durkheim, Émile. *O Suicídio*. [1895].

¹⁴⁷ Frases como a de que "a sociedade não pode constituir-se ou manter-se a não ser à custa de sacrifícios constantes e penosos por parte de todos nós" (Durkheim *apud* Giddens, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, p. 168), embora dita em outro contexto, contribui de maneira clara, mesmo que afirmada sempre de soslaio, para essa visão de Durkheim sobre um certo caráter sacrificial por parte dos indivíduos.

¹⁴⁸ A menção à ideia de "tipo ideal" por Durkheim merece um breve exame. Isambert chama atenção para o uso que o autor faz desse termo antes mesmo de Max Weber (Isambert, François-André. *Courant Sociaux et*

uma acepção e predileção pelos grupamentos primitivos que só ficariam mais claras no seu primeiro livro do século XX. A própria abordagem de fenômenos econômicos feita pelo autor em *Da Divisão* aparenta resvalar para um olhar nas potencialidades socialmente restauradoras dos fenômenos religiosos ¹⁴⁹.

Apontar a vasta mobilização feita por Durkheim em torno da questão da religião não é um exagero retórico. Desde um curso ministrado em Bordeaux em 1895 em que ele aborda o tema de modo sistemático pela primeira vez, a discussão da religião finca raízes no pensamento do autor. Anos mais tarde, já mais próximo da publicação de seu estudo capital sobre as religiões, Durkheim pondera que uma influência tão desmesurada da temática, como se dera em seu caso, teria imposto a tarefa jamais realizada de uma revisão de todos seus trabalhos anteriores à luz dessas novas convicções ¹⁵⁰.

É cabível aduzir aqui a passagem biográfica que torna a religião, ao menos no sentido pessoal, um ponto incontornável para Durkheim. Para fazer valer a vocação de catedrático e cientista, o autor teve de atropelar o prosseguimento da preparação para o rabinato que lhe era esperado pela sua família, obtendo com isso uma severa reprovação paterna ¹⁵¹, talvez equivalente àquela experimentada pelo seu contemporâneo e companheiro de profissão Max Weber ¹⁵². É ousado dizer qual a real medida da sua atitude de romper com uma tradição familiar que mantinha uma linhagem de oito gerações seguidas de rabinos, mas parece correto supor que esse ambiente representou um primeiro contato nada silencioso com as dimensões alargadas da vida religiosa.

Em seu estudo é examinado o totemismo australiano através de uma compilação que vai a fundo nas práticas e crenças religiosas aborígenes, com uma capacidade própria do autor que lhe permite intuir o significado cultural e psicológico do comportamento

Loi des Grands Nombres, p. 105). Em mais de um texto, aliás, Durkheim se aproxima da discussão, seja em *O Suicídio* ao elaborar as tipologias a que estão relacionados cada ato suicida, seja na nas formas típico ideais de religiosidade recenseadas em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Até mesmo em *As Regras do Método Sociológico*, seu receituário metodológico para a ciência, um capítulo inteiro é dedicado à constituição dos tipos sociais (Durkheim, Émile. *As Regras do Método Sociológico*, pp. 77 e ss). O mais curioso, entretanto, é como Durkheim, tão ávido em dotar sua ciência de ferramentas que fizessem a diferença no trabalho científico, pode ter recorrido à ideia numa forma muito próxima da sua acepção consagrada, sem jamais ter lhe emprestado o devido valor. Tampouco o destaque que autorizaria Weber a reivindicar com todo o direito a paternidade da ideia.

¹⁴⁹ Steiner, Philippe. *Crise, Effervescence Sociale et Socialisation*, p. 80.

¹⁵⁰ Bellah, Robert N. *Morale, Religion et Société dans l'oeuvre de Durkheim*, n 69.

¹⁵¹ Ortiz, Renato. *Ciências Sociais e trabalho intelectual*, p. 131.

¹⁵² Weber, Marianne. *Weber – uma biografia*.

ritualístico¹⁵³. Próximo da argumentação que o levou ao estudo do suicídio e na qual pretendia demonstrar o caráter social da morte autoinfligida com um argumento acerca da regularidade estatística dos mortos voluntários, Durkheim se ocupa do fenômeno religioso certo de que essa esfera da vida humana está “mais apta que outra qualquer para fazer entender a natureza religiosa do homem, isto é, para nos revelar um aspecto essencial e permanente da humanidade”¹⁵⁴. A pesquisa logra escapar dos escaninhos da crença humana ou de uma mera etnografia da fé por estar munida de um norte sociológico do qual o autor não abre mão: “a causa objetiva, universal e eterna das sensações *sui generis* que compõem a experiência religiosa é a sociedade”¹⁵⁵.

A visão que funde o vínculo religioso diretamente com a moralidade dos indivíduos está esboçada na ideia sobre o significado do culto ritualístico. Em Durkheim, o culto simboliza para o crente que dele participa a possibilidade de reviver cotidianamente a vida moral. É através dele que os indivíduos dirigem uma oblação que é também prestada à organização social a qual pertencem, e que, na definição categórica do autor, é sempre maior e soberana perante a singularidade existencial do indivíduo. Ficará demonstrado nas entrelinhas do texto que Durkheim acaba por substituir uma metafísica por outra: a sociedade, no seu entender, suplanta Deus¹⁵⁶.

O despertar do autor para as questões religiosas se dá com o reconhecimento dessa esfera de valores e significados como a matriz originária de infindas formas de vivência social e coletiva, já que o que “define o sagrado é que ele é acrescentado ao real”¹⁵⁷. Curiosamente, todo o poderoso arsenal cientificista de Durkheim é colocado a inteiro dispor da afirmação da importância da religião. Falando como quem pretendeu revestir a si e ao seu trabalho de todas as ferramentas e credenciais próprias do fazer científico, o autor,

¹⁵³ Alexander, Jeffrey C.. *A Importância dos Clássicos*.

¹⁵⁴ Durkheim, Émile. *As formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totêmico na Austrália*, p. VI.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 461.

¹⁵⁶ É Raymond Aron quem ressalta uma frase de Durkheim que investe na caráter inconciliável da relação entre religião e sociedade. Disse ele: “Entre Deus e a sociedade, é preciso escolher” (Durkheim *apud* Aron, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*, p. 379). Em todo o restante da obra durkheimiana prevalece a ideia de que as divindades nada mais são do que formas de representações da sociedade e suas dinâmicas. Entretanto, esta afirmação pescada por Aron soa como um incômodo à visão de que o sagrado é um espelho da sociedade que o cultua. Mesmo que tenha sido tomada fora de um contexto que lhe dê um sentido menos conflitivo com a pregação usual do autor, a afirmação ressoa inconveniente ao restante da obra durkheimiana. Talvez seja esse o motivo pelo qual Aron considere essa sentença um rele sofisma (*Ibidem*, p. 364).

¹⁵⁷ Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, p. 466.

contudo, faz questão de situar a religião em terreno correlato ao da ciência, denunciando o falso antagonismo atribuído a elas. À semelhança de Kant, cujo nome é lembrado por esse feito, Durkheim quer lançar luzes às categorias fundamentais e universais do entendimento humano:

"Assim, longe de haver entre ciência de um lado, a moral e a religião, do outro, a espécie de antinomia que tão freqüentemente se admitiu, esses diferentes modos da atividade humana derivam, em realidade, de uma mesma e única fonte. Foi o que Kant compreendeu claramente. Por isso, ele fez da razão especulativa e da razão prática dois aspectos diferentes da mesma faculdade. O que, segundo ele, faz a unidade delas é que ambas estão orientadas para o universal"¹⁵⁸.

E se os estudos e as relações estabelecidas pelo autor dão aos deuses e aos rituais religiosos um acesso direto do etéreo para o terreno em uma proporção que nem a mitologia grega como seus deuses semi-humanos foi capaz de conceber, não é menos verdade, por outro lado, que o que ele pede em troca é um tratamento à sociedade em termos quase divinais: "O que é mais fundamental, portanto, é que antes de sacralizar o ideal de autonomia, ele laicizou o sagrado, laicizou Deus, precisamente no momento em que revelou a origem social do sentimento de sagrado e apresentou Deus como sendo a sociedade hipostasiada"¹⁵⁹.

A migração de objetos de estudo anteriores, em parte aparentemente tão distintos, para a questão da religião não assinala uma mudança de rumos quanto aos propósitos investigativos de Durkheim. Ao contrário. A eleição da religiosidade em suas formas primitivas é o que a eleva à categoria de marco privilegiado para observações de fenômenos e realidades cujas explicações até então eram perseguidas pelo autor em outras áreas e domínios e por meio de outros vieses explicativos. Em linhas gerais, ao abraçar a religião, a tônica sociológica permanece intacta, reafirmando um norte de pesquisa já decantado, conforme fora descrito por Steven Lukes:

"Ele desejava estudar como os indivíduos se vinculam às sociedades e são controlados por elas, como as crenças e sentimentos coletivos são inculcados,

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 496.

¹⁵⁹ Weiss, Raquel Andrade. *Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade*, p. 110.

como mudam, como afetam e são afetados por outros aspectos da vida social, e como são mantidos e reforçados”¹⁶⁰.

Ao longo do texto, vai se tornando claro para o leitor de *As Formas* como a religião na prática configura um sistema intelectual que é anterior aos signos linguísticos e às próprias formatações esquemáticas e inteligíveis do pensamento em bases racionais. No fulgor explicativo dos primeiros crentes e sacerdotes primitivos, Durkheim irá dizer, está não só a origem da esfera religiosa dotada de significado e relevância sociais, mas se encontram ali também os esboços primevos de categorias que permitem a racionalização do mundo e da vida social:

"Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa. Não há religião que não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e a ciência nasceram, é que a própria religião começou a fazer as vezes de ciências e de filosofia. (...) Os homens não lhe devem apenas, em parte notável, a matéria de seus conhecimentos, mas igualmente a forma segundo a qual esses conhecimentos são elaborados" ¹⁶¹.

A prerrogativa da religião como possibilitadora das instituições mais racionais da sociedade é uma hipótese inicial que, aventada com desassombro já na introdução do livro, é depois alargada, permitindo que nas notas conclusivas o autor chegue mais longe, apontando a religião como o germe de onde provem as mais importantes categorias e representações sociais. Em resumo, "quase todas as instituições sociais nasceram da religião"¹⁶². Todo esse exercício permanente ao longo do texto de reconhecimento e valorização da religião em sua matriz simbólica, entretanto, só é de fato finalizado com a concessão do protagonismo definitivo aquele ente sublimado também pelo autor, a sociedade. Traduzindo em linguagem também afeita aos ritos e símbolos religiosos, ele sentencia: "Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é que a ideia de sociedade é alma da religião" ¹⁶³.

¹⁶⁰ Lukes, Steven. *Bases para a interpretação de Durkheim*, p. 18.

¹⁶¹ Durkheim, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*, p. XV.

¹⁶² *Ibidem*, p. 462.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 462.

Apregoando a inexistência de religiões falsas, já que “todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições dadas da existência humana”¹⁶⁴, Durkheim assume a representatividade da religião como retrato de uma sociedade, instaurando, assim, o postulado de que as manifestações religiosas sintetizam o núcleo ao redor do qual orbitam as formas de sociabilidade e os mecanismos de estabelecimento de laços inter-pessoais a que estão sujeitos todos os indivíduos partícipes dessa agremiação. Nessa toada o autor dava uma espezinhada em determinados teóricos da religião que, após exercícios etnográficos, corriqueiramente negavam o real peso e importância dessa dimensão, tratando-a como um subterfúgio em boa medida dispensável de uma sociedade incapaz de lidar com suas carências. Ao sociólogo, Durkheim é categórico, não caberia essa interpretação: “é um postulado essencial da sociologia que uma instituição humana não pode repousar sobre o erro e a mentira, caso contrário não pode durar”¹⁶⁵.

Conforme a ênfase dada por Anthony Giddens à relação umbilical entre sociedade e religião, não é possível deduzir que Durkheim venda a ideia de que a religião cria a sociedade. A confusão pode ser induzida pela convicção com que Durkheim estabelece os ritos sagrados como uma representação da essência das forças conformadoras da realidade social. O argumento serve ainda à errônea identificação do raciocínio de Durkheim como idealista, o que autor não endossa, já que para ele a religião é a “expressão da *autocriação*, da evolução autônoma, da sociedade humana.”¹⁶⁶. O recado de Giddens aqui parece ter destino certo: Parsons e a interpretação idealista do trabalho de Durkheim feita por ele em sua obra máxima^{167 168}.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. VII.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. VI-VII.

¹⁶⁶ Giddens, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, p. 162.

¹⁶⁷ Parsons, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. 1º vol.

¹⁶⁸ Giddens não está sozinho nessa crítica ao suposto idealismo durkheimiano, cujo maior expoente foi Talcott Parsons. Uma crítica ainda direta vem das próprias fileiras parsonianas. Jeffrey Alexander, um dos maiores tributários de Parsons, e o nome mais proeminente entre o chamado neofuncionalismo também critica a postura do mestre na leitura que fizera de Durkheim. Segundo o pupilo, Parsons só insistiu em apontar um idealismo de Durkheim porque negligenciou partes substanciais de *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. A consistência dos últimos escritos durkheimianos fazem muito mais sentido do que o suposto “desvio idealista” que Parsons quis enxergar. Alexander sentencia ainda que só mesmo uma leitura apressada como a que foi feita por Parsons possibilitaria que a ênfase normativa dada por Durkheim permanecesse ela toda intocada. (Alexander, Jeffrey C.. *A Importância dos Clássicos*, p. 59).

A insistência da sociologia durkhemiana em recuperar os símbolos mais intrínsecos das religiosidades, partindo inclusive de suas variâncias mais primitivas, e traduzi-los em conceitos e teorizações que respondessem de forma efetiva a demandas explicativas imputadas à ciência abre uma brecha valiosa para a antropologia, cujo filão da etnografia ainda engatinhava como método autêntico e epistemologicamente válido. O desenrolar dessa trilha antropológica naturalmente coube mais a Marcel Mauss, que acompanhou o tio nos levantamentos e pesquisas. O entrelaço entre as duas ciências partiu do próprio Durkheim que acabou credenciando à leitura dos antropólogos ingleses o estalo inicial que lhe despertou para a importância da religião como fenômeno social ¹⁶⁹.

A indefectível marca sociológica que Durkheim confere ao sagrado e à religião em si mesma estabelece um valioso enclave para a pesquisa das ciências humanas que resolva tráfegar por essas vias. Por certo que com Habermas os benefícios advindos do uso desse arranjo anterior não são ignorados. Em *Teoria da Agir Comunicativo* é evitado o estabelecimento de uma linearidade que forneça um vínculo sequencial e direto entre a religião e a razão dialógica, mas é certo que o simbolismo religioso é tratado por Habermas como uma raiz pré-linguística do agir comunicativo ¹⁷⁰. Lá admite-se ainda que o sagrado é o esboço original do que posteriormente vem a ser tomado como uma atitude performática própria de indivíduos em posição de diálogo.

Como Durkheim, Habermas também não está interessado na prática religiosa exclusivamente. Antes, a atenção é dirigida à natureza dos compromissos morais. Habermas vê inclusive a fundamentação da força dos vínculos morais, traçada pelo autor, na derivação que esses têm da esfera do sagrado, o que invariavelmente teria direcionado Durkheim:

" a procurar inicialmente o objeto intencional, isto é, o objeto do mundo de representações religiosas; a seguir, ele questiona a realidade representada nos conceitos do sagrado. A resposta dada pela própria religião é clara: tal realidade é o ser divino, a ordem mítica do mundo, os poderes sagrados etc. Para Durkheim, porém, atrás dessa realidade se esconde a 'sociedade transfigurada, pensada como auxílio de símbolos' ^{171 172}.

¹⁶⁹ Giddens, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, p. 156.

¹⁷⁰ Araújo, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*, p. 105.

¹⁷¹ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*, Vol 2, p. 94.

Por buscar recorrentemente elementos que preencham os espaços vagos deixados por Mead, a utilização que Habermas faz de Durkheim é bastante instrumental. Seguindo os passos de sua escola, Habermas saúda o sociólogo francês como a voz precursora a lançar luzes sobre os elementos e aspectos heterogêneos da vida psíquica e espiritual, em oposição ao mundo do profano:

"os objetos sagrados são dotados de uma força aurática que seduz e atrai os homens, ao mesmo tempo que os aterroriza e repele. Quando tocados, desencadeiam efeitos de choque e representam um outro e mais elevado nível de realidade: não são mensuráveis conforme as coisas profanas, escapam a um exame homogeneizador que assimila o estranho ao conhecido e explica o imprevisto com o auxílio do habitual" ¹⁷³.

Na hipótese mais proeminente de Habermas, recensear os domínios da religião é também uma maneira de compreender a dinâmica de formatação da ação comunicativa, já que os espaços antes ocupados pela liturgia do ritual sagrado nas sociedades tradicionais são hoje ocupados pelo consenso negociado entre os agentes. Nesse ponto parece mais fácil associar Habermas e Durkheim como entusiastas de um movimento similar, embora com sinais diferenciados. Isso porque tão incisivo quanto Durkheim ao reivindicar o papel da esfera sagrada na coesão social e na delimitação dos vínculos dos indivíduos se encontra Habermas a advogar a importância da argumentação. Para ele, é sobre esse princípio básico que está assentada a força que ata os indivíduos às práticas sociais, às normas e às regulações de ordem moral. O pulo do gato de Habermas estaria na mudança de paradigma, depondo a lógica do sagrado, segundo a qual o vínculo que assegura o cumprimento de um ordenamento moral é sempre a simples e por vezes inescapável obrigação do compromisso, seja ele firmado ou esperado. Uma vez sob a regência da dinâmica da argumentação discursiva é a validade da persuasão que passa a ser o ingrediente principal, sem o qual a partida não é vencida. Onde antes estava garantido o cumprimento à risca de uma norma ou preceito pelo mero temor da sanção aplicada, pelo sentimento de dever ou pelo receio de

¹⁷² *Ibidem. The theory of communicative action – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.* Vol. 2, p. 50.

¹⁷³ Habermas, Jürgen.. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 306.

violar a consciência - individual ou coletiva -, abre-se espaço agora para a adesão pelo convencimento. Ao passo que a lógica do sagrado serve a um comportamento repetitivo e quase autômato no que diz respeito à autonomia dos indivíduos, o ambiente discursivo ideal habermasiano, por sua vez, facilita um envolvimento mais crítico dos agentes. A predileção de Habermas por esse segundo modelo, amparado em uma estratégia persuasiva, secular e em oposição ao sagrado, é notada com facilidade. De onde se extrai, inclusive, um breve reencontro com o projeto de emancipação racional dos indivíduos tal como fora idealizado desde o início pela teoria crítica.

Empreendido quase que ao longo de todas as intervenções intelectuais de Habermas, o esforço de criação de condições de debate qualificado entre diferentes discursos na esfera pública acata a religião como um ente legítimo e até mesmo privilegiado em determinados aspectos, em que pese inclusive o contexto de secularização nas sociedades contemporâneas. Mesmo sopesando todas as investidas históricas contra a moral religiosa, bem como o constante desprestígio das religiões como instâncias determinantes das interdições e concessões da vida social, o pensamento de Habermas pode ser listado ao lado do de Durkheim no que tange ao reconhecimento da importância da religião. Nos dois casos prevalece uma compreensão que visa rastrear o caráter delimitador da esfera religiosa tanto para o indivíduo quanto para a sociedade, numa demonstração na maioria das vezes tácita, embora não raramente explícita, de que esse compartimento da vida humana não pode deixar de executar seu papel sem que as formas de sociedade conhecidas e também a própria figura do homem tradicional ou moderno sofram consequências danosas. E se tanto para o perfil racionalista de Durkheim, que estruturava uma ciência nascente em sintonia com os mais inovadores padrões científicos então existentes, quanto pela herança intelectual que Habermas carrega e o conjunto de questões por ele debatidas, a religião segue em patamar de relativo prestígio e atenção, só resta reconhecer que, nas ciências humanas, o que a esfera religiosa amealhou com esses dois autores não é pouco.

O desenvolvimento da noção de esfera pública, que inaugura o primeiro momento das contribuições mais relevantes de Habermas às ciências sociais, já constituía uma preocupação com as condições factíveis de debate e discussão disponibilizadas aos atores e instituições mais diversos constitutivos da arena pública. Essa proposta conferia um trato primordial à argumentação racional em bases comunicativas. Até nesse domínio próprio da

razão e supostamente refratário ao pensamento religioso, Habermas viu a religiosidade desempenhando um papel importante. Dando ainda mais fôlego à concepção durkheimiana que legou à religião uma função de manutenção da coesão e de suporte à solidariedade social, Habermas almejou dotá-la também de uma responsabilidade que soaria impraticável a qualquer pensador racionalista. No limite, a religião poderia deixar o seu refúgio na esfera privada e ser trazida à esfera pública com um componente capaz de dar novo ânimo à política através das imagens utópicas que oferece, abrindo, assim, o entendimento dos cidadãos para a vida racional desarmônica em um contexto pós-secular ¹⁷⁴.

A retomada que a teoria da ação comunicativa faz é a partir do ponto em que a observação durkheimiana havia parado. Esse retorno serve tanto para a colocação da ação comunicativa como uma mudança de eixos movida pelas energias da solidariedade social que Durkheim já havia elucidado, como para demonstrar que na linguagem estão sintetizadas categorias apenas parcamente representadas nas designações simbólicas do sagrado. Em um quadro progressivo a ação comunicativa não está longe de se afirmar, na sociedade moderna, em uma posição sucedânea à ocupada pelo pensamento religioso nas sociedades arcaicas, dada a capacidade que ambas têm de mobilizar os indivíduos. Esse encadeamento teórico-cronológico, embora passível de observação, não é apontado, senão sutilmente, por Habermas. O consenso sem o qual inexistiria ação comunicativa é precedido pelo escopo da religiosidade:

"Tomo como hipótese de trabalho a ideia segundo a qual as funções expressivas e socialmente integradoras, preenchidas inicialmente pela prática ritual, se transferem para o agir comunicativo, e a autoridade do sagrado é substituída paulatinamente pela autoridade de um consenso tido como fundamentado em cada caso. Isso implica uma liberação do agir comunicativo, o qual se solta das amarras que o prendiam a contextos normativos protegidos pelo sagrado. O desapossamento e o desencantamento do domínio sagrado se realizam mediante uma 'linguistificação' do acordo normativo básico, garantido ritualmente, ou seja, o acordo básico é traduzido progressivamente em linguagem; isso permite

¹⁷⁴ Ingram, David. *Habermas - Introduction and Analysis*, p. 322.

Não é tão difícil encontrar outro aspecto em que o contexto de interação comunicativa entre os agentes, tal como proposto por Habermas, é devedor da teoria de Durkheim. Nesse quesito, em específico, tanto as teorizações como o esforço político do homem Durkheim dão em igual medida sua contribuição. As crenças alimentadas por Durkheim acerca da necessidade de um caminhar *pari passu* do desenvolvimento social com a emancipação política e sócio-cognitiva do indivíduo são a moldura ideal para o reconhecimento mútuo e intersubjetivo delineado por Habermas no processo comunicativo entre os agentes. Soaria completamente implausível o arrostar entre dois indivíduos com vistas a um contato comunicativo sem que tivesse triunfado na teoria social anterior a Habermas um espaço de atenção e observação conceitual e metodologicamente direcionado ao indivíduo tomado em si mesmo¹⁷⁷. O autor francês está longe de ser o indutor de um enfoque individualizante como método, mas, é forçoso dizer, compreendeu como poucos a importância do individualismo. Embora na definição superficial seja frequentemente apontado apenas como o integrante de um ramo oposto ao da observação sociológica do agente, Durkheim foi um aguerrido defensor, em todos os embates intelectuais de que fez parte, da necessidade de proliferação da cultura individualista ¹⁷⁸. Isso não o impediu, entretanto, de ser considerado, epistemologicamente falando, como o inimigo número um

¹⁷⁵ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 141.

¹⁷⁶ Ibid. *The theory of Communicative Action – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Vol. 2, p. 77.

¹⁷⁷ Acerca do debate entre indivíduo e sociedade, uma questão nunca inteiramente posta de lado pelas ciências sociais, vale lembrar a contribuição de um outro alemão. Norbert Elias foi mais um estudioso que se deteve sobre o tema a fim de clarear um quadro historicamente turvado pela adesão a um dos lados em detrimento do outro, em posturas que sempre alimentaram a dicotomia. Patrício de Habermas e mais para contemporâneo de Adorno, Elias escreve sobre o indivíduo e a sociedade no final da década de 1980 com o propósito de resguardar o que julga serem unidades analiticamente complementares. Afinal, "Ninguém duvida de que os indivíduos formam a sociedade ou que toda sociedade é de indivíduos" (Elias, Norbert. *A Sociedade dos Indivíduos*, p. 09). À indagação preliminar sobre como separar os dois elementos fundamentais da equação, o sociólogo alemão responde que é preciso saber dosar a participação de ambos os veios. Caso contrário, a sociologia estará fadada a seguir concebendo um monstrengo metodológico próximo de algo "como um eu destituído de um nós" (*Ibidem*, p. 09).

¹⁷⁸ Giddens, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: Encontros Com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo*.

do individualismo metodológico em sociologia ¹⁷⁹. Mas a crença no individualismo como valor cívico foi inclusive o mote da intervenção feita por Durkheim durante os incandescentes debates em torno do *affaire* Dreyfus ¹⁸⁰, que se não é o instante em que a própria concepção de intelectual público é forjada na França, ao menos é sem dúvida o maior momento de representação desse enredo. Esses dois personagens encarnados por Durkheim se alternam com relativa frequência e desenvoltura, a depender do ambiente em que o autor se pronuncie, ora o da cátedra sociológica em processo de autoconstrução, ora o espaço público que exigia um intelectual cioso das condições de seu tempo. E por mais que se possa encontrar erros nas escolhas de Durkheim, não há respaldo algum para que se duvide do sucesso da estratégia por ele empreendida para a sedimentação da nova ciência ¹⁸¹.

3.1. O individualismo moralizante de Durkheim

Em *A Divisão do Trabalho Social* ¹⁸² está consagrada a visão que detecta no reforço do individualismo a chave para sanar parte dos males vindos, segundo ele, com o fracionamento do trabalho social. Essa característica pessoal e intelectual de Durkheim é ainda mais peculiar se lembrado o fato de que o autor é prontamente listado como na contramão da perspectiva sociológica que contempla o indivíduo. Isso se deve ao seu esforço em estabelecer um enfoque metodológico que supervalorize a sociedade em detrimento do agente, o que em certa medida é uma síntese imperfeita do modelo de sociologia que ele procurou desenvolver. Seus conselhos sobre o *savoir-faire* sociológico, entretanto, não comprometeram sua convicção acerca da existência dos indivíduos,

¹⁷⁹ Homans, George C.. *Behaviorismo e pós-behaviorismo*.

¹⁸⁰ Lukes, Steven. *Emile Durkheim, his Life and Work: A Historical and Critical Study*, p. 333.

¹⁸¹ Mucchielli, Laurent. *O Nascimento da Sociologia na Universidade Francesa (1880-1914)*.

¹⁸² Durkheim, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*.

tampouco o impediram de enxergar o individualismo como uma plataforma necessária nas sociedades desenvolvidas. Durkheim é movido aqui pela necessidade de se levar a cabo os avanços da Revolução de 1789, que profundamente ainda marcava a França de seu tempo e que, na sua opinião, só teria valor se lograsse estabelecer uma sociedade liberal, com ampla margem para a atuação autônoma dos indivíduos. Se descontado o fato de que a rejeição fígadal da figura do indivíduo na lente de observação da realidade social do pesquisador – concepção que em parte obedece a uma lógica de disputa de espaço da nova ciência com a psicologia – é justamente o norte interpretativo da sociologia durkheimiana, sobra a inequívoca constatação de que o indivíduo existe e atua: sua voz é que é interdita na obra de Durkheim.

Os passos iniciais do individualismo como bandeira cívica no pensamento de Durkheim são dados em bases mais sólidas já em *A Divisão do Trabalho Social*, sua primeira publicação expressiva, o que portanto faz desse tema um objeto de atenção do autor por toda sua vida intelectual madura. Já no prefácio à primeira edição do livro se lê que "a questão que originou este trabalho é a das relações entre a personalidade individual e a solidariedade social"¹⁸³. A diferenciação feita entre sociedades modernas e arcaicas, representantes da solidariedade orgânica e da solidariedade mecânica, respectivamente, se faz com ênfase no papel que é imposto ao indivíduo em cada um dos modelos, e não é errôneo assumir que a defesa feita pelo sociólogo dos aspectos positivos da modernidade esteja boa parte dela devotada à autonomia facultada ao indivíduo apenas nesse modelo social, já que nas formas arcaicas de organização o peso da sociedade se torna infalivelmente excruciante, como ele mesmo ressaltou inúmeras vezes. A firmeza dessa pregação pode ser sentida mesmo depois do reconhecimento entusiasmado que o sociólogo francês faz do fenômeno religioso, uma vez que a consagração feita por sua obra dessa vertente não contribui para embaçar o próprio reconhecimento de que a ingerência absoluta da religião sobre todas as demais esferas significa uma amarra de que as sociedades modernas têm de se livrar. A decadência da religião como matriz única e fundamental nas sociedades contemporâneas é a consequência necessária para o declínio da significação da solidariedade mecânica¹⁸⁴:

¹⁸³ Durkheim, Émile. *Prefácio a 1 edição de Divisão do trabalho social*, p. L.

¹⁸⁴ Giddens, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, p. 155.

"a importância que atribuímos assim à sociologia da religião não implica de modo algum que a religião deva desempenhar nas sociedades actuais a mesma função que desempenhou em tempos idos. Em certo sentido, a conclusão contrária seria mais verdadeira. Precisamente porque a religião é um fenómeno primordial, terá cada vez mais de ceder o lugar às novas formas sociais que engendrou"¹⁸⁵.

São pífias as possibilidades de livre desenvolvimento do sujeito em um agrupamento social diminuto e fechado, nos diz Durkheim. Nessa concepção se observa a carga opressiva que era imposta aos indivíduos em sociedades regidas pela solidariedade mecânica, nas quais os limites cerceadores do comportamento dos agentes são rígidos. Realçando suas divergências com o modelo de Ferdinand Tönnies, Durkheim aposta nas formas de sociedades complexas e industriais como o ambiente propício a uma solidariedade orgânica, e como a alternativa para a existência dos indivíduos com possibilidades mais alargadas quanto à assunção de suas particularidades pessoais. Aptos a estabelecer novos modos de vida, os indivíduos nem por isso contribuem para que a sociedade que os une se torne menos coesa:

"À medida que avançamos na evolução, os vínculos que prendem o indivíduo à sua família, ao solo natal, às tradições que o passado lhe legou, aos usos coletivos do grupo se distendem. Mais móvel, ele muda mais facilmente de meio, deixa os seus para ir viver em outro lugar uma vida mais autônoma, forma cada vez mais suas próprias ideias e sentimentos. Sem dúvida, nem toda consciência comum desaparece com isso; sempre permanecerá pelo menos esse culto da pessoa, da dignidade individual de que acabamos de falar e que, desde hoje, é o único centro de união de tantos espíritos"¹⁸⁶.

A discordância de Tönnies é importante, pois aponta o que Durkheim julgava essencial na definição dos diferentes tipos de solidariedade. Na sua formulação, a solidariedade mecânica era resultado de uma anulação da particularidade na figura do indivíduo, na medida em que o vínculo desse indivíduo era com a moral coletiva. Pelo

¹⁸⁵ Durkheim *apud* Giddens, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*, p. 155.

¹⁸⁶ Durkheim, Émile. *Da divisão do Trabalho social*, p. 422.

estudo realizado em torno das divisões do trabalho, surge essa forma de solidariedade denominada orgânica e cujo ambiente natural é o das sociedades mais modernas, com ampla interdependência entre as funções na cadeia do trabalho. Inicialmente Durkheim enfatiza a dimensão economicamente engendradora dessa solidariedade. Mas o que livra essa contraposição ao modelo das sociedades tradicionais de ser uma versão pouco "solidária", e mera reprodução de um modelo exclusivamente utilitarista é justamente o elemento moral nela presente. Ao contrário da solidariedade mecânica que se pauta por um elo mais direto dos indivíduos com a moral coletiva, no outro modelo de solidariedade o que por sua vez dá o caráter de orgânico são as instâncias intermediárias de vínculo dos indivíduos com a moral coletiva. Leia-se os grupos profissionais funcionalmente especificados pela divisão social do trabalho ¹⁸⁷. Esse estabelecimento de outros laços, que no seu entender eram fundamentalmente morais, servem para demarcar uma diferença de peso com o *Gesellschaft* e o *Gemeinschaft* de Tönnies.

A grande inovação, contudo, torna-se mais visível pela escolha alternativa que o autor faz ao situar a dimensão moral no sentido dado ao trabalho. O diálogo de entrelinhas aí é feito com a perspectiva da economia política. O reconhecimento da divisão do trabalho como uma força dinamizadora, capaz de fomentar um novo tipo de solidariedade social representa sem dúvida uma lufada de mudança diante do reinado da ótica economicista que atribuía exclusivamente ao mercado a responsabilidade pelas mudanças no mundo do trabalho ¹⁸⁸. Vê-se que a influência socialista no pensamento de Durkheim que Marcel Mauss tanto demonstrou teve muito pouco ou nada de Marx.

Vale notar que o valor das corporações, tão exploradas em *Da Divisão do Trabalho Social* como promotoras de um liame social mais afeito às sociedades modernas, será recuperado por Durkheim em um momento posterior. Quando já dedicava seus esforços à pauta do individualismo, ele foi buscar novamente nos grupos criados pela especialização ocupacional na divisão do trabalho um contrapeso ao Estado ¹⁸⁹. O mote de todo o prefácio à segunda edição de *Da Divisão* é a importância das associações de profissionais em diferentes áreas. O fato de o autor martelar nessa tecla na segunda edição de 1902, nove

¹⁸⁷ A moral profissional voltará com tudo às reflexões de Durkheim nas suas *Lições de Sociologia*. Nas três primeiras lições o tema é abordado como saída para contornar conflitos classistas que convulsionavam a França.

¹⁸⁸ Pizzorno, Alessandro. *Uma leitura Atual de Durkheim*.

¹⁸⁹ Ferreira, Oliveiros S.. *O pensamento Político de Durkheim - Introdução à edição brasileira*.

anos, portanto, depois da publicação original, serve bem à interpretação de como o próprio Durkheim havia digerido suas ideias. Em uma passagem que se tornou famosa, prossegue com a defesa das corporações:

"O argumento caberia se se propusesse ressuscitar artificialmente a velha corporação, tal como existia na Idade Média. Mas não é assim que a questão se coloca. Não se trata de saber se a instituição medieval pode convir tal qual a nossas sociedades contemporâneas, mas se as necessidades a que ela correspondia não são de todos os tempos, conquanto, deva, para satisfazê-las, se transformas segundo os ambientes"¹⁹⁰.

Nas suas *Leçons*, está lá novamente a ideia das corporações como irradiadoras de uma moral imprescindível e saneadora. Dessa vez, entretanto, a questão que se coloca é a de oferecer uma baliza ao funcionamento do Estado, sobretudo no que compete ao tratamento dado por ele aos indivíduos. Isso só mostra como para o autor não faltam motivos para creditar as associações de profissionais como instâncias suplementares à própria moral vigente em suas respectivas sociedades, e até como um fator preponderante para coesão social. Em linhas gerais, seu argumento é o de que a existência de associações que reúnam grupos profissionais contribui para infundir nos indivíduos participantes desses mesmos agrupamentos uma sensação de pertencimento a um determinado segmento, reforçando, a partir daí, os laços que emprestam sentido à existência social. Além disso, a identificação com os pares os recoloca nos trilhos de um sentido coletivo, reduzindo os espaços para as condutas individualistas e desagregadoras. Defendendo os interesses dos indivíduos em terem suas vozes ouvidas, ele assevera:

"Mas a conclusão que se tira dessa observação é simplesmente a de que a força coletiva que é o Estado, para ser libertadora do indivíduo, precisa de contrapeso; ela deve ser contida por outras forças coletivas, ou seja, pelos grupos secundários de que falaremos adiante. Embora não seja bom que eles sejam os únicos, é preciso que existam. E é desse conflito de forças sociais que nascem as liberdades individuais. Assim, vemos dessa maneira, mais uma vez, qual é a importância desses grupos. Eles não servem apenas para regular e administrar

¹⁹⁰ Durkheim, Émile. *Prefácio à Segunda edição de Da Divisão do Trabalho Social*, p. XIII.

os interesses que são de sua competência; são uma das condições indispensáveis da emancipação individual"¹⁹¹.

O aflorar do individualismo se assemelhava como uma tendência irreversível aos olhos de Durkheim. Sua preocupação aqui, como também o fora nos estudos de sociedades arcaicas, era identificar a natureza dos vínculos morais que mantinham a sociedade de pé. As mudanças modernas consagradoras de uma cultura da razão e do indivíduo, marcadas com o exemplo e significado da Revolução Francesa, engendraram uma reorganização do quadro moral até então nebuloso em seus detalhes e na sua extensão. Subjaz a todas as teses existentes em seu *As Formas Elementares* uma constatação de que o conteúdo moral e ideológico presente nas sociedades não é estático, e que experimenta, portanto, mutações permanentes, repercutindo com igual impacto nas formas sociais e coletivas tributárias desse arcabouço moral. Daí é correto esperar que o estado crescente do individualismo moral venha acompanhado de uma transformação equivalente nos demais aspectos morais. Seu diagnóstico sobre a dinâmica do mundo contemporâneo tinha, pois, uma boa dose de cautela. Durkheim se preocupava com quais novos símbolos e ícones seria preenchida a nova dimensão moral da vida coletiva em um contexto de deposição galopante dos emblemas religiosos. Uma vez destronada a religião de seu posto de formadora da moral, urgia ter à mão alternativas que ocupassem seu lugar.

O nexos entre diferentes objetos de estudo e diferentes momentos do pensamento de Durkheim vai sendo descortinado também pela questão do individualismo moral. De pano de fundo para as transformações demonstradas em *A Divisão do Trabalho Social* a que a questão está confinada, caminha-se para o tratamento mais solene que é dado ao tema em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Após demonstrar como nas sociedades avançadas a dependência estrutural entre diversos níveis do trabalho é o combustível para o enraizamento de uma genuína cadeia de solidariedade entre eles, o autor passa paulatinamente, em publicações seguintes, a privilegiar o papel do culto ao indivíduo como a um só tempo produto e causa definidora de novo patamar societário até então apenas tentado por momentos históricos anteriores. No sutil evolucionismo que Durkheim adota na trajetória investigativa da transformação dos ritos religiosos, esta elevação do indivíduo é

¹⁹¹ Idem. *Lições de Sociologia*, p.88.

sem dúvida reverenciada como uma etapa demarcadora de um ideal de sociedade mais apropriado e mais afeito às potencialidades humanas. Chega-se mesmo a deixar claro para o leitor que essa é a forma última e mais bem acabada que as faculdades humanas mobilizadas no ritual e no culto lograram produzir. Essa foi a razão para que nesse quesito o autor tenha mandado às favas a isenção e o distanciamento sempre tão invocados como posturas do verdadeiro cientista. Sua defesa desse modelo torna-se um mergulho sem pejo do intelectual na defesa dos rumos a serem seguidos e dos patrimônios coletivos a serem resguardados e engrandecidos durante períodos de grande mudança social, como ele julgava ser o caso. Os passos dados com o individualismo moral e o triunfo da solidariedade orgânica são encarados como características de um desiderato natural rumo a uma forma de sociedade que atenda melhor às necessidades individuais e coletivas:

" Se, por outro lado, recordamos que a consciência coletiva se reduz cada vez mais ao culto do indivíduo, veremos que o que caracteriza a moral das sociedades organizadas, comparada com a das sociedades segmentárias, é que ela tem algo mais humano, portanto, mais racional. Ela não prende nossa atividade a finalidades que não nos concernem diretamente; ela não faz de nós os servidores de forças ideais e de natureza diferente da nossa, que seguem seus caminhos próprios sem se preocupar com os interesses dos homens. Ela nos pede apenas que sejamos ternos com nossos semelhantes e que sejamos justos, que cumpramos nossa tarefa, trabalhemos para que cada um seja convocado para a função que pode desempenhar melhor e receba o justo preço de seus esforços. As regras que a constituem não têm uma força coercitiva, que sufoca o livre exame; mas por serem muito mais feitas para nós e, em certo sentido, por nós, somos mais livres diante delas. Queremos compreendê-las e tememos menos mudá-las. Aliás, há que evitar achar insuficiente tal ideal, a pretexto de que é demasiado terra-a-terra e demasiado a nosso alcance. Um ideal não é mais elevado por ser mais transcendente, mas porque nos prepara perspectivas mais vastas"¹⁹².

Inicialmente, a forma aguerrida de defesa dos ideais do individualismo moral parece contrastante com os postulados mais científicos do rigor, da neutralidade e do relativismo. Já numa passagem ainda anterior à sua dedicação ao individualismo moral está estabelecido

¹⁹² Idem. *Da divisão do Trabalho Social*, pp. 430- 431.

pelo autor que à ciência, sobretudo à ciência da moral por ele proposta, não é negado o direito de influenciar a realidade. Pelo contrário:

"Mas do fato de que nos propomos, antes de mais nada, a estudar a realidade não resulta que renunciemos a melhorá-la: estimaríamos que nossas pesquisas não são dignas de uma hora de trabalho, se elas só devessem ter um interesse especulativo. Se separamos com cuidado os problemas teóricos dos problemas práticos, não é por desprezar estes últimos; ao contrário, é para nos colocarmos em condições de resolvê-los"¹⁹³.

Este espírito mais pragmático de Durkheim está corriqueiramente presente em sua obra, por mais que por vezes a ênfase dada a certos temas teóricos, bem como a preocupação constante com pontos supostamente mais etéreos, como a moral, pareçam distanciá-lo de um caráter instrumental que ele enxergou, sim, na ciência. A atenção especial a questões de ordem prática era, ademais, encarada como uma prova de fogo simbólica à qual sua nova ciência não podia furtar-se. Não é possível dizer que a passagem acima seja mais embevecida dessa vocação à atuação do conhecimento na realidade do que as linhas finais de *O Suicídio*:

"Uma vez estabelecida a existência do mal, em que ele consiste e de que depende, quando se conhecem, por conseguinte, as características gerais do remédio e o ponto em que ele deve ser aplicado, o essencial não é fixar de antemão um plano que prevê tudo; é por resolutamente mãos à obra"¹⁹⁴.

Há uma distinção feita por Durkheim que pretende separar bem o envolvimento do pesquisador com uma causa do vínculo de um entusiasta ocasional guiado exclusivamente pelas paixões. O argumento precede sua militância pelo individualismo moral, e sustenta que variadas ideias que naquele contexto de fronteira movediça da ciência se apresentavam como devidamente "científicas", assim faziam sem sê-lo. "São científicas apenas de nome"¹⁹⁵, afirma. A diferenciação, que no caso tratava da validade de uma ciência que abarcasse a vida moral, não vem apenas livrar a imagem do Durkheim que no futuro se

¹⁹³ Idem. *Lições de Sociologia*, p. XLV.

¹⁹⁴ Idem. *O Suicídio*, p. 513.

¹⁹⁵ Ibidem, p. XLVII.

envolveria a fundo com o tema do individualismo da pecha de prosélito vulgar, mas demarca a legitimidade com que o saber científico interfere na realidade. Vale ainda como antídoto às teorias e ideologias que então vendiam fórmulas mirabolantes acerca do funcionamento da sociedade.

Nos limites do trabalho científico, é possível observar inclusive que Durkheim se aproxima de uma defesa do individualismo que chega a transformar o indivíduo em objeto de culto de uma religião que, como as demais, tem seus próprios rituais, crenças e apóstolos. Seja impulsionado por um exagero retórico ou não, o certo é que nas passagens em que flerta com a "religião do homem" entrevê-se uma forte semelhança com o projeto religioso de Comte. Tratando, por exemplo, do papel de preceptor moral que caberia à figura do professor, Durkheim recorre a uma metáfora reveladora: "do mesmo modo que o sacerdote é o intérprete de Deus, o professor é o intérprete das grandes ideias morais de seu tempo e de seu país"¹⁹⁶.

A analogia com os elementos religiosos não é fortuita. Duas razões contribuem para as referências serem colocadas em paralelo por reiteradas vezes. Embora se perceba centelhas dessa militância "moralista" de Durkheim em textos bastante anteriores, é só no sociólogo já autor dos seus mais importantes livros que a questão realmente floresce e toma a frente de sua atuação intelectual. Isso se dá com mais afinco em um momento ligeiramente subsequente, concomitante até, ao da imersão de Durkheim nos domínios do sagrado, ponto notável e marcante de sua trajetória, e que é selado com a publicação de *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, em 1912. Consequentemente, soava natural que um certo transbordamento das categorias de pensamento e até mesmo do arcabouço referencial e semântico se desse de um tema para outro. Profunda como foi essa investida do autor sobre a esfera religiosa, estranho seria se esse amplo ciclo de questões não repercutisse adiante nos escritos do sociólogo francês.

Um segundo ponto menos ocasional se dá pela equivalência relativa que Durkheim empresta às duas matrizes morais. Na sua visão, da mesma forma que a religião, desde seu remoto surgimento no totemismo primitivo, tinha desfrutado da prerrogativa de oferecer a narrativa das mais incontestes sobre a realidade e os mitos, e mais, havia figurado como o elemento norteador de maior expressão da moralidade social, era chegada a hora de

¹⁹⁶ Idem. *A Educação Moral*, p. 155.

fornecer uma alternativa que fizesse as vezes dessa instância na formação dos espíritos. Imbuído até de uma propensão mais pragmática do que meramente devaneadora, Durkheim encarou a progressiva deposição do discurso religioso como uma convocação à necessidade de forjar e estabelecer uma nova cadeia de elos morais que deveria acima de tudo consagrar o indivíduo. No trecho final da conclusão de *Da Divisão do Trabalho Social*, essa exortação é entoada com entusiasmo:

"Em suma, nosso primeiro dever atualmente é criar uma moral. Tal obra não poderia ser improvisada no silêncio de um gabinete; ela só se pode erguer por si mesma, pouco a pouco, sob a pressão das causas internas que a tornam necessária. Mas a reflexão pode e deve servir para assinalar o objetivo que se deve alcançar. Foi o que procuramos fazer"¹⁹⁷.

Simbólica e fatidicamente representado na Revolução Francesa e no Iluminismo, o triunfo da razão deixava o caminho aberto a um novo leque de valores, mas que, em essência, exercesse a já nem tão nova função da moral religiosa. A comunhão dos propósitos, pareceu-lhe, era uma brecha para que os dois padrões morais partilhassem também um certo *modus operandi*, daí advém a recorrência constante aos aspectos sacro religiosos. O projeto da moral laica se baseia na afirmação de que nem toda moral é religiosa, mas os paralelos feitos pelo autor entre essa moral e a religião servem para certificar que toda crença religiosa é moral.

A substituição da religiosidade por uma moralidade laica não pressupunha a reinvenção da roda. A Durkheim soava forçoso que a armação anterior, arquitetada pela religião, fosse aproveitada em favor dos novos propósitos. Se não inteiramente, ao menos na sua estrutura fundamental. Esse aporte da religiosidade não era meramente estratégico no sentido de dispensar a trabalhosa criação completa de um cabedal inteiramente novo, mas se justificava pelo fato de que a nova moral ocuparia nas mentalidades o mesmo lugar preenchido pelo simbolismo sagrado. Diante disso, era de se esperar que as estruturas então a serviço moral tradicional fossem aproveitadas em prol da sua substituta:

¹⁹⁷ Idem. *Da Divisão do Trabalho Social*, p. 432.

"É preciso ir buscar, no próprio seio das concepções religiosas, as realidades morais que ali estão perdidas e dissimuladas; é preciso decantá-las, descobrir em que consistem, determinar sua própria natureza e exprimi-la em uma linguagem racional. É preciso, em uma palavra, descobrir os equivalentes racionais dessas noções religiosas que, durante muito tempo, serviram de veículo às idéias morais mais essenciais" ¹⁹⁸.

Nos estudos sobre a religiosidade, Durkheim se certifica de que em todas as sociedades a religião condiciona a moral coletiva, que é introjetada pelos indivíduos. A relação simbiótica entre as duas foi o que permitiu que em muitos contextos elas se confundissem, assumindo uma o papel da outra, e reforçando nas consciências individuais a ideia de que a moral nada mais é do que o conjunto de regras e valores que fornecem a medida para a crença em entidades ou símbolos religiosos. A sensação de pertencimento a um grupo gerada pela adesão religiosa é outro ponto alto destacado pelo autor e que fundamenta sua percepção sobre os efeitos do código moral nos indivíduos. O vínculo religioso, conclui ele, não pode ser outro que o de natureza moral. O corolário daí extraído dá conta de que se há nos componentes morais força suficiente para moldar o indivíduo e assegurar sua obediência aos preceitos religiosos, não se pode esperar menos de uma moral que forneça as regras da vida em sociedade e que seja o próprio substrato da compreensão que o indivíduo tem de si mesmo em meio ao corpo social. Foi por isso que o apego do autor a essa nova moral secular por ele defendida esteve embasado na certeza de que ela exprimiria todo o conteúdo da realidade moral em termos racionais.

O passo seguinte ao do tratamento do individualismo à maneira de uma entidade de culto seria o de estabelecer um catecismo próprio ao tema. É isso que Durkheim pretende delinear. As linhas gerais do caráter doutrinário com que se passaria adiante a ideia do individualismo tornam-se então uma preocupação para Durkheim, que chega mesmo a pensar na difusão desse ideal desde a educação elementar:

Se tomei como assunto do curso o problema da educação moral, não é apenas em virtude da importância primária que os pedagogos sempre lhe concederam, mas é porque é um problema que hoje se apresenta em condições de particular urgência. É nesta parte de nosso sistema que a crise é mais profunda e, ao

¹⁹⁸ Idem. *A Educação Moral*, p. 66.

mesmo tempo, mais grave; porque tudo aquilo que pode ter como efeito a diminuição na eficácia da educação moral, tudo aquilo que corre o risco de tornar a ação mais incerta, ameaça a moralidade pública em sua própria fonte. Não há, portanto, qualquer questão que se imponha de forma mais urgente à atenção do pedagogo. Aquilo que, não gerou, mas tornou mais evidente esta situação que permaneceu latente durante muito tempo, foi a grande revolução pedagógica que nosso país persegue, e que realizou apenas parcialmente, há cerca de vinte anos. Decidimos dar às nossas crianças, em nossas escolas, uma educação que fosse puramente laica: com isso deve-se entender uma educação que abdica de qualquer referência aos princípios sobre os quais repousam as religiões reveladas, que se apoia exclusivamente sobre ideias, sentimentos e práticas que se justificam unicamente pela razão, em uma palavra, uma educação puramente racionalista. Ora, uma novidade tão importante não poderia se dar sem perturbar as ideias consolidadas, sem perturbar hábitos adquiridos, sem necessitar de rearranjos no conjunto de nossos procedimentos educativos, sem colocar problemas novos, dos quais devemos tomar consciência¹⁹⁹.

A pretensão de difusão do individualismo é nesse caso correlata à preocupação do autor em oferecer uma alternativa à progressiva saída de cena dos elementos religiosos. Percebe-se que Durkheim estava por dentro da realidade da educação institucional na França, e seu engajamento se dá com o propósito de ocupar esse espaço antes próprio da religião com uma nova moral laica. O trecho acima sugere inclusive que o autor não ignorava a dimensão nada módica de seu intento, afirmando ser necessário uma ampla renovação nos currículos escolares, e, indo além, propondo uma verdadeira revolução na educação. Embora póstuma, a publicação de *L'Éducation morale*, um apanhado de anotações das aulas preparadas para um curso ministrado sobre o assunto na Sorbonne entre 1902 e 1903, é a coroação desse movimento.

Faz sentido todo o empenho durkheimiano em estabelecer as bases de uma moral laica se for levado em conta que o autor se movimenta em um contexto de clivagens muito bem definidas acerca do novo e do antigo regime. O afincamento com que Durkheim defende suas posições intelectuais não destoa em nada do ambiente de disputa em que estava imersa a França, tampouco deixa de prestar certa reverência a uma tradição intelectual local de

¹⁹⁹ Idem. *A Educação Moral*, p. 19.

filósofos moralistas²⁰⁰. Existe, isso sim, uma sintonia de suas proposições com a atmosfera dominante na Terceira República, cuja instauração simbolizou uma era de laicismo²⁰¹. A ascensão da classe operária nesse período também trazia à tona a necessidade de difundir os ideias revolucionários em que se assentava a República, sob pena de ganhar força a ameaça de esfacelamento do regime pela falta de assimilação de seus princípios e fundamentos por parte da população. Assim como saber cantar a Marselhesa nos primeiros anos da *République* fora uma senha para o triunfo cultural da Revolução, a assimilação de uma moral laica soava como inevitável para a estratégia de fortalecimento da Terceira República. E imodesto como fora em se tratando do tema, o cientista Durkheim atribuiu à sociologia a tarefa de executar a "possibilidade de uma regeneração moral da nação fundamentada na ciência"²⁰².

Dessa forma, prosperava nas discussões sobre um novo modelo educacional a renovação do conteúdo ministrado, com vistas a adequar a formação dos espíritos, convertendo os estudantes franceses em verdadeiros cidadãos republicanos. Esse foi o mote da gestão de Jules de Ferry à frente do ministério da educação, quando então era apregoado um ensino "gratuito, laico e obrigatório", pouco depois do republicanismo moderado de Ferry o levar a ser prefeito de Paris durante as instabilidades de 1870. Conforme o novo modelo, professores religiosos deixariam de ministrar o conteúdo programático. Durkheim diverge dessa ideia predominante justamente por acreditar que a mera transferência das salas escolares para mestres leigos significava ainda muito pouco. Era preciso que a própria moral ensinada fosse, também ela, laica.

Apesar de falarem uma linguagem distinta, a cartilha defendida por Durkheim e muito dos interlocutores de seu tempo é a mesma. Em pauta estava a definição de uma plataforma que melhor acomodasse as necessidades de fortalecimento do novo período republicano. O sociólogo, naturalmente, vocaliza nas suas participações no debate aquela que é a visão sociológica, ou ao menos o seu particular entendimento sobre as questões à luz da nova ciência. É difícil precisar na sua intervenção em que medida fala o sociólogo que vê na oportunidade do debate público a apresentação em figurino mais prático das potencialidades na nova ciência ou em quais momentos se sobrepõe exclusivamente o

²⁰⁰ Bellah, Robert N. *Morale, Religion et Société dans l'oeuvre de Durkheim*, n 69, p. 10.

²⁰¹ Mucchielli, Laurent. *La Découverte du Social - Naissance de la Sociologie en France*.

²⁰² Massella, Alexandre. *Leituras da Escola Durkheimiana*, p. 75.

entusiasta de um laicismo pedagógico. A dosagem das duas posturas é incerta como é também imprecisa a mescla dos dois perfis em Durkheim. Contudo, o fato é que o autor se manifesta fazendo uso irrestrito da lente de observação sociológica através da qual enxergava a vida social como essencialmente moral. Daí a importância em sintonizar as diretrizes educacionais com a moral necessária. Não só a ele, mas a todos engajados no projeto liberal daquele período, parecia que a oportunidade para a mudança e reafirmação das conquistas republicanas era única. Nessa pretensão, ele, evidentemente, não embarcou sozinho. Assim como Durkheim, "muitos intelectuais (e não somente os dos círculos socialistas, como Jaurès ou Lucien Herr) trataram as tensões, os conflitos e as falhas da França daquele momento como desvios contingentes e patológicos de algo melhor e possível - e sua tarefa específica era articular esse algo" ²⁰³.

Por mais que perdurasse em certos círculos o consenso sobre a necessidade de mudanças, com focos de divergência apenas quanto ao teor das transformações e com Durkheim firmando a posição aguerrida em prol de uma moral inteiramente nova, a batalha republicana não estava ganha nem nos meios políticos, nem nos intelectuais. A fragorosa derrota francesa diante da arquirrival Alemanha na guerra franco-prussiana de 1870 em concomitância com o surgimento da Terceira República era uma ferida aberta que enfraquecia a legitimidade dos próprios ideais republicanos. Nos anos seguintes, serviu ainda de combustível aos desafetos do regime, que razoavelmente dispersos, se encontravam incrustados em todas as carreiras de Estado e exerciam influência em todos os níveis da sociedade francesa. Embora nem sempre fique claro, mais do que os republicanos pouco convictos sobre o valor de novos arranjos morais, a pregação de Durkheim tem como inimigos maiores os propagandistas da velha ordem. Aquela moral a que Durkheim atribuía o caráter de infensa à República era, em suma, a voz que expressava a persistência do antigo regime ²⁰⁴.

A sintonia dos escritos e das intervenções de Durkheim com o momento político e social da França pode ser achada em várias manifestações. Desde o advento da Terceira República a pauta permanecia instigante e desafiadora às contribuições de toda a sorte de intelectuais, sobretudo aos que tinham a própria sociedade como objeto fundamental de

²⁰³ Judt, Tony. *Passado Imperfeito - Um Olhar Crítico Sobre a Intelectualidade Francesa do Pós-Guerra*, p. 342.

²⁰⁴ Mayer, Arno J.. *A força da Tradição - A Persistência do Antigo Regime (1848-1914)*.

estudo. Foram necessários cerca de 10 meses para que a aparência de estabilidade da República se derretesse em meio à guerra contra a Prússia, reacendendo a discussão sobre o país em vários níveis. Contrariando algumas expectativas de que a França caminhava para uma democracia liberal, a guerra acelerou o colapso de um regime imperial cujas fraquezas não pareciam assim tão evidentes a todos, além de conduzir à discussão sobre que rumos o país almejava traçar. Por se tratar de uma personagem cujo palco era a sociologia, então em relativo desprestígio em relação a outros campos com o reconhecimento já sedimentado, é lícito falar de Durkheim como um ícone que atuava nas franjas dos grandes debates. Mas a natureza de seus posicionamentos, a essência de sua argumentação e até mesmo certas idiossincrasias que o autor deixa relevar mostram a cadência com um contexto maior que o englobava. Nele despontava Victor Hugo, a maior figura de proa da intelectualidade da época, e que foi rotineiramente instado a tomar parte no governo. Até mesmo Gustave Flaubert, conhecido pela fleuma e pelo repúdio à ideia de que os artistas deveriam ser reféns de temas políticos, toma parte de modo caloroso no debate ²⁰⁵. Com *A Educação Moral*, que bem mais do que um livro é a síntese de um projeto desenvolvido em mais de uma frente pelo autor, Durkheim pretendia lembrar que cumpria à sociedade revestir-se de uma moral que a alicerçasse. A mera *Educação Sentimental*, título do livro que Flaubert publica em 1869, no calor dos acontecimentos que darão origem à nova República, era, pois, insuficiente demais para uma nação que deveria ser transformada em sua natureza moral.

É sob essa carga de trabalho intelectual engajado pregado por Durkheim que se dará o desenrolar dos acontecimentos do caso Dreyfus, nada menos do que o ápice do envolvimento da *intelligentsia* francesa com questões políticas. Nos embates entre *dreyfusards* e *antidreyfusards* é a tese do sociólogo que sai consagrada, bem mais do que a própria contribuição de seu xará Émile Zola, que se tornou a encarnação do intelectual de mangas arregaçadas pela participação cívica.

A noção de indivíduo, tão acentuada nos últimos anos da produção intelectual durkheimiana, tem um grande potencial de repercussão em Habermas, que por sua vez elabora uma longa reconstrução do indivíduo como agente racional e comunicador. Entretanto, a maneira pela qual a razão é incensada por Durkheim como esteio de uma nova

²⁰⁵ Winock, Michel. *As Vozes da Liberdade - Os Escritores Engajados do Século XIX*, pp. 632 e seguintes.

moral, por certo, suscita um empecilho a uma maior aproximação entre os dois nesse aspecto. Em virtude de estarem os autores respondendo a momentos históricos bastante dessemelhantes, e atendendo a questões e debates distintos, as diferenças entre as duas obras já se estabelecem no tratamento dado à razão, que na ótica de Habermas vem bem mais carregada de dubiedades e promessas não cumpridas do que o fora na visão de Durkheim, que ainda enxergava seu potencial emancipatório. Os dois autores, embora com posicionamentos destoantes, representam momentos subsequentes de um mesmo processo, que se inicia na celebração das capacidades da razão ainda no século XVIII, e que se arrasta século XX adentro com o ocaso da crença no caráter libertário da racionalidade. Durkheim escreve no limiar entre os séculos XIX e XX ainda embevecido pela emancipação humana supostamente facultada pelo ideal de razão. O estandarte cientificista que ele carrega tem ainda todos os tons oriundos do chamado "século das luzes". Já de Habermas, não se pode dizer que ele enxergue o mesmo brilho no projeto iluminista. Seu pensamento é bem menos crédulo quanto à capacidade transformadora da razão, convicção que vale como uma quase credencial para a condição de herdeiro da teoria crítica. A confiança depositada na razão, aliás, que foi própria de uma postura positivista, já prediz a leitura pouco entusiasmada que os frankfurtianos em geral destinariam a Durkheim.

Profunda como foi, não é de se estranhar que a abordagem da ideia de indivíduo em Durkheim tenha sido capaz de reestruturar muitos pontos de sua obra, que já se encontrava quase que inteiramente sedimentada quando do envolvimento do autor nessa seara. O desenrolar das discussões quanto à noção de indivíduo resultou em flancos novos e que, apesar de terem se somado a um conjunto de ideias já fundamentadas e estabelecidas, contribuíram para uma ligeira alteração de eixo no entendimento do autor sobre alguns pontos. Ao se observar o encadeamento da obra de Durkheim, surge a inequívoca impressão de que o indivíduo é produto de forças que lhe cercam e acomodam. Com o passar do tempo, esse postulado ganha cada vez mais fôlego em seus textos, desde sua tese de doutoramento, que viria a se tornar sua primeira publicação de peso, *De la division do travail social*. Contudo, a partir desse ciclo de questões atinentes à necessidade por ele observada de solidificar uma moral laica e com propósitos inclusive cívicos, nota-se no sociólogo algo próximo de um abrandamento de sua posição quanto ao reconhecimento da existência sociológica do indivíduo, que ele antes negara com fervor. Por isso não se

entenda que Durkheim tenha deposto seus escritos anteriores, o que evidentemente não é o caso. As estruturas de seu pensamento, é correto ressaltar, permanecem de pé e com coerência, já que a investigação do elo entre o individual e o coletivo esteve presente desde o prefácio de 1893 de *De la Division*. Mas cabe observar que há uma mudança na maneira como o autor enxerga a relação da moral com os indivíduos. Antes tratado como um produto da moralidade, que o tomava à maneira de um objeto, aos poucos o indivíduo é reconhecido como um agente também transformador da moral que ele encarna, passando, portanto, à condição de sujeito dessa moral²⁰⁶.

A concepção apresentada por ele vai ainda além e chega mesmo a apontar o Estado como responsável por assegurar a existência do indivíduo em sua plenitude. Parece sem dúvida um contrassenso com o Durkheim que conceitua a moral coletiva como a instância tolhedora da consciência individual e que atribui à sociedade uma qualidade de *sui generis* que a torna maior do que a mera soma de suas partes. Mas sua defesa da singularidade existencial do indivíduo situa o papel do Estado como um ente a serviço dos indivíduos, e jamais o contrário. Conforme sustenta Giddens, "a auto-realização do indivíduo só poderia ocorrer na sua participação - e por seu intermédio - em uma sociedade na qual o Estado garantisse e levasse adiante os direitos contidos no individualismo moral" ²⁰⁷. A prova de que essas preocupações o rondavam até o fim de sua produção vem de Marcel Mauss. Segundo ele, pouco antes de seu falecimento, Durkheim elaborava um curso previamente intitulado "Morale civique et professionnelle", que prometia trazer substanciais mudanças no seu entendimento sobre o Estado, sob influência do pensamento de Treitschke²⁰⁸.

Em suas *Lições* é patente o tratamento dado ao Estado como entidade última a quem cabe resguardar as condições necessárias ao afloramento de indivíduos livres de restrições ou constrangimentos quanto às suas individualidades. O produto do Estado que tiraniza não pode ser outro senão uma sociedade fraca e pouco coesa. Esse entendimento praticamente perpassa todos os textos dessa fase e não por acaso 6 das 18 lições compiladas versam

²⁰⁶ Weiss, Raquel Andrade. *Indivíduo, Razão e Moral: Uma Análise Comparativa de Habermas e Durkheim*.

²⁰⁷ Giddens, Anthony. *Política, sociologia e Teoria Social: Encontros com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo*, p. 131.

²⁰⁸ Lamenta Mauss: "[...] e seu curso de "Moral cívica e profissional", parte dessa "Moral". Perda irreparável!, porque as ideias de Durkheim, sobre o Estado em particular, tinham evoluído. Ele havia de fato modificado certas partes de sua teoria de Estado sob influência de seu estudo das teses alemãs e em particular das teses de Treitschke". (Mauss, Marcel. *In memoriam: L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs*, p. 8).

sobre a "moral cívica", numa confissão pouco tácita sobre a importância por ele emprestada à necessidade de haver uma moral em harmonia com o ambiente político-estatal. O autor coloca o crescimento das dimensões e poderes do Estado como proporcional ao aumento paralelo de suas obrigações, com destaque para a promoção do indivíduo. Assim, negava a impressão de que um Estado mais forte tem por extensão mais condições para oprimir o indivíduo:

"O único meio de eliminar a dificuldade é negar o postulado segundo o qual os Direitos do indivíduo são dados com o indivíduo, é admitir que a instituição desses Direitos é obra do próprio Estado. Então, com efeito, tudo se explica. Compreende-se que as funções do Estado se ampliam sem que por isso resulte uma diminuição do indivíduo, ou que o indivíduo se desenvolve sem que por isso o Estado recue, uma vez que o indivíduo seria, em certos aspectos, o próprio produto do Estado, pois a atividade do Estado seria essencialmente libertadora do indivíduo"²⁰⁹.

As teorizações sobre o Estado e seu papel como "cérebro" da organização social, conforme definição usada mais de uma vez, funcionam como um arremate do projeto emancipador que Durkheim vislumbrava ser possível traçar apenas em bases morais. É possível dizer ainda que a forma final dessa proposição se assemelha a uma estirpe de pensamento liberal ²¹⁰. A centralidade do Estado é o que ajuda a destoar desse figurino:

"A verdade é que o Estado não é um antagonista do indivíduo. O indivíduo só é possível por meio dele, embora ele só possa servir à sua realização em condições determinadas. Pode-se dizer que é ele que constitui a função essencial. Foi ele que subtraiu a criança à dependência patriarcal, à tirania doméstica, foi ele que livrou o cidadão dos grupos feudais, mais tarde comunais, foi ele que livrou o operário e o patrão da tirania corporativa, e, se ele exerce sua atividade com muita violência, ela só é viciada, em suma, porque se limita a ser puramente destrutiva"²¹¹.

²⁰⁹ Durkheim, Émile. *Lições de Sociologia*. p. 80.

²¹⁰ Cf. Gray, John. *Anatomia de Gray*. Ver também

²¹¹ Durkheim, Émile. *Lições de Sociologia*, p. 89.

Esse juízo tão assertivo sobre a importância do Estado esteve matizado em escritos anteriores, quando Durkheim revela uma certa descrença quanto às capacidades do Estado em realizar a contento todas as suas atribuições. Em *O Suicídio*, discutindo o legado da Revolução Francesa e a política de terra arrasada imposta por ela às instituições do antigo regime, o autor faz uma leitura ligeiramente mais blasé sobre o Estado, embora o reconheça como a "única força coletiva que sobreviveu à tormenta"²¹². Pela sua visão, fica claro que, como resultado do desmoronamento de todo o edifício pré-revolucionário, as entidades estatais foram empurradas a se incumbir de esferas da vida que até então não lhe diziam respeito. Dessa assunção de tarefas repentina e açodada colheu-se como resultado que a ação estatal tenha tão comumente uma participação invasiva e impotente ao intrometer-se em domínios inteiramente estranhos ao seu escopo original. Com direito a sua usual alusão a fenômenos físico-químicos, Durkheim faz nessa passagem uma descrição sobre o quadro pouco alvissareiro em que se encontra o Estado:

"Mas, como o Estado está distante dos indivíduos, só pode ter sobre eles uma ação distante e descontínua; por isso esse sentimento não lhes é presente nem com a permanência nem com a energia necessárias. Durante a maior parte de sua vida, não há nada em torno deles que os atraia para fora de si mesmos e lhes imponha um freio. Nessas condições, é inevitável que mergulhem no egoísmo ou no desregramento. O homem não consegue se apegar a fins que lhe sejam superiores e se submeter a uma regra quando não percebe acima dele nada de que seja solidário. Libertá-lo de toda pressão social significa abandoná-lo a si mesmo e desmoralizá-lo. Essas são, com efeito, as duas características de nossa situação moral. Enquanto o Estado incha e se hipertrofia para encerrar fortemente os indivíduos, mas sem o conseguir, estes, sem vínculos entre eles, rolam uns sobre os outros como moléculas líquidas, sem encontrar nenhum centro de forças que os contenha, os fixe e os organize"²¹³.

Com isso, o autor não pretendia desobrigar o Estado de suas funções concernentes à vida moral ou à promoção dos indivíduos. Ao tecer uma avaliação pessimista sobre o cumprimento pleno da extensa lista de deveres estatais, o que o autor pretende é criar um ensejo para reforçar a ideia então já entoada sobre a necessidade de expandir os vínculos

²¹² Idem. *O Suicídio*, p. 509.

²¹³ *Ibidem*, p. 510.

alternativos dos indivíduos à coletividade. Essa é a descentralização das funções concentradas no Estado que Durkheim conclama com o objetivo de aliviar a carga excessiva depositada sobre os ombros estatais. Em termos mais próprios do receituário durkheimiano, a palavra de ordem aqui, como em outros momentos, continua sendo a moral. Uma readequação estrutural da sociedade passaria pela descentralização dos eixos fundamentais de onde se irradia uma moral que inspire novos vínculos entre os indivíduos. Seria natural pensar na promoção do sentimento localista a que os indivíduos respondem com diligência, mas diante da impossibilidade de fragmentações bairristas e regionais no interior dos Estados nacionais, a descentralização estaria a cargo de grupos ou entidades que reúnam profissionais de variados segmentos. Eis o que Durkheim propõe com a *descentralização profissional*. Qualquer semelhança com a ênfase sobre a necessidade de promover as ligas de corporação, como é vastamente mencionado em *Da Divisão do Trabalho Social*, não é mera coincidência, evidentemente. Insiste o autor que a repetição desse receituário não está fora de lugar, já que os problemas de natureza social refletidos nas estatísticas de suicídio levantadas por Durkheim são a tradução numérica do que ele observava em questões de universos distintos.

Fica demonstrado que Durkheim se mostra cauteloso diante da possibilidade de seu pensamento, tal como posto, redundar nos passos de Kant ou nos da escola individualista utilitária. Precavendo-se contra essa aproximação, seu argumento vai no sentido de demonstrar que as incumbências do Estado só concorrem para emancipação individual na medida em que são acompanhadas da interpretação de que os indivíduos devem estabelecer limites, tendo em mente de maneira muito clara que é pelo Estado, e só por ele, que eles existem moralmente.

Se tratarmos aquilo a que se propôs o autor no ápice da sua maturidade intelectual como também o produto mais bem trabalhado do conjunto de suas ideias, resta a constatação de que o projeto de instituição de uma moral laica, levado adiante no seu último quartil de vida, se assemelha tão grandioso como o próprio objetivo de criação da sociologia, isto é, em altura equivalente à mais altissonante contribuição de Durkheim. À diferença do intento que lhe garantiu maior projeção, entretanto, o projeto de estabelecimento de uma moral laica resultou em um rotundo fracasso, como inclusive avaliou Adorno. No seu significado simbólico por entre toda a obra de Durkheim, a causa

do individualismo e todos os movimentos teóricos, intelectuais e em certo aspecto até militantes que foram feitos em nome desse tema parecem representar a retribuição ideal com que o autor pretendeu recompensar o indivíduo diante da inexistência metodológica que lhe havia sido imposta. A reabilitação da noção de indivíduo pela qual Durkheim se esforçou afigura-se como uma quase reconciliação pelos exageros de sua construção metodológica que supervalorizou a sociedade.

No cômputo final, é imperioso que se diga que a favor de Durkheim pesa o levantamento de questões e temas muito à frente de seu tempo. Ideias como a livre autonomia pensante dos indivíduos, e o próprio individualismo moral, fundamento das democracias modernas, era algo ousado mesmo entre os meios supostamente intelectualizados e progressistas à época. Durkheim em parte inova por circunscrever sua pregação pelo reconhecimento do individualismo na contramão dos grandes discursos que notabilizavam a coletividade em detrimento do indivíduo, embora ele próprio o faça julgando ser uma saída à existência do ente maior, a sociedade. Em última instância, a fonte originária de todo o arcabouço moral por ele defendido como solução para os dilemas da França é o Estado democrático²¹⁴. O reforço à figura do indivíduo mostra como uma parte fulcral do pensamento do autor corria à margem dos grandes discursos coletivistas que se solidificaram no século XIX e ocuparam a cena durante o século XX, antecipando uma opção que levaria algum tempo para deixar de ser residual no pensamento político predominante. Acerca de sua visão sobre a necessidade de haver contrapesos que impeçam a supressão do indivíduo perante o Estado, só se pode dizer que a questão continua sendo, em todas as democracias contemporâneas, sempre tão debatidas por Habermas, um ponto sensível e permanentemente posto na ordem do dia.

Habermas se empenhou para edificar uma teoria da ação que não nega de todo o postulado anteriormente firmado por Durkheim, qual seja, o da ação com sujeitos mútuos. Tampouco é exagero localizar elos entre o objetivo habermasiano e a questão orientadora fundamental do pensamento durkheimiano, a tentativa de captar os significados da vida em sociedade. Perseguindo o que julgou ser a essência da sociologia, a teoria durkheimiana tornou-se excessivamente refém da distinção entre indivíduo e sociedade, negligenciando

²¹⁴ Cf. Giddens, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: Encontros com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo*, pp. 103-146.

canais alternativos aos dois polos. A observância também estrita dos aspectos morais fez com que fossem postas de lado as instâncias intermediárias, tais como as instituições que intercalam a relação dos atores com a sociedade ou dos indivíduos entre si. Para Habermas, entretanto, esses são veios passíveis de plena exploração teórica. Exemplar disso é o próprio aspecto da política, tratado com muito menor ênfase pelo francês²¹⁵, e que se torna sempre crucial para o alemão de qualquer ponto que se olha para seus textos.

3.2. Consciência Moral em Habermas

A presença da moral como uma instância fundamental da ação social e como fator imprescindível nas experiências individuais e coletivas é uma constante no pensamento de Habermas, dificultando qualquer tentativa de comparar se essa presença foi maior ou menor do que no próprio Durkheim. Mas como não poderia deixar de ser, há diferenças significativas entre as acepções de moral de Habermas e do *père fondateur* da sociologia francesa. A mais fundamental delas se dá quanto ao papel do indivíduo diante da moral. Enquanto em Durkheim, esse papel é mais costumeiramente secundário, com o indivíduo sendo constrangido, premido e instado pela moral, ou mesmo atuando como um produto dela, na percepção de Habermas a relação se inverte e o indivíduo passa a ocupar o papel central. Como um teórico originado de uma tradição bem mais centrada no figura do indivíduo, Habermas está bem menos obrigado, portanto, a investigar primordialmente a partir da sociedade, como Durkheim preferia. Isso, somado a outras distinções menos ou mais importantes, ajuda a entender o caminho pelo qual o autor erigiu uma concepção diferenciada sobre moral e indivíduo.

²¹⁵ Exemplar desse desdém durkheimiano com a “*cuisine politique*” (Davy *apud*. Giddens, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*, p. 110) é o depoimento do próprio Marcel Mauss que Raymond Aron retoma: “Marcel Mauss o diz na introdução ao curso sobre o socialismo professado por Durkheim; este experimentava pouca simpatia pelo parlamento e os parlamentares. Em todo caso, o que lhe parecia essencial era por fim à anarquia da vida econômica, concentrar e tornar conscientes funções hoje em dia difusas ou não-ocupadas, instaurar ou restaurar as organizações profissionais: perto destas reformas sociais e morais, o jogo parlamentar lhe parecia, se não desprezível, ao menos, irrisório” (Aron, Raymond. *Estudos Sociológicos*, p. 244).

A modernidade de que fala Habermas e que perpassa diversos momentos de sua obra está a léguas de distância daquilo que era a modernidade abordada por Durkheim. Também por isso a autonomia individual proposta no momento da Terceira República Francesa não atende às demandas do contexto pós-guerra a partir do qual - e para o qual - Habermas se pronuncia. A construção por ele proposta se beneficia de um arcabouço sociológico ricamente elaborado ao redor da ideia de indivíduo, que permite conceder maior espaço sociológico à subjetividade dos agentes e refinar os instrumentos de percepção da realidade, dados que tornam possíveis alguns dos pressupostos fundamentais à ação comunicativa. Além do mais, a liberdade com que Habermas trafega por outros domínios não tão exclusivamente sociológicos é um diferencial agregador às suas teorias e que, se é que cabe a comparação com Durkheim, era impensável para os padrões científicos do francês.

Os passos seguidos por Habermas vão todos na direção de criar as condições de fundamentação da moral, transformando-a no centro norteador da ação. A apreensão desse domínio é feita com um viés essencialmente normativo, o que já o distingue bastante da forma durkheimiana de tratamento da moral. Na sua perspectiva sobre a moralidade, prevalece uma visão processual e gradualista, que estabelece a moral em diferentes degraus, variáveis conforme a capacidade intelectual e cognitiva do agente em tomar parte em um processo deliberativo e decisório. Desde a origem, entretanto, o agente é ativamente partícipe dos elementos morais, e não apenas seu mero espectador.

A questão em torno da fundamentação moral dos agentes e todos os processos subjacentes a ela não podem de maneira alguma ser tratados como um foco menor da teoria da ação comunicativa. A publicação, em 1983, do livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo* apenas dois anos após a publicação de sua obra maior é a confissão de como o autor permanecia diretamente ligado ao tema, passados os primeiros instantes de repercussão da *Theorie*. A motivação originária desse debate, aliás, é anterior à própria teoria comunicativa, já que no texto *Desenvolvimento Moral e Identidade do Eu*, apresentado em 1974 em um colóquio que comemorava o cinquentenário do *Institut* em Frankfurt, Habermas já exibia seus argumentos fundamentais sobre esse debate.

A apresentação desse texto vem carregada de uma convicção de que era preciso reerguer a teoria crítica, que se arrastava combalida nos últimos anos, já sob os cuidados de

sua segunda geração de seguidores. O trecho de abertura de sua apresentação é de um tom bastante melancólico - bem a rigor dos próprios frankfurtianos, diga-se. Entrava em cena uma tentativa de estabelecer uma homologia entre as particularidades do indivíduo e sua correspondência na vida social. A moral era equacionada com instâncias paralelas de formação individual que fornecem a medida das relações socialmente estabelecidas de um agente.

O texto é singular ainda porque propõe fazer as pazes com a psicanálise, uma das vigas mestras fundamentais do pensamento produzido no *Institut*, mas que vinha constantemente sendo posta à margem. Resgatando a noção de individualidade de uma posição subalterna, Habermas assume ser necessário recuperar pontos dessa perspectiva para dar conta de processos de socialização que não podem ser exclusivamente explicados pelo estudo de estruturas objetivas. A respeito da conciliação com a psicanálise, ele sentencia: "Os conceitos-base psicológicos e sociológicos podem se articular porque as perspectivas do Eu autônomo e da sociedade emancipada neles esboçadas se corrigem e se implicam reciprocamente"²¹⁶.

Habermas se dirigia aos mais próceres membros do grupo ao condenar o distanciamento da ciência de Freud das atenções primordiais da teoria crítica. Marcuse e Adorno chegaram mesmo a atestar que haviam caducado as verdadeiras contribuições da psicanálise. As instâncias e mecanismos psíquicos que ela ajudara a desvendar a partir do século XIX seriam fruto de um período já ultrapassado, no qual esse quadro mais individual ainda era uma peça chave na condição dos agentes. Por esse diagnóstico, a sociedade moderna, de massa, capitalista, com consumo e socialização plenos atropelou a dimensão íntima simbolizada pelos conflitos entre as pulsões e os controles sociais, pasteurizando, portanto, as revelações trazidas pela psicanálise. A uni-dimensionalidade humana denunciada por Marcuse é inclusive um desdobramento dessa anulação do indivíduo. Adorno foi no mesmo sentido ao apontar o deslocamento das forças que se digladiavam dentro do sujeito para o espaço externo. Do alto de uma perspectiva que identificava o predomínio de um contexto totalitário, esses autores encaravam as mediações do Eu e do indivíduo como paulatinamente dispensáveis diante da prevalência do controle social e da adequação do indivíduo à sociedade. Daí que insistam tanto no mote do homem uni-

²¹⁶ Habermas, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 50-51.

dimensional (Marcuse) quanto no fim do sujeito (Adorno). Contra a corrente, a intenção de Habermas é então nada menos do que fornecer elementos que permitam refundar a noção de indivíduo no seio da teoria crítica:

"Essa ligação da teoria crítica da sociedade com uma ideia do Eu, que conserva firmemente a herança da filosofia idealista dos conceitos não mais idealistas da psicanálise, continua a existir mesmo quando Adorno e Marcuse afirmam a obsolescência da psicanálise"²¹⁷.

À parte da pertinência das considerações de Habermas, não deixa de ser curioso que seja ele a realçar a importância da psicanálise diante de um Herbert Marcuse. Pois foi justamente Marcuse quem sempre disputou com Erich Fromm o posto de mais fiel representante do legado freudiano nas hostes frankfurtianas. Na data dessa exortação, *Eros e Civilização* ainda podia colher alguns poucos frutos, apesar de não ser mais o sucesso retumbante que o tornou o livro de cabeceira dos movimentos estudantis nos anos sessenta e que consagrou seu autor como o pai da *New Left* americana. Mas continuava sendo a obra por meio da qual Marcuse iniciou sua tentativa de oferecer uma tábua de salvação diante das armadilhas em que naufragara a humanidade por meio de uma reformulação do pensamento de Freud, ninguém menos do que o criador da mesma psicanálise. A pregação habermasiana da psicanálise para Marcuse e Adorno não chega a ser imprópria por soar como uma pretensiosa tentativa do discípulo de instruir os mestres. O que está sendo invocado, sem dúvida, é a formação que o próprio Habermas recebeu como integrante do Instituto, oriundo que fora de um período em que Freud era por ali uma leitura canônica. A posição de onde ele fala, ademais, ainda não é aquela de sua produção madura, que acabaria por eleger a psicologia cognitiva como uma ferramenta mais útil do que a psicanálise, mas é a do ainda entusiasta dos escritos freudianos e que reputa as limitações mais candentes dos austríaco ao fato de ele não dispor à época de um esquema teórico completo, e sobretudo, por ele não ter podido contar com uma teoria da linguagem adequada ²¹⁸. E se para alguns dos membros a longa parceria com a esse filão parecia ter chegado ao fim, Habermas ecoa a necessidade de aproximar o marxismo da psicologia individual como

²¹⁷ *Ibidem*, p. 51.

²¹⁸ Whitebook, Joel. *A União de Marx e Freud: A Teoria Crítica e a Psicanálise*.

estava defendido por Horkheimer no primeiríssimo volume da *Zeitschrift für Sozialforschung*.

É interessante notar como Habermas nesse texto fala sobretudo em nome do *Institut* e não apenas em defesa de seus propósitos acerca da ação comunicativa, cujos esboços vinham sendo apontados. Em parte, isso se explica pela própria natureza do encontro para o qual o texto foi produzido, uma celebração do aniversário do grupo de Frankfurt, o que o impelia, naturalmente, a tratar de questões pertinentes à teoria crítica como um todo. Por outro lado, é de se pensar que em 1974, data da publicação, os esforços do autor ainda não estivessem inteiramente concentrados na construção da sua *Theorie*, que chegaria ao público nove anos depois. A ênfase nos projetos e rumos do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt acaba por valer como uma espécie de conagração obsequioso que Habermas e os demais participantes fazem em torno da causa que os uniu.

Habermas quis elaborar um roteiro sobre os processos de formação da moral nos agentes com o qual pudesse decifrar, além dos aspectos exclusivamente morais, a ingerência da socialização nessa dinâmica. Não é possível compreender a dinâmica da moral em Habermas fora dessa fusão entre a formação de uma consciência moral e o desenvolvimento do Eu. Como lhe é característico, o autor foi atrás de subsídios que propiciassem sua teoria na filosofia, sociologia, psicologia social e linguística. Escolhendo o modelo de Lawrence Kohlberg, são apresentados seis níveis de desenvolvimento moral a partir dos quais Habermas quer traçar um itinerário teórico plausível para a formação de uma personalidade moral dos indivíduos, que se dá, ele está convencido, em paralelo às ingerências do mundo externo, aquele ao qual Adorno e Marcuse conferiam um status de engrenagem fundamental.

Por consciência moral vai ser designado um juízo de conflitos moralmente relevantes, isto é, conflitos passíveis de solução consensual. Nesse patamar de relações sociais Habermas localiza um espaço para a abordagem dos processos de formação da consciência e aprimoramento das relações socialmente estabelecidas. O modelo de Kohlberg é destacado por Habermas como uma demonstração bem sucedida de estágios de desenvolvimento dos indivíduos e que permitem - eis a característica crucial - a observação detida dessas etapas com vistas à formação de uma teoria da ação.

No nível pré-convencional, Kohlberg enquadra o primeiro e o segundo estágios, que são caracterizados, respectivamente por uma *orientação por punição e obediência* e *orientação instrumental-relativista*. No primeiro caso, as consequências físicas da ação determinam se ela é boa ou má, pouco importando um respeito por si só a um ordenamento moral. No segundo estágio já está presente uma percepção das relações humanas como uma zona de reciprocidades, mas ainda em modo físico-pragmático.

O segundo nível, denominado convencional, traz uma expectativa com relação às satisfações dos grupos a que o indivíduo pertence. No estágio 3, *Concordância interpessoal*, o bom comportamento é avaliado conforme o que é aprovado ou rejeitado pelo grupo, da maioria. Já a manutenção da ordem grupal e social é a tônica da *Orientação lei e ordem*, o estágio 4, no qual o respeito à autoridade é um comportamento esperado. Segundo Habermas, é nesse estágio também que perde espaço a preponderância das manifestações corpóreas. O corpo deixa de ser a chave de assimilação dos constrangimentos e estímulos, já que ocorre a entrada em cena dos elementos simbólicos que permitem uma conexão bem além da lógica do binômio prazer/desprazer que era vigente no primeiro nível.

Por fim, o último nível dos estágios morais desenvolvido pelo psicólogo americano é tido como pós-convencional, autonomamente fundado em princípios com quais o próprio indivíduo se vê envolvido e reconhece como válidos, e não mais apenas com base em pressupostos do grupo ou da coletividade. À diferença do estágio anterior, o estágio 5 (*Orientação legalista social-contratual*) tem como marca a identificação da alteração das leis e das regras como um caminho possível a partir de um arrazado consensual. Elas não são mais encaradas como absolutas e inquestionáveis. As opiniões e pontos de vista são vistos como construtos puramente pessoais, sendo portanto encarados e relativizados como tais. Os direitos individuais, com o consequente reconhecimento que é dado a eles, demarcam o maior espaço que é dado ao indivíduo isoladamente, em prejuízo do reconhecimento dirigido aos grupos maiores, ou à coletividade em meio a qual o indivíduo isoladamente perdia importância. Fora do terreno legal, a obrigação moral é regida pelos contratos e os acordos livremente estabelecidos. Na sequência, segue o estágio 6 (*Orientação no sentido de princípios éticos universais*), que representa a etapa final de autonomia do indivíduo, já que a decisão sobre o que é justo, correto ou adequado é agora

feita em sintonia com a consciência pessoal. Os princípios éticos assumem o papel de orientar os posicionamentos a serem seguidos, e categorias como a *igualdade*, *reciprocidade*, e até os *direitos humanos* constituem a fundamentação última do reconhecimento dos demais indivíduos. A estrutura dos papéis sociais dá lugar à identidade do Eu.

A listagem dos estágios em uma sequência progressiva é resultado de um entendimento de que a transição de um estágio para o outro é um processo de aprendizado. Desenvolver-se moralmente é reunir capacidades e estruturas cognitivas que possibilitam ao agente apresentar soluções a conflitos moralmente relevantes de uma maneira mais resolutiva do que anteriormente lhe parecia possível. Por essa compreensão, Kohlberg demonstra sua sintonia com a interpretação de Piaget que enxerga na mudança contínua de nível uma aprendizagem construtiva por parte do agente ²¹⁹.

Todos esses passos da teorização de Kohlberg, conquanto retomados por Habermas, são dados como capítulos de uma peça inacabada. Daí o objetivo de Habermas de recuperar a teoria do psicólogo e torná-la substrato de uma teorização que se constituísse no que posteriormente foi consagrado como a ação comunicativa. Os estágios rigidamente definidos são estruturações de diferentes momentos do processo cognitivo desde a infância à vida adulta. Todos os níveis de consciência moral atendem, na verdade, a graus crescentes de formas de raciocínio e reflexão com categorias simbólicas. Em resumo, "os níveis de consciência moral se distinguem aqui com base no grau de completa estruturação simbólica dos motivos de ação" ²²⁰. Habermas acresce um sétimo estágio ao esquema kohlbergiano, julgando ser necessário uma etapa que dê conta da passagem da consciência de uma ética formalista dos deveres para uma ética universal da linguagem.

Os reparos ao modelo de Kohlberg continuam com a ponderação feita por Habermas de que a característica ressaltada no quinto estágio esteja talvez ligeiramente fora de lugar ou, ao menos, enviesada. Por essa interpretação, a que Habermas na verdade faz eco ²²¹, Kohlberg definiu como uma situação corrente e generalizada nas formações individuais o reconhecimento dos valores legalmente estabelecidos, a admissão da

²¹⁹ Habermas, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 155.

²²⁰ Idem. *Para a reconstrução do materialismo histórico*, p. 69.

²²¹ Idem. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 207.

legitimidade em se firmar contratos. Essa etapa responde pela maneira como indivíduos passam a assumir como válidos os acordos celebrados em contratos e todos os entendimentos daí decorrentes. Pesa a dúvida de que a valorização desse momento no desenvolvimento dos agentes pode ter sido excessiva, partindo de uma interpretação singular, que tem como referência sociedades ocidentais, nas quais a questão contratual-legal tem prevalência, sobretudo em países anglo-saxões, com sua tradição sob tutela do princípio "the rule of the law".

O fito de Habermas é sempre a participação do indivíduo na ação comunicativa e as circunstâncias que lhe dão sustento. Esse pressuposto o faz posicionar-se de início em um ponto de partida bastante adiantado em relação ao de Durkheim, que é de quem ele herda essa preocupação obstinada com a moral. Seus indivíduos, pois, tomam parte na relação moral com as demais instâncias e agentes, o que lhes dá uma autonomia maior em suas ações nos diversos âmbitos. O desenvolvimento de indivíduos plenos, aptos à ação comunicativa, se dá no contato com o meio externo, onde se experimenta a vivência social e coletiva. Contudo, essa dimensão externa é processada pelo agente, que a ela acrescenta as peculiaridades mais pessoais e restritas à sua individualidade, que uma vez conjugada com a experiência pregressa dá a formatação ao compartimento moral de cada indivíduo.

A consciência moral trabalhada por Habermas tem um papel definidor da ação dos indivíduos. Isso vale para qualquer ato social, mas é ainda mais relevante quando se trata de uma ação de conteúdo comunicativo, já que, na forma como é proposta, ela só se torna possível em sujeitos cuja consciência individual tenha passado por um aprimoramento psíquico e social que permita o discurso eticamente fundado. A formação moral é a parte inicial de um processo que deságua na aquisição de uma capacidade de interação, que é, em verdade, ponto essencial que o autor tem em mente. Habermas elegeu Kohlberg como um reforço ao seu modelo também pela adoção do pressuposto de que a criança tem desde o início uma vida moral, que só paulatinamente vai sendo preenchida por aspectos sociais. Aí se vê, mesmo que com tonalidades bem distintas, a centelha da pregação durkheimiana acerca da vida moral como parte indissociável de vida social.

No balanço das formulações sobre formação moral, Freud e Mead são situados por Habermas como os precursores da investigação sobre como os padrões de comportamento se distanciam de contextos de fala e gestos específicos para se tornarem paulatinamente

normas socialmente naturalizadas, ao passo que as sanções correspondentes a esses comportamentos são internalizadas e adquirem inclusive relativa autonomia com relação às pessoas responsáveis por sua execução. Essa lembrança reposiciona Kohlberg como a ponte que une o estudo dos processos de desenvolvimento moral da infância à vida adulta às categorias e quadros teóricos com que ele é cotejado. Pontua Habermas: "Enquanto Freud esclarece o lado psicodinâmico desse processo, Mead interessa-se pelas condições sócio-cognitivas da internalização" ²²². É para esse caldeirão de influências que a contribuição de Kohlberg é trazida.

A psicologia de Kohlberg chega a Habermas quase que na cota reservada ao pensamento de Piaget, uma influência direta e permanente em ambos os casos. No texto supracitado, Kohlberg e Piaget são inclusive lembrados como vértices de uma das abordagens possíveis da questão da identidade do Eu. Dentre as outras duas, se encontram a psicologia analítica de Harry Stack Sullivan e Erik H. Erikson, e, por certo, o interacionismo simbólico de Blummer, Mead, Goffman e companhia. No que concerne especificamente a este último grupo, uma rápida passada de olhos por qualquer um dos volumes da Teoria da Ação Comunicativa já deixa claro que a atenção primordial dada ao grupo de Kohlberg aqui não será estendida à obra-maior habermasiana.

Nenhuma das três vertentes, entretanto, que comungam das mesmas concepções de base ao redor das quais elas se encontram foi capaz de significar um veio completo e inovador para a questão da formação da identidade do Eu. Também a tentativa mal fadada de Jane Lovinger de conceber o desenvolvimento do Eu apoiando-se na psicologia analítica é lembrada por três de seus pontos fracos, que servem a Habermas como lembranças de tópicos a serem trabalhos na tentativa de reformulação que ele próprio empreende. A crítica é dirigida ao projeto elaborado na sequência das proposições de Sullivan - cuja concepção de amor o frankfurtiano Erich Fromm já apontara como sendo alienada - e Erikson, e que se resume no acréscimo de cinco estágios adicionais aos quatro primeiros inicialmente propostos pelos trabalhos de Sullivan. Nesse intento frustrado de Lovinger são condenados a análise dos Superegos independentes do desenvolvimento psicosssexual e a carência de uma lógica interna que estruture os estágios e os amarre numa composição hierárquica. Habermas critica também essa proposição por não considerar uma relação de lógica e

²²² *Ibidem*, p. 188.

correspondência entre o foco da investigação, o desenvolvimento do Eu, e as condições empíricas externas que exercem influência nos agentes. Só uma vez feita tabula rasa do modelo de Lovinger, é que o autor segue ao escrutínio detalhado das contribuições de Lawrence Kohlberg - ele próprio merecedor de um agradecimento especial no primeiro prefácio à *Teoria do Agir Comunicativo*²²³.

O autor destaca em Kohlberg o que é deplorado no modelo de Lovinger, isto é, a possibilidade de integrar os diversos níveis de consciência em encadeamentos hierarquicamente arrolados e que orientam o sentido da ação. Há nos três níveis a adoção de elementos do universo simbólico que, no degrau mais primário, reagem à base da satisfação do prazer imediato. No segundo nível já ocorre um reforço do simbolismo pela operação do reconhecimento social dado por outros indivíduos ou auferido pelo grupo de pertencimento. A distância entre esse nível e o anterior é a presença mais central do simbolismo, já que nesse momento a ligação e o reconhecimento dos demais atores sociais deixa de ser exclusivamente modulada pela questão físico-corpórea. A dotação de símbolos repercute como uma dimensão mais bem elaborada que os indivíduos fazem da vivência social e dos demais agentes. É também nessa etapa que fica mais clara a assunção de papéis sociais e suas respectivas atribuições. Não coincidentemente, é a partir do instante em que se trata de papéis sociais que Habermas passa a usar mais corriqueiramente a definição "atores" em detrimento da de "agentes". Apenas no último estágio, já no terceiro nível, se pode dizer que o ciclo se fecha com balanço entre as expectativas socialmente reconhecidas e a interpretação das carências do indivíduo com base em princípios éticos. Esse passo se mostra importante por facultar a formação discursiva da vontade e dos carecimentos.

Nesse momento já é possível a Habermas retomar a finalidade de discutir sobre bases mais afinadas o percurso dos atores nas interações comunicativas. A abordagem psicológica até então feita enfim deságua no patamar em que os agentes podem se movimentar autonomamente e de posse das estruturas gerais do agir comunicativo. Bate-se com insistência na tecla da reciprocidade, pois só a partir dela é que se pode precisar quão completa e atuante é a consciência moral do indivíduo em questão. A incompletude da reciprocidade, verificável nos dois primeiros níveis, impede que se fale em uma consciência

²²³ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Racionalidade da Ação e Racionalização Social*, Vol 1, p. 15.

moral acabada. A crítica à ideia de reciprocidade, aliás, vem por conta de um artigo de 1960 de Alvin Gouldner ²²⁴ em que ela é tratada como "norma", quando, segundo Habermas, é uma condição presente em todos os estados possíveis de interação.

De acordo com a teoria de Piaget, que é abraçada por Kohlberg, e subscrita por Habermas, o desenvolvimento cognitivo ocorre na criança com a disputa por espaço entre o mundo exterior e o mundo interior. Isso inclui uma coexistência entre os universos social e subjetivo, que, embora antagonistas, são os polos através dos quais se situam todos os temas e proposições habermasianos, a começar pela própria ação comunicativa ²²⁵.

É pela teoria de Kohlberg que se abrem as possibilidades para boa parte do quadro teórico desejado por Habermas, a partir do qual torna-se mais plausível posicionar os agentes em condições de interação comunicativa. A construção da consciência e a identidade do Eu são apresentadas como passos essenciais na constituição de indivíduos habilitados a se exporem através do *medium* composto por comunicações formadoras de normas e valores. Toda a sua exposição converge para esse sentido, no entendimento de que naquele momento Kohlberg pareceu como a mais efetiva preparação de terreno para a demonstração dos graus gradativos de aquisição de competências interativas e potencialidades comunicativas, mesmo que ajustes fossem necessários nesse sistema. Embora aparentemente menor ou circunstancial, essa escolha por um modelo psicológico pavimentou o caminho para a teoria da ação comunicativa. O que causa muita espécie, porém, é como a centralidade do autor nesse texto específico do Colóquio e também no livro *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, sobretudo em um tema tão permanente no universo de questões de Habermas, tenha se rarefeito de tal maneira a ponto de não merecer mais do que duas referências no primeiro volume e uma rele e melancólica menção no segundo volume da Teoria do Agir Comunicativo ^{226 227}.

Como se extrai desses dois textos, todo o movimento de Habermas em incensar a psicanálise, reconhecendo sua contribuição à Escola de Frankfurt, e, mais do que isso, o esforço em tentar reverter o processo de deposição dessa disciplina soam muito condizentes

²²⁴ Gouldner, Alvin W.. *The norm of reciprocity: a preliminary statement*, pp. 161-178.

²²⁵ Andrews, Christina W. *Emancipação e Legitimidade: Uma Introdução à Obra de Jürgen Habermas*. p. 33.

²²⁶ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2. 2012, p. 314.

²²⁷ Idem. *The theory of communicative action – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Vol. 2, p. 174.

com a tradição da teoria crítica e sua indisfarçável vocação interdisciplinar. Mas analisada nas suas miudezas a aproximação com os domínios de Freud é no mínimo dúvida. Isso porque o que o autor efetivamente faz, nessa e mais ainda nas suas publicações seguintes, é abrir espaço para que a função antes desempenhada pela psicanálise seja levada a cabo pela psicologia social. Talvez em um gesto de cavalheiro no qual o autor congratula as contribuições já prestadas, mas fecha a porta a colaborações futuras, Habermas reconhece os préstimos da psicanálise sem, contudo, impedir que a sua própria teoria dê provas de que ela pode ser suplantada sem remorsos.

O que parece ser possível notar aí é que o texto *Desenvolvimento Moral e Identidade do Eu*, escrito por ocasião da efeméride de cinquenta anos do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, testemunha um momento intermediário de Habermas, a meio caminho entre o jovem autor de *Conhecimento e Interesse*, que faz uso irrestrito da psicanálise ainda no rastro do que seus mentores souberam fazer, e o autor mais maduro da *Teoria do Agir Comunicativo*, que na construção de uma nova forma de razão pela via da comunicação deixara de lado a maior parte do substrato freudiano, incorporando em seu lugar a psicologia social e cognitiva de Mead, Kohlberg e Piaget. Dado o fato de que a motivação com que o texto foi redigido é cravada de um teor memorialista, que rediscute parte do itinerário da Escola, é até admissível que Habermas tenha atribuído um papel à psicanálise além do que ele próprio estivesse disposto a dar nos seus próximos trabalhos. Por outro lado, não é sem propriedade que o sociólogo aborda o espaço da psicanálise na teoria crítica, já que nos anos sessenta ele estabeleceu diversas discussões com Mitscherlich e Alfred Lorenzer, membros renomados do Instituto Sigmund Freud, e que tiveram destaque na reinterpretação linguística da psicanálise feita por ele, recheando inclusive trechos importantes do seu *Conhecimento e Interesse* ²²⁸. Data desse período também o entusiasmo que Habermas deixava transparecer com as possibilidades franqueadas pela psicanálise, mormente aquelas de natureza metodológica, que, como lembra Thomas McCarthy, sempre constituíram o motivo que mais fez o autor voltar seus olhos para Freud ²²⁹.

²²⁸ Whitebook, Joel. *A União de Marx e Freud: A Teoria Crítica e a Psicanálise*.

²²⁹ McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 195.

Tanto para Kohlberg, mas ainda mais para Habermas, a dimensão simbólica desempenha uma função insubstituível quando se fala no desenvolvimento dos agentes. Sem dúvida, é por intermédio desse expediente que os indivíduos se veem capazes de abstrair os significados das normas vigentes, questionando sua aplicabilidade, e ponderando, inclusive sua adesão a esses mesmos valores. Esse passo se mostra fundamental, porque a própria linguagem não pode ser levada a efeito como instrumento para a comunicação sem um código simbólico que faça as vezes de um pano de fundo para essa mesma comunicação.

Com efeito, verifica-se que a ênfase em processos psíquicos de formação da identidade, o olhar atento à constituição de uma consciência moral, e a atenção voltada a níveis e estágios de assimilação normativa nos agentes respondem, em última análise, a uma pauta que se encontrava fora das preocupações precípuas da teoria crítica em meados dos anos de 1970 . Não é difícil entender, no entanto, a necessidade dessa tarefa, dados os interesses de trabalho e pesquisa de Habermas. A natureza de seu objetivo, naquele momento, tinha muito do propósito da cruzada que Durkheim encarou como profissão de fé na sociedade francesa da Terceira República: reforçar o status sociológico e filosófico da noção de indivíduo, que era de um ineditismo ímpar na cultura política à época de Durkheim, e que se encontrava proscrito como foco analítico dos expoentes do *Institut* quando da retomada do tema por Habermas.

3.3. Antecedentes críticos: A leitura adorniana de Durkheim

Não é segredo para nenhum conhecedor não mais do que mediano dos passos da teoria crítica que a preferência feita pelos nomes reunidos sob o signo dessa vertente por um autor entre os pais fundadores da sociologia passa ao largo do nome de Durkheim. O filomarxismo presente nos trabalhos deste grupo bastante coeso em matéria de influências fundamentais, embora um tanto incongruente em outros aspectos, não permite apostar no nome do sociólogo francês como uma referência constante. Quando mais distanciada da esfera de influência alcançada pelo pensamento de Marx, a teoria crítica tendeu quase

sempre a ser atraída por outro polo convergente de sua atenção, a obra de Max Weber. Se cavarmos mais fundo nas camadas subsequentes de teóricos e pensadores influentes sobre o grupo, vai-se de Freud a Nietzsche, de Kant a Hegel sem que Durkheim desponte como uma menção recorrente.

O enfoque dado por Durkheim a sua França natal e o diálogo constante com temas, debates e interlocutores próprios daquele ambiente são dados aparentemente menores, mas que podem ter contribuído para que a obra do sociólogo não fosse de início tão obrigatória aos alemães reunidos no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt. Outra característica marcante de todos os trabalhos de Durkheim -e que se confunde com o seu próprio perfil pessoal- foi a tentativa aguerrida de se inscrever nos domínios da sociologia, desdenhando das aproximações possíveis com outras ciências, e fechando muitos canais a conhecimentos que não viessem selados sob o rótulo de genuinamente sociológico. Essa particularidade, mesmo que entendida no seu contexto e especificidade, serve também para colocar todos os expoentes da teoria crítica em fileira diametralmente oposta a de Durkheim, uma vez que tráfegar com desenvoltura por variadas disciplinas, sem se preocupar em estabelecer raízes em qualquer uma delas, não foi apenas um elemento comum aos colaboradores filiados ao *Institut*, mas uma quase insígnia cultivada por todos com certa devoção. A inobservância das fronteiras científicas livrou a teoria crítica da obrigatoriedade de dirigir ao autor de *As Regras do Método Sociológico* o pedágio supostamente devido por todas as vezes em que ingressaram em território caro ao francês, a sociologia.

Sem dúvida, o dado mais gritante que estabelece um fosso entre Durkheim e as filiações ideológicas e conceituais do *Institut*, e por extensão desencoraja uma abordagem mais constante da obra do francês pelos alemães de Frankfurt, atende pelo nome de positivismo. Em torno dessa ideia - e das características erroneamente ou não atribuídas a ela- os frankfurtianos travaram sua maior batalha no campo intelectual, reafirmaram seus preceitos fundamentais, e delimitaram seu campo de atuação. Por oposição a esse conceito, não é de todo exagerado supor, parte da própria identidade da teoria crítica foi cunhada.

De maneira resoluta, além do mais, há que se admitir que boa parte das questões mais lancinantes abordadas por Durkheim simplesmente não entusiasmaram os frankfurtianos, que direcionaram seus trabalhos e pesquisas para finalidades e propósitos bem definidos. A despeito do distanciamento mais em razão das discordâncias conceituais e

metodológicas, que de tão profundas causam divergência até sobre a própria concepção de ciência, há o fato inegável pelo qual se observa que as propostas perseguidas pela sociologia durkheimiana não tiveram mais do que uma coincidência rara e ocasional com que o que foi buscado pela Escola de Frankfurt.

Por esse itinerário faltoso com relação a Durkheim, era de se esperar que Habermas repetisse o tratamento menor dado à matéria pelos membros pregressos da sua escola intelectual. As primeiras intervenções relativas a esse debate feitas pelo teórico da ação comunicativa apontam nessa direção. No entanto, a retomada feita dos trabalhos de Durkheim, sobretudo na obra máxima habermasiana, concedeu um espaço e uma importância ao pensamento do francês que certamente surpreenderiam os mais notórios expoentes da Escola de Frankfurt quanto aos rumos imaginados para a teoria crítica. Pródigos em discordar um do outro, com as desavenças às vezes se tornando bastante pontiagudas²³⁰, não era mesmo de se esperar que fosse em torno de Durkheim, um quase elemento estranho à teoria crítica, que Adorno e Habermas se entenderiam.

O descaso com Durkheim não pode ser reputado tão-somente aos frankfurtianos. O próprio Adorno deixou registrada sua inconformidade diante da ausência de traduções em alemão de todos os textos do francês, assim como reclamou da recepção pouco calorosa com que a Alemanha acolheu os trabalhos do autor. Esse argumento está no texto *Einleitung zu Émile Durkheim*, publicado como a introdução da edição alemã de *Sociologie et philosophie*, e no qual o filósofo voltou sua atenção sobre os pontos mais marcantes do pensamento de Durkheim.

Nesse texto, Adorno segue em busca da investigação dos benefícios mais notáveis oriundos da pena durkheimiana, demonstrando inclusive como a tensão por ele elucidada entre as tendências sociais de um lado e as propensões mais psicológicas de outro tem muito a contribuir com temas ainda pulsantes na teoria social. No sentido oposto e com o mesmo empenho, o parceiro intelectual de Horkheimer vai à cata das contradições do pensamento durkheimiano, tais como a maneira com que ele hipostasiava a consciência coletiva, e a recusa da experiência como elemento constitutivo do rigor metodológico.

Por essa última crítica é possível retomar a partir de que chave é feita da análise adorniana. A questão da experiência serviu como uma verdadeira dobradiça ao pensamento

²³⁰ Coles, Romand. *Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas*, p. 19.

frankfurtiano, atando múltiplos diagnósticos sobre a coisificação dos indivíduos, a predominância de meios alienantes, os aspectos deletérios da modernidade, e a degradingolada da razão no sentido contrário ao da plena emancipação humana. A recorrência desse ponto entre autores diversos do grupo também é testemunha dessa importância. A racionalidade vinha sendo tida por Adorno como um artifício adicional da dominação no capitalismo tardio, desde o instante em que a libertação prometida pelas luzes da Razão converteu-se em cegueira ofuscante. A esse quadro somou-se que o progresso da cultura de massa havia trazido também uma redução simplista das subjetividades dos indivíduos, anulando os elementos diferenciais existentes entre elas, e contribuindo para a conversão das mentalidades em um pastoso caldo cultural comum e massificado. O papel de resistência de uma subjetividade ainda autônoma coube à experiência, *Erfahrung*, em um contexto em que totalidade se encontrava marcadamente em vantagem.

A resistência à anulação da identidade exclusiva e individualizada, segundo Adorno, estava cada vez mais restrita a nichos específicos. A fragmentação das possibilidades de fazer face ao rolo compressor representado pela cultura capitalista confinou a meras respostas isoladas e a impulsos soltos e desconexos a atividade de não sujeição que o indivíduo pode ensaiar diante da lógica da mercadoria. O exemplo mais bem acabado disso seria a fruição de uma obra de arte, que pode ser experienciada intimamente, como um antídoto contra a massificação opressiva. A *Erfahrung* reclamada por Adorno, e não apenas por ele²³¹, é, pois, um esforço individual de vivência não partilhada, uma

²³¹ A ideia de *Erfahrung* é um capítulo à parte da teoria crítica. Em torno desse tema, se encontram até mesmo as perspectivas mais divergentes abrigadas no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. A menção dada ao tema por Adorno no texto sobre Durkheim é breve, mas em certa medida representativa da importante penetração que essa ideia teve entre os membros do grupo. Walter Benjamin é, sem dúvida, o expoente do *Institut* de quem essa discussão mais suscitou manifestações. Apontada como um evento sintomático da modernidade, Benjamin situa a decadência da experiência como uma característica indissociável, definidora até, do triunfo daquele que veio a ser o mais notável conceito produzido pelos frankfurtianos, o de indústria cultural. O declínio da função da experiência está na raiz da perda da prática de troca comunicativa de experiências coletivas e pessoais que o autor ressaltou no célebre estudo sobre o fim da narração: "a arte de narrar caminha para o fim.[...] É como se uma faculdade, que nos parecia inalienável, a mais garantida entre as coisas seguras, nos fosse retirada. Ou seja: a de trocar experiências". (Benjamin, Walter. *O Narrador*. 1980, p. 57). Em outro trecho é ainda mais claro quanto ao significado social e histórico contido no ocaso da narração: "A arte de narrar tende ao fim porque o lado épico da verdade, a sabedoria, está agonizando" (*Ibidem*, p. 59). A falta de espaço para a narração é resultado direto da supressão da memória, do consumo da informação e, no último estágio da modernidade, da comunicação de massa: "Se a arte de narrar rareou, então a difusão da informação teve nesse acontecimento uma participação decisiva". (*Ibidem*, p. 61). Esse diagnóstico está entrelaçado ao estado de dessacralização da arte, também debatido pelo autor. Como parte desse processo, há o surgimento do romance no cenário artístico a partir do século XVII, na condição de filho dileto do declínio da transmissão oral de um saber experimentado: "O narrador colhe o que narra na

experiência autônoma, que em certa medida tem o condão de escapar do cabresto totalizante e universalizante do mundo capitalista. Retificando Marx, Adorno enxerga um esgotamento das possibilidades de oferecer alguma forma de contraponto ao domínio da barbárie correlata ao capitalismo. Se antes fora a classe proletária o agente de mudança da história, o capitalismo tentacular se encarregou de neutralizar o próprio componente revolucionário desse sujeito coletivo, pasteurizando as possibilidades de mudança nele contidas. A única solução entrevista, que o pessimismo adorniano impede que seja saudada como luz no fim do túnel, fica a cargo da experiência individual.

Ao apontar o tropeço de Durkheim em menosprezar a experiência, Adorno acaba por revelar um ato falho pelo qual demonstra que ele próprio lia a obra durkheimiana com o interesse de identificar elementos e categorias que fazem sentido nos seus escritos e em conjugação com o rol de questões exclusivas da *Schule* frankfurtiana. O que ele parece não perceber, entretanto, é como a pregação durkheimiana pelo espaço de atuação cívica e social do indivíduo na sociedade moderna não deixa de significar também, no contexto da República francesa a que Durkheim se referia, uma tentativa de assegurar a voz do sujeito em contraste com a totalidade do Estado e da sociedade industrial. A diferença abissal no receituário se dá, afinal, porque o Leviatã para Durkheim foi outro.

Essa defesa de ideais republicanos tão crucial para Durkheim acabou sendo posta na conta de um exercício de inocência crítica, ou talvez, mais próximo de como chamou Raymond Aron, de uma "ingenuidade professoral"²³² de que Durkheim era dotado. Nos eventos que Adorno tinha como pano de fundo aos seus escritos constavam os totalitarismos tonitruantes do século XX, as imagens emudecedoras do Holocausto, e as forças convergentes à barbárie que ele via tomar as rédeas do capitalismo. Sobrava pouco

experiência, própria ou relatada.[...] O romancista segregou-se. O local de nascimento do romance é o indivíduo na sua solidão, que já não consegue exprimir-se exemplarmente sobre seus interesses fundamentais, pois ele mesmo está desorientado e não sabe mais aconselhar. [...] o romance dá notícia da profunda desorientação de quem vive." (*Ibidem*, p. 60). Nas artes, na cultura e na vida urbana, Benjamin tratou a perda de espaço da *Erfahrung* (experiência autêntica) para a *Erlebnis* (experiência inautêntica) como das marcas mais profundas da modernidade. Para ele, a questão suscitava um problema de difícil compreensão e vaga solução. Gershom Scholem, que fora talvez o amigo mais próximo de Benjamin, relatou nas suas memórias a importância do tema para o autor: "Ele falou da amplitude do conceito de experiência que concebia e que, segundo ele, incluía laços mentais e psicológicos entre o homem e o mundo em áreas ainda não alcançadas pelo conhecimento" (Scholem *apud* Rosen, Michael. *Benjamin, Adorno e o Ocaso da Aura*. 2008, p. 72).

²³² Aron, Raymond. *As etapas do Pensamento Sociológico*, p. 288.

ou nenhum espaço, portanto, para a crença na projeção redentora da moral vislumbrada por Durkheim:

"O que Durkheim assinala como emancipação dos sentimentos coletivos, e o que não considerou como imanente à pessoa mas sim como que marcado a ferro no coletivo, foi liquidado nos campos de concentração do coletivo, sem que seu consciente ou inconsciente tenha se rebelado demasiadamente contra" ²³³.

De saída, visto pelas lentes adornianas, Durkheim está em um ponto oposto aos ditames do pensamento crítico advogado em Frankfurt. A identificação com o positivismo jamais saiu de cena no olhar de Adorno para a sociologia do catedrático francês, por mais que este último tenha afirmado aceitar tão-somente o rótulo de racionalista²³⁴. Ainda segundo essa perspectiva, é o apego positivista aos dados e esquemas planificados de análise que impele o sociólogo a assumir os fatos sociais como verdades absolutas, coisificando os elementos da pesquisa, e inviabilizando a especulação mais crítica e questionadora que pudesse resultar do seu trabalho.

Mas nem esse apego a uma sistemática que ele via dotar a sua ciência de critérios estritamente objetivos permitiu que a epistemologia de Durkheim estivesse livre de furos. Naquele ponto que o próprio sociólogo de Épinal enxergava como sendo o calcanhar de Aquiles da sociologia nascente, a proximidade com a psicologia, Adorno localiza novas contradições. O filtro estritamente sociológico imaginado pelo autor não impede que o conceito de inconsciente venha inteiramente contrabandeado da psicologia, de maneira tão profunda que nem a pretensão de Freud em instrumentalizar a sociologia em uma espécie de psicologia aplicada pudesse imaginar. Tampouco explica em que medida a vocação, partilhada com a psicologia freudiana, de perseguir nos mitos, na ancestralidade social e psicológica humana, ou mesmo nos povos primitivos a chave para as questões do tempo presente pode servir de igual maneira a propostas que se querem tão diferenciadas.

Esse vínculo entre Freud e Durkheim é menos pontual do que parece. Para Adorno, a sociologia durkheimiana poderia perfeitamente ter sido forjada à sombra da psicologia de Freud, a julgar pela oposição que partilham diante do materialismo fisiológico vulgar e pela

²³³ Adorno, Theodor. *Introducción a Sociología y Filosofía, de Émile Durkheim*, p. 137.

²³⁴ Durkheim, Émile. *As Regras do Método Sociológico*, p. XIII.

correlação entre seus conceitos de super-ego e consciência coletiva, em Freud e Durkheim, respectivamente.

Por certo, Adorno localizou uma essência autoritária no pensamento durkheimiano, que, por um lado, seria resultado de um conteúdo positivista de que ele jamais se desvencilhou, e por outro, seria a versão acabada da contribuição que ele próprio pretendeu legar. Essa perspectiva é o denominador comum a todos os variados juízos elaborados por Adorno ao longo da leitura feita de Durkheim, por mais que alguns elogios frugais tenham tido seu lugar nesse processo. O que o autor jamais perde de vista, entretanto, é que a vertente moral que Durkheim antepunha como ariete de todos os seus trabalhos era profundamente incompatível com o projeto emancipador da teoria crítica.

A pressão irrefreável com que a consciência coletiva e a moral agem sobre o indivíduo, anulando possíveis excessos do sujeito e impedindo que o espaço social de ação desse mesmo sujeito seja extrapolado, é saudada pelo autor como uma força redentora. Adorno não tarda a associar esse vetor tratado por Durkheim como uma versão análoga à força motriz do capitalismo, igualmente capaz de se estender de maneira arrasadora por diferentes domínios, segundo ele. O sociólogo francês não escondeu um certo júbilo no olhar com que analisava a prevalência das forças sociais perante a miudeza do indivíduo, o que Adorno logo reconhece não só como um certo pendor para incensar a violência da sociedade, mas também como uma vocação para tornar-se admirador da sua capacidade de ação.

Com efeito, Adorno não deixa de contribuir para reforçar a imagem de Durkheim como o teórico conservador, dedicado à integração - como na leitura já consagrada por Parsons à época -, e avesso a transformações sociais. No ponto em que localiza o autor como um desinteressado na mudança social, essa compreensão é no mínimo questionável, haja vista todo o esforço e engajamento durkheimiano, em sua fase madura, para contribuir com medidas práticas para a criação de uma sociedade moderna viável. É evidente que Adorno pesa a mão ao fazer uma leitura de Durkheim com um dos olhos à meia distância da agenda de temas da teoria crítica. Os imperativos da *Kritische Theorie* estão sempre dando as cartas na leitura feita por Adorno, em um quadro não tão distante do que fez Habermas ao também abordar, em momento e com propósito distintos, o trabalho do autor francês.

As traúlitas de Habermas mais corriqueiramente desferidas contra Durkheim têm seguramente outra origem além da mera tentativa de adequação dos trabalhos do sociólogo francês às intenções da ação comunicativa. Sabe-se que sua filiação ao positivismo, posteriormente deixada de lado, é o suficiente para que Durkheim seja merecedor de uma reprovação contumaz vinda de todos os cantos por onde se espalhou a teoria crítica, aí inclusa a teoria habermasiana. Durkheim acaba sendo o destinatário por tabela de uma crítica que talvez estivesse mais bem posta se dirigida exclusivamente a Comte, o filósofo a quem o autor de *As regras do método sociológico* teceu loas, sem deixar, entretanto, de guardar severas reservas. Ele foi também, depois do próprio Comte, o maior expoente que o positivismo já logrou emplacar. Visto por este ângulo, inclusive, a teoria do agir comunicativo ao se anunciar tão devedora do pensamento francês realiza um trabalho de quase reconciliação com a sociologia durkheimiana que havia sido engolida, nas obras anteriores de Habermas, pela rejeição com que este tratou o positivismo. Rejeição esta que se tornara marcante na definição das suas escolhas intelectuais, haja vista o caso dos famosos embates contra Karl Popper. Até o advento da ação comunicativa, portanto, respingava em Durkheim um juízo exprimido por Habermas sobre o positivismo e que se encontra plasmado em uma afirmação célebre, tomada como uma quase epígrafe: “O positivismo marca o fim da teoria do conhecimento”²³⁵.

²³⁵ Habermas, Jürgen. *Connaissance et intérêt*, p. 101.

4. Entre Frankfurt e Viena: Habermas, Popper e o *Positivismusstreit*

De minha parte sustento a opinião contrária e afirmo que sempre que se tenha prolongado uma disputa, especialmente no campo filosófico, havia, em suas raízes, não um simples problema de palavras, mas um problema genuíno acerca das coisas.

Immanuel Kant

Ce n'est jamais la lutte entre le bien et le mal, c'est le préférable contre le détestable.

Raymond Aron

A primeira abordagem da questão do positivismo tem origem na famosa divergência entre Adorno e Popper acerca das necessidades da pesquisa científica, e que antes mesmo da contribuição de Habermas a favor de seu ex-professor já ganhara status digno das típicas e eletrizantes porfias intelectuais do século XIX, tais como as protagonizadas por Durkheim e Tarde ou entre Marx e Proudhon, além do sem número de duelistas do intelecto que o autor do *Manifesto Comunista* arregimentou pelo caminho.

No que Durkheim acreditou com plena convicção ser a redenção da ciência, a saber, a voluntária submissão da pesquisa aos rigores do método, e que não enxerga horizonte além da armação metodológica, Habermas detecta o paradigma que mais engessa a ciência moderna. Esse juízo, vastamente debatido em meados dos anos 1960, é elaborado no momento em que Habermas assimila uma herança direta da teoria crítica. A discussão tem seu início na querela que antepôs Viena e Frankfurt em trincheiras epistemologicamente opostas.

Em famoso encontro realizado pela Sociedade Alemã de Sociologia, em 1961, Karl Popper lança petardos contra as pressuposições científicas norteadoras da teoria crítica, advogando preceitos contrários ao indutivismo nas ciências sociais e repisando o positivismo francês, embora se possa dizer que rejuvenescido com a roupagem austríaca que lhe é dada. Popper enfatizou a importância de um enquadramento sistemático, o

método, para que se obtenha o sucesso da pesquisa: “Em todos os casos, sem exceção, é o caráter e a qualidade do problema e também, é claro, a audácia e a originalidade da solução sugerida, que determinam o valor ou a ausência do valor de uma empresa científica” ²³⁶ .

Na mesma ocasião, Theodor Adorno é instado a rebater em nome da Escola de Frankfurt, oferecendo a versão da sociologia do conhecimento ancorada na teorização crítica. Seguem-se a partir daí várias réplicas e tréplicas que extrapolam e muito os limites do Colóquio. Sete anos após o início da celeuma Habermas publica *Conhecimento e Interesse*, demonstrando de forma mais retumbante quão longe as discussões iniciadas no seminário o haviam conduzido. Reiterando sua adesão à teoria crítica, neste texto está evidenciado o trato que o autor dá ao tema do positivismo, denunciando sua decisiva contribuição pela cisão entre o conhecimento e o interesse. Antes de sua publicação, entretanto, o livro já havia tido algumas de suas ideias expostas em artigo homônimo publicado na revista *Merkur*, e que por sua vez nada mais era do que a edição do discurso proferido por ocasião de sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt em junho de 1965, que inegavelmente fora redigido com as discussões da Sociedade Alemã de Sociologia ainda bastante mais frescas e candentes.

Se por um lado as ideias mais reluzentes de *Conhecimento e Interesse* selam uma convicção acerca do papel do positivismo e dão a tônica de uma relação de respeitosa desconfiança com Émile Durkheim, cabe ressaltar que é também nesse texto que começa a ser moldada de modo sistematizado a concepção da emancipação dos agentes através da linguagem, prenunciando a noção de ação comunicativa e, no que tange ao sociólogo francês, antevendo o momento em que seu paradigma da solidariedade seria imprescindível. Pouco depois, em 1967, o autor já deixa escapar a senha a ser perseguida em suas buscas teóricas na primeira e mais expressiva menção direta sobre a questão da linguagem: “Ainda não se descobriu que a linguagem é a teia em cujas malhas os sujeitos estão presos e das quais eles necessitam para se formar como sujeitos” ²³⁷ .

Habermas toma parte na discussão recrudescendo a carga sobre o positivismo lógico e diagnosticando uma espécie de “lobotomização” da ciência, que guiada apenas pela trilha da subserviência ao método analítico, termina por se despir de seu papel crítico,

²³⁶ Popper, Karl. *Lógica das Ciências Sociais. Pesquisa Científica*, p. 15.

²³⁷ Habermas *apud* Siebeneichler, Flavio Beno. *Jürgen Habermas – Razão e Comunicação*, p. 10.

questionador e transformador, abraçando tão somente a procura maquinal por resultados programados e verificações normativas. O exagero positivista então apontado manifesta-se na consagração que é dada a uma dimensão objetiva em total detrimento da metafísica, o que já demonstra uma impossibilidade de concordância com a maneira com que Habermas encara o fazer científico:

“(...) pode-se dizer que o positivismo é um dogmatismo físico e um ceticismo metafísico. É um dogmatismo físico, pois que afirma a objetividade do mundo físico; e é um ceticismo metafísico, porque não quer pronunciar-se acerca da existência da natureza dos objetivos metafísicos”²³⁸.

Dentre os intuitos mais destacados por Habermas está o de evidenciar a incoerência latente na formulação do *sprit positif*. Como contradição reinante na visão positivista da ciência está justamente o uso das possibilidades ofertadas pelos instrumentos filosóficos para expatriar a metafísica e se blindar contra a própria filosofia. Mesmo tendo feito sua aparição sob a forma de uma filosofia da história, o positivismo se reforçou para lutar contra o conteúdo cientificista da sua doutrina, segundo o qual um conhecimento só obtém legitimidade dentro de um sistema de ciências experimentais.

Na leitura sem reservas feita pelo autor, o positivismo sorrateiramente se infiltrou como um empecilho para a relação entre pesquisa e reflexão no domínio da teoria do conhecimento. O interesse passa a se manifestar em um conhecimento estritamente de ordem técnica, e com o triunfo dessa visão, “C’est d’abord parce qu’il est homo faber que l’homme est homo sapiens”²³⁹.

Comte é condenado pelo auge da sua tentativa de explorar os saberes científicos através da fresta única facultada pelo empirismo²⁴⁰. Já Durkheim é atingido em cheio pela repreensão feita à máxima comtiana do “*Voir pour prévoir: tel est le caractère permanent de la véritable science*”, sentença a qual toda sua convicção ao pretender fazer avançar a ciência esteve devotada. E à menção também feita por Habermas acerca da comparação que

²³⁸ Junior, João Ribeiro. *O que é Positivismo*, p. 17.

²³⁹ Ladmiral, Jean-René. *Le Programme Épistémologique de Jürgen Habermas*, p. 19.

²⁴⁰ Habermas, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*, p. 110.

Comte, cômico de sua condição de herdeiro do racionalismo, faz de si mesmo com Descartes, pode-se anexar a retomada que Durkheim também estabeleceu em seu *As Regras do método sociológico* ²⁴¹ com o cartesiano *Discurso do método*. Sobre Comte recai também uma leitura crítica que a fertilidade avaliativa do *Institut* não poderia deixar de identificar no fervor com que o autor enxergou o positivismo, a um só tempo um misto de panacéia científica e oblação humanística. Sob o olhar frankfurtiano, é difícil acreditar que a obsessão comtiana em oferecer um arcabouço teórico que fizesse as vezes de uma religião redentora não tenha folclorizado as vantagens supostamente contidas nos contornos metodológicos do positivismo. Ademais, o perfil quase caricato de Augusto Comte com seu férreo dogmatismo a entoar lemas e divisas, seu exagero ao propor a sua amada Clotilde de Vaux como a Virgem-mãe da religião da humanidade, e sua crença quase pueril em ser ele próprio o único portador de uma verdade universal, é sem dúvida alguma uma composição sinuosa e pitoresca demais para a sisudez e a austeridade intelectual do “pessimismo teórico” ²⁴² dos membros do *Institut*. No fim das contas, parecia até natural que Comte, o pai da “filosofia positiva”, não fosse visto com bons olhos pelo grupo de autores que se estabeleceu justamente por meio de uma “dialética negativa”.

Por essa junção que a teoria crítica faz de Durkheim e Comte, colocando-os no mesmo balaio positivista, os frankfurtianos acabam por reiterar a leitura feita no final dos anos 1930 por Talcott Parsons, um autor que, exceção feita a Habermas, nunca fora familiar aos paladinos da teoria crítica. Parsons, ele próprio aferrado como poucos à questão da ordem, reduziu a diferença entre Comte e Durkheim ao maior apego desse último à ideia de uma ordem social a ser mantida:

"A única diferença importante entre Comte e Durkheim é o fato de o último não compartilhar a preocupação primordial do primeiro com os problemas da dinâmica social, e de estar quase que totalmente interessado naquilo que Comte teria chamado de 'estáticas sociais'. O problema da ordem é o problema central de Durkheim desde sua fase inicial. Durkheim foi além de Comte precisamente

²⁴¹ Durkheim, Émile. *As Regras do método sociológico*.

²⁴² Horkheimer *apud* Freitag, Barbara. *A Teoria Crítica ontem e hoje*, p. 43.

em sua capacidade de acompanhar esse problema até um nível muito mais profundo do que Comte tinha feito”²⁴³.

Há uma amplitude no significado dos termos Conhecimento e Interesse que Habermas não titubeou em realçar, o que ajuda a explicar a repetição do título da aula inaugural no livro editado anos mais tarde. A riqueza semântica da língua alemã dá à conjugação das palavras *Erkenntnis und Interesse* proposta por Habermas um convite à exploração filosófica. Por *Interesse* não se invoca aí a disposição mais particular e mesquinha dos indivíduos, e que Durkheim, afeito à designação dada aos suicídios, poderia tachar de egoísta. A alusão é pensada em relação aos interesses humanos de um modo geral, que estariam representados na busca de caráter universalizado da ciência, razão pela qual, inclusive, as edições norte-americanas do livro resolveram a questão sempre trazendo a definição como “Human Interests”. Leia-se aí também uma alusão aos interesses cognitivos como garantes do projeto da teoria crítica. Já o *Erkenntnis* mencionado no título incorpora um viés de uma ampliação dos limites estreitados da mera noção de ciência, que no ápice de uma visão cientificista contribui para apequenar o elemento epistemológico presente nas teorias do conhecimento. Naquilo que vincula o livro com os debates que o antecederam, os dois termos escolhidos no título podem ser também uma referência velada ao “Conhecimento e ignorância”, as duas teses centrais trabalhadas no artigo de Popper na querela positivista.

A ênfase de Habermas, e que o leva a insistir na temática para muito além do seminário de 1961, dando inclusive a pálida impressão de que a questão atingiu em cheio brios pessoais, é a queixa de que as ideias de Popper são sintomáticas de uma obsessão científica e tecnológica da sociedade moderna. Ao refutá-las, entretanto, Habermas não cede à tentação de pregar um retorno às doutrinas do direito natural e da filosofia política, ou mesmo uma retomada do caráter mais historicista da ciência. É incauto não reconhecer o tom veladamente político do texto apresentado na conferência e o fato de que o posicionamento de Habermas, desidratado dos seus pormenores mais técnicos, é também uma atitude defensiva dos ditames do *Institut* e uma autoafirmação das credenciais metodológicas com que Frankfurt se expunha à comunidade científica. Apesar da forte

²⁴³ Parsons, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. 1º vol, p. 372.

presença das críticas a Popper, o texto de Habermas não confere a elas um papel além do de figuração em um pano de fundo meticulosamente desenhado para a apresentação do seu próprio paradigma epistemológico. Não se pode perder de vista o fato de que o objetivo maior é sempre o de fundamentar em bases mais sólidas o esquema teórico-crítico, e a partir dele, estabelecer uma nova abordagem que Habermas ainda nesse momento mal começava a vislumbrar. O livro deve ser listado dentro do esforço comum que envolve três diferentes trabalhos relativamente contemporâneos e através dos quais o autor pretendeu fundar as bases metodológicas da sua produção. Além de *Conhecimento e Interesse*, são eles *Técnica e Ciência como ideologia*, também de 1968, e a coletânea *A Lógica das Ciências Sociais*. Todos eles foram concebidos com base na convicção do autor em estruturar metodologicamente as bases de seu pensamento, conforme ele próprio esclarece: "Eu estava convencido por um tempo de que o projeto de uma teoria social crítica tinha que ser provado, em primeiro lugar, do ponto de vista metodológico e epistemológico" ²⁴⁴. Assim como na crítica a Durkheim feita na *A Teoria da Ação Comunicativa* a reprimenda ao francês se dá mais corriqueiramente pelo seu suposto menosprezo à questão linguística, em *Conhecimento e Interesse* o autor retoma comparação semelhante ao contrapor o "positivismo primitivo" de Comte à lógica da linguagem de Charles S. Pierce:

"O que distingue Peirce tanto do positivismo primitivo quanto do neo-positivismo é o fato de ele ter compreendido que a tarefa da metodologia não é elucidar a construção lógica das teorias científicas, mas a lógica dos processos através dos quais obtemos as teorias científicas" ²⁴⁵.

Cabe ao encontro da Sociedade de Sociologia não exclusivamente o papel de desencadeador da conhecida querela, mas a concessão de um ambiente propício onde ela pôde ser travada, posto que os dois lados da disputa já ostentavam seus textos mais seminais ou tidos como fundadores da visão epistemológica que ambas as vertentes sustentam como publicados há mais de década. É de 1935 a primeira publicação popperiana de *A Lógica da pesquisa Científica*, enquanto que data de 1947 a distinção mais precisa de Max Horkheimer entre *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, duas publicações que, embora

²⁴⁴ Habermas *apud* Dryzek, John S.. *Critical Theory as a Research Program*, p. 98.

²⁴⁵ Habermas, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*, p. 124.

à época ainda não tivessem rendido tudo o que prometiam em termos de repercussões intelectuais, já eram mais do que suficientes para que se pudesse ter um rumo sobre a filiação epistemológica de cada um dos seus autores. E como o convite para o colóquio já pressupunha, os dois lados eram reconhecidos como as vertentes mais candentes do debate filosófico e metodológico nas ciências humanas do período. As manifestações de defesa e adesão aos posicionamentos de ambos os lados, com Habermas projetando as posições teórico-críticas em várias produções posteriores e Hans Albert defendendo seu mestre Popper com unhas e dentes dos ataques sofridos, foram exemplos claros de como as ideias que lhes davam sustento já se encontravam minimamente sedimentadas ²⁴⁶.

Os traços da pinimba de Habermas com o positivismo já estavam dados, aliás, por Horkheimer que deixara claro nesse ensaio sua visão de que a ciência moderna não era mais do que mera continuação da metafísica tradicional. Para ele, tanto a moderna ciência quanto a metafísica que a antecedeu elaboram seus construtos a partir de uma realidade “dada”, sem se permitir em nenhum momento qualquer questionamento crítico. A ausência da crítica e a observação desinteressada da realidade são suficientes para a metafísica não só acatar e reproduzir o *status quo* vigente como também barrar a tentativa de examinar a validade de suas próprias premissas. O texto, publicado pela primeira vez na revista do grupo, o *Zeitschrift für Sozialforschung*, tem um caráter de quase manifesto fundador das pretensões da Teoria, por mais que não tenha saído ao público exatamente no início dos trabalhos da Escola de Frankfurt. Horkheimer pinta um quadro de decadência das ciências humanas frente às ciências naturais, tidas cada vez mais como o modelo a ser seguido, transformando a tarefa do teórico social em algo próximo de uma tentativa de experimento matemático. Na crítica ao caminho seguido pela ciência está a visão de que o pensamento vem sendo solapado pela renúncia paulatina do trabalho intelectual de questionar o contexto da sua própria realização. Todo o afã nas chamadas ciências do espírito está dedicado a uma aproximação com suas irmãs “mais venturosas”, sobre as quais não pairam dúvidas ou questionamentos a respeito de suas reais aplicações. E na origem do que mais tarde viria a se cristalizar na polêmica com Popper vai o veredicto: “Uma ciência que em

²⁴⁶ A proficuidade dessa discussão em torno do positivismo já está dada pela quantidade de debates e publicações posteriores que suscitou. E embora *Conhecimento e Interesse* de Habermas tenha sido o mais notável fruto da querela produzido por um pupilo de um dos protagonistas, Hans Albert escreveu *Tratado da Razão Crítica* em apoio às posições de Karl Popper.

sua autonomia imaginária se satisfaz em considerar a práxis – à qual serve e na qual está inserida – como o seu Além, e se contenta com a separação entre pensamento e ação, já renunciou à humanidade”²⁴⁷.

A ênfase dada no texto às distinções entre o arranjo gnosiológico das teorias tradicionais e aquele da teoria crítica é suavizada na publicação seguinte, no mesmo ano, *Filosofia e Teoria Crítica*. Nela, repercutindo a especificidade do pensamento crítico que o autor já havia sublinhado no texto anterior, Horkheimer reforça o caráter eminentemente ideológico da teoria esposada pela Escola de Frankfurt. Diferenciando-se do método cartesiano convencional, a opção feita pelo *Institut* é diretamente oriunda da economia política e devedora do idealismo alemão. Abjurando o que crê ser uma marca dos tempos, o fazer científico descomprometido no qual a teoria tradicional “não precisa se preocupar em saber nem das tendências nem das metas históricas com as quais essas teorias estão entrelaçadas”, o pesquisador imbuído do pensamento crítico, por sua vez, terá de estar atento a elementos externos, já que a matriz de seu pensamento:

“na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, segue conscientemente o interesse por uma organização racional da atividade humana: clarificar e legitimar esse interesse é a tarefa que ela confere a si própria. Pois para a teoria crítica não se trata apenas dos fins tais como são apresentados pelas formas de vida vigentes, mas dos homens com todas as suas possibilidades.”²⁴⁸.

A despeito das questões metodológicas, tanto para Habermas e os demais frankfurtianos quanto para Karl Popper, é possível dizer que esta distinção de natureza ideológica entre as duas vertentes é o grande veio delimitador de toda a oposição estabelecida no *Positivismusstreit*. Antes mesmo que se chegue às filigranas da metodologia, o que inicia a divergência entre as visões é a origem epistemológica de cada uma delas. Ou, conforme a definição de Horkheimer, de um lado o esquema cartesiano tradicional que prega Popper; e de outro a estrutura da ciência social crítica herdada da

²⁴⁷ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, p. 154.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 156.

economia política. Essa diferenciação já vem de antemão recheada de uma visão de mundo radicalmente distinta entre as duas linhagens de pensadores. O pessimismo exalado de Frankfurt jamais foi aceito por Popper como lente de aumento para a percepção da realidade, assim como fora rejeitado o diagnóstico de que a razão instrumental empurrava a humanidade para uma contínua regressão em face das suas conquistas. A distinção se manifesta na leitura feita dos mesmos fenômenos: “Onde Habermas vê a ciência e a técnica como instrumento de legitimação de uma ordem social iníqua, Popper as vê como possibilidade de superação do mundo das necessidades” ²⁴⁹. Ao contrário da aura de pessimismo teórico dos alemães, e se declarando “o filósofo mais feliz” que ele mesmo já conheceu, Popper, na contramão do pensamento negativo, está mais para propagandista de uma certa *joie de vivre* filosófica.

Foi certamente antevendo o desdobramento das opiniões após a apresentação de cada uma das ideias que a própria organização do evento, que teve ninguém menos do que Ralf Dahrendorf como mediador ²⁵⁰, sugeriu a Popper que sua exposição fosse feita através de tópicos, o que facilitaria a resposta do interlocutor ²⁵¹. A importância posteriormente conferida aos debates de Tübingen está também no fato de ser uma crítica, a despeito de seus inúmeros aspectos mais relevantes, tecida e veiculada no idioma alemão de sotaque austríaco de Popper, o que sem dúvida impunha um vínculo dialógico imediato com os frankfurtianos, e livrava a discussão da necessidade de uma mediação linguística e cultural que críticos estrangeiros não tiveram em outros momentos e que também por isso jamais foram replicados. Tratava-se de uma peça crítica lidimamente oriunda do ambiente germânico, ao qual o *Institut* nunca havia sido indiferente. Necessário convir que este é um aspecto que os inúmeros e atentos olhares à questão linguística feitos por Habermas não podem de forma alguma negligenciar ²⁵².

²⁴⁹ Ferreira, Roberto Martins. *Popper e os Dilemas da Sociologia*, p. 53.

²⁵⁰ A participação de Karl Popper no Colóquio não é por certo gratuita. Também não se restringe unicamente à sua destacada posição como filósofo. Cumpre destacar que Ralf Dahrendorf e Popper se cruzaram em suas trajetórias acadêmicas bem antes do debate em Tübingen, quando no final dos anos 1940 Dahrendorf fora aluno de Popper durante seu doutoramento na Inglaterra, na London School of Economics.

²⁵¹ Popper, Karl. *Lógica das Ciências Sociais*, p. 14.

²⁵² A questão linguística pode ser também um elemento a mais a dificultar a aproximação entre Popper e Habermas. O tema da comunicação e da linguagem, preocupações constantes de Habermas e sua ação comunicativa, foram o alvo preferencial do filósofo vienense contra Wittgenstein. Foram várias as manifestações de crítica com relação ao objeto de estudo desse filósofo da linguagem. Boa parte delas pode ser explicada pela necessidade que Popper teve, dentro do contexto da comunidade filosófica inglesa, de

Antes da rejeição à sua epistemologia, Popper tromba com a teoria crítica já no aspecto relativo às influências primordiais do grupo, rejeitando aquilo que o filósofo poderia chamar, fazendo uso das imagens remetentes à mitologia grega tão caras ao linguajar de Adorno e Horkheimer ²⁵³, de o calcanhar de Aquiles dos frankfurtianos: a incorporação de Freud e do marxismo como bases fundadoras. Dos primeiros entusiasmos com o comunismo que o assombraram durante sua juventude só restou a Popper, todavia, o firme antimarxismo e a convicção de que um dogmatismo intolerável era a marca dominante do marxismo ²⁵⁴. Indo além, é de se esperar que a própria identificação da teoria crítica com trechos da filosofia de Hegel seja algo também pouco palatável ao olhar do pensador austríaco, já que Popper não escondia o fato de que chegava mesmo a desconfiar de Hegel e Fichte e da "devoção pela verdade" anunciada por ambos ²⁵⁵. A chave para a compreensão desse posicionamento talvez esteja em algum elemento nacional conforme a afirmação peremptória de Chacon: "A Áustria sempre fora anti-hegeliana" ²⁵⁶.

Cumprе ressaltar que a carapuça de positivista que lhe é impingida é ferrenhamente rejeitada por Popper. De fato, nada se encontra em Popper de adesão à ideia de necessidade de emulação das ciências naturais pelas ciências humanas, característica tão suscitada por

marcar posição diante da figura já destacada de Wittgenstein. Em resumo, a discordância com relação ao tema central de Wittgenstein, e que de quebra respinga nos interesses nutridos por Habermas pode ser exemplificada por uma figura usada mais de uma vez por Popper, e que identificava o filósofo da linguagem como o sujeito que vai ao teatro e passa o todo o espetáculo limpando os óculos em vez de assistir à peça (Ferreira, Roberto Martins. *Popper e os Dilemas da Sociologia*, p. 70).

²⁵³ A linguagem fortemente simbólica a que recorrem em maior ou menor medida todos os membros do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt é uma característica que no mais das vezes fala por si. Adorno e Horkheimer foram pródigos nesse expediente, inclusive retomando o mito grego de Ulisses como figura a simbolizar os limites a razão moderna em *Dialética do Esclarecimento*. Como filho de uma geração posterior, Habermas em geral se utiliza de uma linguagem bem menos repleta de significados nas entrelinhas, mas em uma passagem de *Teoria da Ação Comunicativa*, na qual o autor nem mesmo faz referência à Teoria Crítica é possível encontrar um argumento para o uso tão corriqueiro de mitos e metáforas pelo qual os frankfurtianos se notabilizaram: "O teste definitivo para uma teoria da racionalidade, por meio do qual a moderna compreensão do mundo tenta se assegurar de sua universalidade, só poderia ser realizado se as figuras opacas do pensamento mítico se iluminassem e se as manifestações bizarras de culturas estranhas se esclarecessem *de tal modo que* conseguíssemos entender não somente os processos de aprendizagem que 'nos' separam 'delas', mas também o que desaprendemos no decorrer de nossos processos de aprendizagem". Tocando já em outros temas caros à Teoria Crítica, ele prossegue: "Uma teoria da sociedade que não pode excluir a priori a possibilidade de desaprender é obrigada a assumir uma atitude crítica em relação à pré-compreensão que ela mesma adquire a partir do meio social em que está inserida, ou seja, tem de estar aberta à autocrítica. E a crítica só consegue detectar processos de "desaprendizagem" nas deformações resultantes da exploração seletiva de um potencial de racionalidade e de entendimento, acessível outrora mas hoje soterrado" (Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 721).

²⁵⁴ Hegenberg, Leonidas. *Dados biográficos de Karl Popper*, p. 16.

²⁵⁵ Popper, Karl. *Lógica das Ciências Sociais*, p. 91.

²⁵⁶ Chacon, Vamireh. *Diálogo com Popper*, p. 10.

Horkheimer como retrato da subjugação do pensamento moderno, e também tão insistentemente invocada por Habermas ao apontar o declínio do conhecimento e ao criticar as escolhas de Durkheim. O filósofo austríaco não só não se adéqua aos preceitos positivistas entoados no Círculo de Viena como chega mesmo a se declarar um combatente das ideias do grupo. As alegações são eloquentes demais para supor que tenham passadas inteiramente à margem do conhecimento dos frankfurtianos:

“o fato é que durante toda a minha vida combati a epistemologia positivista, sob o nome de ‘positivismo’. Não nego, decerto, a possibilidade de ampliar o termo ‘positivista’ até que abranja qualquer pessoa que se interesse pelas Ciências Naturais, de modo a poder aplicar-se até mesmo aos adversários do positivismo, como eu. Apenas sustento que tal procedimento não é honesto nem mesmo capaz de resolver os problemas”²⁵⁷.

Em outra passagem, justamente uma das teses apresentadas no encontro desencadeador do desaguado com os frankfurtianos, Popper deixa claro sua convicção de que o contexto social não pode em medida alguma ser negligenciado na produção do conhecimento científico:

"O que falta à sociologia do conhecimento é nada menos do que a própria sociologia do conhecimento - o aspecto social da objetividade científica e sua teoria. A objetividade pode somente ser explicada em termos de ideias sociais como a competição (ao mesmo tempo de cientistas individuais e de várias escolas); a tradição (principalmente a tradição crítica); a instituição social (por exemplo, a publicação em vários jornais concorrentes e através de vários editores concorrentes; discussão em congressos); o poder do Estado (sua tolerância como o debate livre)"²⁵⁸.

Habermas e Popper chegam mesmo a partilhar uma concordância com relação à necessidade de adequação do objeto das ciências sociais às peculiaridades atinentes a esse campo de estudo. A rígida divergência só se estabelece, portanto, no caminho para se alcançar tal objetivo. Para Popper está claro o imperativo do rigorismo quanto ao método.

²⁵⁷ Popper *apud* Giddens, Anthony. *O Positivismo e seus Críticos*, p. 357.

²⁵⁸ Popper, Karl. *Lógica das Ciências Sociais*, p. 23.

Segundo Habermas e os frankfurtianos, a solução para o dilema da ciência não poderá ser encontrada fora da teoria crítica: “A exigência de adequação da teoria na sua constituição e do conceito em sua estrutura ao objeto e do objeto ao método por si mesmo só pode tornar-se realidade efetiva dialeticamente e não no âmbito de uma teoria de modelos” ²⁵⁹.

A firme rejeição de Popper em alinhar os métodos das ciências humanas aos ditames vigentes nas ciências da natureza deve ser contrastada com outro posicionamento, este sim, assumidamente saído das linhas positivistas. O positivismo lógico do alemão Carl Hempel – que preferia ser visto como um “empirista lógico” – advogou, após contato com as ideias e os membros do Círculo de Viena, que as leis gerais têm, na história e nas ciências sociais, funções perfeitamente análogas, e que os pressupostos científicos que norteiam as ciências sociais serão na mesma medida aplicáveis às ciências naturais ²⁶⁰.

O ponto forte de toda a proposição de Popper é a ênfase na ideia de “falseabilidade”, pressuposto ao qual toda e qualquer assertiva com pretensões científicas precisa ser submetida, sem que se tenha de início nenhum status de verdade assegurado nem mesmo às mais corriqueiras e óbvias sentenças. Esta proposição segue na direção diametralmente contrária ao que é proposto pelo empirismo lógico, que sempre serviu de sinonímia do positivismo e também de rótulo sob o qual Popper fora muitas vezes nomeado. Propagando o método dedutivo, o autor se afasta do “indutivismo” lógico-empírico e valoriza seu sistema de crítica assentado na “falseabilidade”. É pela observação factual que será possível mensurar o valor empírico de alguma lei geral, e por meio do clássico exemplo dos cisnes brancos, o autor condena o estabelecimento de enunciados gerais a partir de enunciados singulares ²⁶¹. O empreendimento científico só pode ser aceito como tal graças à validade exclusiva de sua pregação, e como consequência da sua resistência diante das tentativas de falseá-lo. A ideia aí posta abjura a noção de verificação definitiva de uma hipótese e impõe um interminável caráter transitório à verdade científica, já que a garantia de científico está dada só até que o próximo falseamento ponha por terra a validade da lei ou sentença em questão. Este ponto, o mais polêmico, marcante e caracterizador da epistemologia popperiana, é também, contraditoriamente, o que mais o diferencia do grupo de indivíduos

²⁵⁹ Habermas, Jürgen. *Teoria Analítica da Ciência e Dialética - Contribuição à polêmica entre Popper e Adorno*, p. 279.

²⁶⁰ Hempel, Carl; Gustav. *A Função de Leis Gerais em História*.

²⁶¹ Popper, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*.

ao qual ele fora sempre comparado, o dos partícipes do chamado Círculo de Viena. A distinção, só aparentemente menor, é também o que garante a adjetivação como sendo de caráter “lógico” o positivismo empunhado por Popper. A respeito dessa diferenciação crucial nos diz Vamireh Chacon: “O tal círculo de Viena nunca passou, em última instância, do seminário particular de Moritz Schlick, que se reunia às quintas-feiras à noite. A ele Popper jamais compareceu, nem foi convidado. Fritz Waismann cognominou o grupo, díspare e disperso. Wittgenstein, por exemplo, nele entrava e saía como tantos outros” ²⁶².

Na exposição de *Lógica das Ciências Sociais*, por sugestão dos organizadores do evento, as ideias são estruturadas através de teses, gênero em que, dentre as fileiras da Escola de Frankfurt, Walter Benjamin se notabilizara. Da primeira à vigésima sétima tese Popper tece considerações sobre as particularidades e semelhanças das ciências naturais e sociais, destacando a dificuldade do cientista filiado a estas últimas em renunciar a todos os seus sistemas de crenças, valores e convicções em prol da total isenção de um experimento científico. No rescaldo desta ideia se encontra a rejeição por parte do autor de que as ciências sociais devam aprender com as ciências naturais o que vem a ser método científico. Dentre os ingredientes que mais alimentam a pecha de positivista pespegada sobre o texto está a eleição do método como o quadro definidor da empresa científica: “Um, assim chamado, assunto científico é, meramente, um conglomerado de problemas e soluções tentadas, demarcado de uma forma artificial. O que realmente existe são problemas e soluções e tradições científicas” ²⁶³.

Há em todo o pensamento de Popper, e não apenas no texto do Colóquio, um pragmatismo candente que certamente causou espécie nos frankfurtianos. A começar pelo linguajar pouco afeito a metáforas, figuras de estilo, longas sentenças ou conclusões nas entrelinhas, como era praxe no *Institut* principalmente sob a lavra de Adorno e Horkheimer, a pena do austríaco se notabilizou por uma escrita nada nababesca, sempre pautada por uma objetividade característica. Provando que de fato fez uso das ideias de um dos freqüentadores do Círculo de Viena, Popper sempre levou a sério a máxima de Wittgenstein em prol da clareza do discurso: “O resultado da filosofia não são ‘proposições filosóficas’,

²⁶² Chacon, Vamireh. *Diálogo com Popper*, p. 10.

²⁶³ Popper, Karl. *Lógica das Ciências Sociais*, p. 19.

mas é tornar proposições claras. Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”²⁶⁴.

A despeito das armadilhas metodológicas que posteriormente foram identificadas no positivismo, é fácil supor como, à época em que despontava, ele soube oferecer soluções e vantagens a quem se dispunha ser seu tributário. Isso é ainda mais válido se observado o contexto francês em que Durkheim viveu e produziu, sob excessiva influência comtiana e para o qual o modelo pretendia oferecer alternativas, com enfoque nos problemas que rondavam a sociedade francesa e que afligiram Durkheim. Que o positivismo tenha, ademais, sido tão clamorosamente recebido no Brasil já é indicativo da sua força e repercussão no continente europeu. É fácil supor que o canto da sereia positivista fosse sedutor demais para ser resistido por quem carecia de um arranjo teórico-conceitual que se mantivesse de pé e que ainda por cima tencionava quase que sozinho instituir bases científicas a uma nova ciência. Sem o amplo uso das estatísticas em *O Suicídio*, por exemplo, que estampam a adesão do autor aos modelos de análise das ciências naturais, é presumível que a obra não teria atingido metade do impacto que obteve dentro da comunidade científica europeia, e que serviu de suporte para que Durkheim e a sua ciência se afastassem de uma certa marginalidade que lhes era relegada. A consistência de seu modelo esteve quase que totalmente submetida à própria consistência das estatísticas apresentadas - por mais até que a precisão dos números tenha sido alvo preferencial de alguns críticos²⁶⁵, ou mesmo porta de entrada para algumas distorções analíticas²⁶⁶.

Retoricamente, Durkheim também importou termos das ciências já consagradas talvez no sentido de sintonizar seu trabalho com o que era então incontestavelmente científico. A compatibilidade entre a linguagem da neófitia sociologia e a das “ciências duras” só ajudava no que fora uma preocupação durkheimiana, a delimitação precisa do sólido terreno da ciência e sua separação do lodaçal do senso comum. Não se disfarça em *O*

²⁶⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 177.

²⁶⁵ Douglas, Jack D. *The Rhetoric of Science and The Origins of Statistical Social Thought: The Case of Durkheim's Suicide*.

²⁶⁶ Giddens, Anthony. *New Rules of Sociological Method*, p.133. Ainda sobre as polêmicas originadas a partir de *O Suicídio*, vale a pena ler um ensaio de Giddens intitulado *O Problema do Suicídio na Sociologia Francesa*. Nele são discutidos não apenas os interlocutores mais diretos aos quais Durkheim se reportou quando da escrita do texto, mas também os debatedores que repercutiram a obra nos anos seguintes à sua publicação, tais como De Fleury, Halbwachs, Courbon, Blondel, Gurvitch etc., Cf. Giddens, Anthony. *Em Defesa da Sociologia*, pp. 229-244.

Suicídio que as denominações dadas ao que o autor chama de “ondas suicidógenas” são influências diretas da eletromagnética, tampouco que a noção de “força social” a impelir os indivíduos seja oriunda da física moderna. Já da biologia provém, como está caracterizado mais propriamente em *A Divisão do Trabalho Social*, a subdivisão feita da sociologia a partir do domínio da fisiologia “que privilegia a determinação das funções sociais – e o âmbito da morfologia – que procura identificar as estruturas e os tipos sociais” ²⁶⁷. Lukes ²⁶⁸ demonstra, além do mais, como a incursão por outras ciências através de semelhanças explicativas e da adoção de termos e expressões é algo recorrente ao longo de todo o traço argumentativo durkheimiano. Incorporar elementos externos era fundamental para a nova ciência, desde que se resguardasse, evidentemente, as peculiaridades da sociologia:

"Por trás do cerrar fileiras em torno da cientificidade estava, claro, o empenho inclinado à formulação de grandes sínteses e, por contraposição a essa filosofia social, afirmar a ideia de que a sociologia apenas se inicia, necessitando, nesta sua fase inicial, da definição de seu território, de um método e de dados" ²⁶⁹.

O juízo de Habermas peca ao abjurar o positivismo utilizado por Durkheim sem matizar o que há nele de valioso. Em *O Suicídio*, a adesão a certas práticas das ciências naturais, que ali se revelou pela farta utilização das estatísticas, tem pouco do que Habermas fixou como o fim da “sociologia do conhecimento”. Tratou-se, todavia, de uma demonstração de originalidade o uso da estatística para a edificação de uma teoria sociológica.

Durkheim e Popper evidentemente jamais vestiram o mesmo manequim positivista. Um flertou idealmente com a expectativa de, na condução de uma pesquisa científica, alienar o cientista do seu objeto; o outro não enxergou nesse desejo mais do que uma ilusão ingênua e afirmou que o envolvimento é essencial, já que “sem paixão a coisa não anda, nem sequer a ciência pura” ²⁷⁰. O primeiro se mostrou fielmente permeável à entrada de

²⁶⁷ Musse, Ricardo. *Apresentação e Comentários*, p. 51.

²⁶⁸ Lukes, Steven. *Bases para a interpretação de Durkheim*.

²⁶⁹ Massella, Alexandre. *Leituras da Escola Durkheimiana*, p. 71.

²⁷⁰ Popper, Karl, p. 111.

fundamentos e modelos aceitos nas ciências da natureza nos domínios das ciências humanas, e chegou mesmo a desejar que na sua sociologia essa incorporação se realizasse; já o segundo se manifestou radicalmente contra, afirmando a incontrastável particularidade das humanidades e denunciando o desastre científico que esse transplante de métodos poderia significar. Ao francês, coube a relação de proximidade com Augusto Comte e o flerte indisfarçável com suas ideias; ao austríaco restou a pecha de “positivista” mesmo tendo inclusive refutado algumas prerrogativas desse ideário. Mais do que sob o teto positivista, a esquina onde Popper e Durkheim se encontram é certamente aquela da rejeição ferrenha da sujeição da sociologia à psicologia, sentimento que tanto o filósofo austríaco quanto o sociólogo francês cultivaram com igual denodo ²⁷¹.

A distância que separa o corado positivismo durkheimiano do pálido e apenas suposto positivismo em Karl Popper é oriunda das sucessivas transformações que o próprio termo positivista sofreu ao longo da tradição sociológica. A mudança vai da veneração de que desfrutou no século XIX à desconfiança com que foi visto no século XX, quando a proposta foi mais constantemente encarada como ruína da ciência. As diferentes acepções atribuídas ao rótulo positivismo alimentam uma confusão semântica que na prática pouco instrui sobre as reais características de quem venha a ser denominado como pertencente a esse grupo. Aos frankfurtianos se deve atribuir uma boa parcela de culpa por terem recuperado o termo, empregando-o com critérios pouco definidos. De certo se tem, entretanto, que o adjetivo positivista adquiriu muito mais peso como vício do que como virtude, valendo, em boa linguagem científica, como uma quase etiqueta de pária aquele a quem é dirigido ²⁷². É uma aposta temerária na ingenuidade de Habermas acreditar que ele não tenha se dado conta disso ao tratar Popper como tal.

Popper acaba sendo alvo de uma luta que é maior do que seus escritos e anterior a ele mesmo. O positivismo combatido vem de uma aceção muito particular dada ao termo pelos frankfurtianos. Muito mais do que a definição clássica atrelada a Comte, o que ali se entendeu por positivismo é uma espécie de ideologia do capitalismo. Em suma, o positivismo:

²⁷¹ Cf. Gorton, William A.. *Karl Popper and The Social Sciences*, pp. 11 e ss.

²⁷² Turner, Jonathan H. *Positivism*, p. 2192.

"é um reflexo da maneira como as pessoas da nossa sociedade tendem a pensar - daí sua aparente plausibilidade - e também uma justificação dessa maneira de ver a sociedade. A Escola de Frankfurt vê a história intelectual, pelo menos nos últimos duzentos anos, com uma luta entre o que eles chamam de 'positivismo' e as formas dialéticas críticas, negativas, de pensamento" ²⁷³.

A julgar pelo balanço entre os posicionamentos que são mutuamente atribuídos entre os dois lados da disputa e os que de fato são acatados por cada um dos entes citados, é de se presumir que toda a querela que teve início em Tübingen não passou de um portentoso diálogo de surdos. Karl Popper se imuniza de algumas das mais contundentes críticas que recebera, já que não é ele mesmo um positivista de quatro costados, como tão corriqueiramente foi afirmado, tampouco um entusiasta da visão segundo a qual caberia às humanidades rogar pela bênção metodológica das ciências naturais.

Afora as divergências teórico-metodológicas debatidas e continuamente replicadas, vários dados se sobressaem na explicação sobre os rumos tomados ao longo da disputa intelectual. Razões secundárias nas biografias dos personagens ajudam a compor as situações enfrentadas por ambos os lados. Embora não fosse nenhum embaixador das ciências naturais em meio às ciências humanas, é certo que, além de seus vínculos com o Círculo de Viena, os anos em que Popper se dedicou aos estudos matemáticos, tendo até dado aulas da disciplina durante sua juventude contribuem para a composição do seu perfil de positivista, tal como foi descrito pelos frankfurtianos. A afinidade com a matemática, cujo rigorismo ajudava a estabelecer “padrões de verdade”, foi o caminho através do qual Popper teve assegurado um bom trânsito entre vários expoentes das *hard sciences* ²⁷⁴, haja vista seus contatos com Einstein e Niels Bohr ²⁷⁵. Do lado dos hegelianos da Escola de Frankfurt, esse flerte com a matemática já era visto como abominável de saída, desde que Hegel preconizara em *Fenomenologia do Espírito* que a ciência de Arquimedes não era um modelo para a filosofia. Horkheimer havia inclusive enfatizado com igual indignação a anulação de qualquer princípio científico que estava contido na suposição atribuída aos

²⁷³ Geuss, Raymond. *A Dialética e o Impulso Revolucionário*, p. 157.

²⁷⁴ Hegenberg, Leonidas. *Dados biográficos de Karl Popper*, p. 18.

²⁷⁵ A frase de Popper encontrada no seu *A Miséria do Historicismo* na qual diz que “até o momento as Ciências Sociais não encontraram o seu Galileu” (Popper, Karl. *A Miséria do Historicismo*, p. 07) fornece a medida de algum desejo de aproximação com as ciências naturais e ilustra a impressão do filósofo de que dentre os escopos das humanidades está o de elaborar leis universais. O trecho serve ainda, é claro, de argumento para a insistência na caracterização de Popper como positivista.

positivistas de que todo conhecimento almejava poder ser formulado matematicamente. A familiaridade popperiana com a matemática era algo estranho aos olhos dos adeptos da teoria crítica, já que o mais próximo que alguns deles chegaram das ciências da natureza foi na ocupação provisória das dependências do Museu Senckenberg de Ciências Naturais, a primeira sede improvisada do *Institut* com trabalhos se dando em meio a "caixas de mudança abertas, repletas de livros, em mesas improvisadas com tábuas, sob esqueletos gigantescos de uma baleia, um diplodoco e um ictiossauro" ²⁷⁶. Para Adorno, Horkheimer e companhia, que viram seu *Institut* e suas ideias serem implacavelmente perseguidos pelo nazi-fascismo, cabe também a especulação sobre até que ponto o título de Sir conferido a Popper pela Rainha britânica em 1964, anos antes, portanto, dos debates, não tenha alimentado a suspeição e a desconfiança com que encarariam os posicionamentos políticos do austríaco. Não é o caso de reduzir o marxismo dos frankfurtianos à ingenuidade vulgar das hostes partidárias em busca de espaço, mas de indagar se a contextualização sócio-política defendida pela dialética não era também aplicada na leitura do figurino político dos adversários intelectuais. Também a ida de Popper para a London School of Economics ²⁷⁷ nos anos 1940 pelas mãos de seu patrício Friedrich Hayek, que à época já se notabilizava como arguto defensor do liberalismo, era uma credencial que não passaria despercebida. Na mesma medida, a maneira descrente com que Popper via a obra marxista desde a juventude certamente fez-se presente também quando do contato com os escritos dos teórico-críticos tributários de seu xará Karl Marx. Por todos os lados que se olhe, portanto, as divergências de ponto de vista parecem ter sido apenas replicadas e prolongadas por ocasião do colóquio ²⁷⁸.

²⁷⁶ Weil, Felix *apud* Jay, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*, p. 47.

²⁷⁷ Por pouco os dois lados da controvérsia de Tübingen não foram colegas de Universidade. Após sua saída acossada da Alemanha no início da década de 1930, a busca por um porto seguro para Instituto de Pesquisas Sociais bateu às portas da London School of Economics. Tratativas foram iniciadas, mas o motivo pelo qual Karl Popper não dividiu os corredores da instituição com os membros da Escola de Frankfurt se deu pelo fato de que as conversas entre o enviado Friedrich Pollock e o reitor londrino não prosperaram.

²⁷⁸ Em uma passagem em que comenta a mudança do panorama europeu com o início do desprestígio do pensamento de esquerda, o historiador Tony Judt dá a medida de como Popper e os frankfurtianos de fato representavam pontas antagônicas de um quadro intelectual: "Em 1978, o livro de Karl Popper intitulado *A Lógica da Descoberta* [sic] *Científica* foi publicado pela primeira vez em língua francesa, arauto de uma contínua absorção pelas correntes acadêmicas francesas de um *corpus* de estudos "anglo-americanos" em filosofia e ciências sociais, os quais a cultura intelectual local desconheceu durante décadas." (Judt, Tony. *Pós-Guerra: Uma História da Europa Desde 1945*, p. 562).

Uma questão fundamental e que se arvora atrás dos debates originados no encontro da Sociedade Alemã de Sociologia diz respeito às influências fundamentais com que cada um dos lados vai à porfia. Em Tübingen e nas ocasiões seguintes que lhe fizeram eco, há uma disputa por modelos que remonta aos cânones mais sagrados e emblemáticos da sociologia. Tirante Durkheim, que entra na discussão apenas de soslaio, os dois alemães de maior peso na ciência da sociedade são de fato os principais regentes dos embates. Ambas as oposições lá estabelecidas deitam raízes nas fórmulas estabelecidas por Marx ou na cosmovisão epistemológica erguida por Weber. A teoria crítica é notoriamente mais transparente na afirmação de suas estruturas internas, sem a menor intenção de escamotear que desde o início dos trabalhos do *Institut für Sozialforschung* o roteiro dialético fora sempre consagrado como modelo. Horkheimer destaca essa particularidade inclusive como marca maior de distinção da teoria crítica com relação à chamada teoria tradicional ²⁷⁹. Popper, apesar de exibir com menos desenvoltura sua filiação teórica, também não oferece resistência ao leitor que quiser encontrar nos seus escritos as pegadas que conduzem a Max Weber. O realce popperiano para o caráter único do conhecimento e, por consequência, dos métodos empregados nas ciências humanas já havia encontrado em Weber uma sincera acolhida e uma defesa intransigente.

O ponto fulcral que Weber desenvolve no clássico *A objetividade do conhecimento nas ciências sociais* é a encarnação originária da ideia que Popper tencionou transmitir com a relativização da objetividade nas ciências. Weber já destituíra a neutralidade absoluta e imaculada que se quis ver incorporada pelo cientista, abrindo caminho para a discussão de Popper e sua interpretação de que o sucesso da pesquisa precisa, sim, de um certo envolvimento entre objeto e cientista. Weber é também o grande difusor da análise sociológica que privilegia a ação social²⁸⁰. Nas oportunidades em que quis se aprofundar nas discussões sociológicas, e que se distribuem por alguns dos seus livros, Popper

²⁷⁹ Horkheimer, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*.

²⁸⁰ Convém lembrar um dos mais estrondosos trechos em que Weber se declara filiado a uma perspectiva individualista de investigação da realidade social: "Se eu finalmente me tornei sociólogo (como indica o decreto de minha nomeação), o motivo principal é pôr fim a esses exercícios com base em conceitos coletivos cujo espectro está sempre rondando. Em outros termos, a sociologia também só pode ter origem nas ações de um, de alguns, ou de numerosos indivíduos distintos. É por isso que ela é obrigada a adotar métodos estritamente individualistas" (Weber *apud* Boudon, Raymond; Bourricaud, François. *Dicionário crítico de Sociologia*, prefácio).

sinalizou claramente que a ação social do agente era o ponto de partida analítico que lhe parecia mais adequado.

Também não ajudam na suavização das discrepâncias dos pontos de vista dos dois lados da discórdia os momentos em que Popper de fato pisou no terreno da sociologia. Nesses trechos da sua obra a opção feita pelo autor acabou por consagrar o individualismo metodológico como perspectiva, em detrimento de uma matriz materialista mais em consonância com a abordagem frankfurtiana. Embora as interferências popperianas na sociologia não sejam tão numerosas ou expressivas, a julgar pelo conteúdo da obra que o notabilizou, elas são mais do que suficientes para não deixar dúvida ao seu leitor de que a ênfase no indivíduo como foco de análise era a sua aposta para a sociologia. Reafirmando uma metáfora transformada em postulado, Popper sentencia que não há exército, e sim, apenas indivíduos em armas ²⁸¹.

Poucas discordâncias podem haver diante da afirmação de que, no fim das contas, a teoria crítica e seus áulicos tenham se sagrado vencedores da disputa ²⁸². Contudo, qualquer significado da possível vitória não está na deposição do adversário ou na afirmação de que as ideias de um dos lados sejam comprovadamente mais sólidas do que as do oponente. Por esse critério, aliás, poderia ser alegado que no *Positivismusstreit* se deu um caso de empate técnico entre os contendores, já que ambos voltaram para as suas fileiras com a franca convicção de que suas perspectivas foram evidenciadas e reiteradas. Mas é difícil discordar da impressão geral de que a versão sustentada pela teoria crítica prevaleceu. A pecha de positivista pespegou em Popper com uma aderência que ele próprio não gostaria de ter que admitir, e é certo também que a predominância do marxismo estruturalista na crista da onda intelectual nos anos 1960 contribuiu decisivamente para que Habermas e seu grupo ocupassem com maior destaque os espaços de prestígio e notoriedade nas ciências humanas. Todavia a favor de Popper conta bastante o fato de que a Habermas, tão avesso à vontade positivista de elaborar leis gerais aplicáveis à sociedade, abraçou anos depois com todo entusiasmo o interacionismo de Mead e, por conseguinte, a indisfarçável intenção desse autor em conceber leis gerais à luz da sociologia.

²⁸¹ Ferreira, Roberto Martins. *Popper e os Dilemas da Sociologia*, p. 247.

²⁸² Scheuch, Erwin K. *German Sociology*, pp. 1077-1078.

Mas o que se poderia denominar como a maior desforra de Popper se deu justamente na produção habermasiana de maior vulto, na teoria do agir comunicativo, já que ali é invocada a teoria popperiana como um arrimo necessário para a introdução do conceito de agir comunicativo. Em uma conferência de 1967, período ainda sob influência da querela positivista, Popper havia feito a distinção entre os três mundos, sendo o primeiro o mundo dos objetos físicos; em segundo lugar, o mundo dos estados comportamentais da ação. Por fim viria o mundo povoado pelo conhecimento científico ou por conteúdos objetivos de pensamento. Habermas invoca a produção popperiana como um subsídio para a sua teoria da ação, mesmo tendo sentenciado que "quando se transpõe a teoria popperiana do terceiro mundo de contextos ligados à teoria do conhecimento para contextos ligados à teoria da ação, as debilidades dessa construção tornam-se evidentes" ²⁸³. Em um movimento de adequação, pois, o terceiro dos três mundos é substituído pelo mundo da vida habermasiano, em um gesto que é crucial para a lógica interna de toda a teoria do agir comunicativo. O ajuste é necessário para que se aumente a integração entre as duas dimensões, considerando que "não há na teoria da ação comunicativa nada que possa sugerir que se deve pressupor uma separação rígida entre os mundos objetivo e social" ²⁸⁴.

Embora essa discussão seja ancilar quando se pensa na dimensão da teoria do agir comunicativo, resta claro que dessa feita Popper é não só lembrado como uma fonte filosófica que acrescenta no debate em que a teoria habermasiana pretendeu se inserir, como também é saudado pela sua obra, e não confrontado com uma argumentação *ad hominem*, uma degeneração completa para onde poderia ter descambado a disputa positivista.

Em definitivo tem-se que as quase duas décadas que separam as polêmicas do *Positivismusstreit* da publicação da *Theorie des kommunikativen Handelns* em 1981 foram suficientes para que se diga com propriedade que o Habermas de meados dos anos 1960 não é o Habermas que cimentou a ação comunicativa tendo em uma mão a perspectiva interacionista de Mead, e na outra, o projeto funcionalista de Talcott Parsons e seu não

²⁸³ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Racionalidade da Ação e Racionalização Social*, Vol 1, p. 155.

²⁸⁴ Andrews, Christina W. *Emancipação e Legitimidade: Uma Introdução à Obra de Jürgen Habermas*, p. 51.

menos velado intento de fornecer teses generalistas sobre o funcionamento das sociedades.

Que Karl Popper, Theodor Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer tenham saído da Segunda Guerra Mundial com suas mais importantes publicações, respectivamente, *A Sociedade Aberta e Seus Críticos* de 1945 e *Dialética do Esclarecimento* de 1947, com cada uma delas representando um esforço comum em compreender os descaminhos da humanidade mergulhada nas incertezas da guerra, tornou-se só uma coincidência histórica e biográfica, que não impediu que anos adiante eles protagonizassem um dos embates intelectuais mais marcantes do século XX. A diferença das impressões contidas nesses textos já sinalizava, como só a um observador muito atento cabia perceber, diagnósticos distintos, embora igualmente saídos de lavras germânicas, e que ainda estavam por render frutos muito além daqueles pensados por seus autores.

5. Talcott Parsons e o contágio de Habermas pelo "incurável teórico"

*Nenhuma teoria da sociedade que passe
por alto a obra de Parsons pode ser levada a
sério.*

Jürgen Habermas

Várias são as razões que podem ser aduzidas para justificar a boa circulação das ideias de Talcott Parsons em território alemão. Concorrendo ora com a França, ora com os ingleses pelo domínio da produção intelectual europeia, a *Kultur* alemã esteve sempre bastante mais afeita a dialogar com aqueles que singram pelos seus mares do que com os alóctones de ocasião. Pode-se dizer que também por esse motivo a *intelligentsia* alemã retribui os anos que o catedrático americano esteve estudando naquela que viria a ser sua *alma mater*, a Universidade de Heidelberg. Ao ter seus trabalhos repercutidos na Alemanha, Parsons recebeu na mesma moeda a difusão que dera ao pensamento de Max Weber, então pouco conhecido pelos sociólogos americanos^{285 286}. Quando reaviva a atenção sobre Parsons, portanto, o que Habermas faz é dar seguimento a uma tradição que nele não se inicia, embora possa ter experimentado ali o seu ápice.

Seguindo essa linha interpretativa, fica mais fácil compreender que o interesse de Habermas por Parsons também se deve em vasta medida aos anos em que o autor esteve em solo americano, em contato direto com a sociologia local e suscetível, portanto, às ideias de seu maior expoente. Se lembrado que a base das questões tratadas na teoria do agir comunicativo é o produto de reflexões e discussões de Habermas durante sua passagem pela Universidade de Princeton²⁸⁷ no início dos anos 1970 não há dúvida de que a

²⁸⁵ A decantada influência de Weber sobre o pensamento de Parsons é tida como algo patente. Sobre as razões disso cabe lembrar que a experiência em Heidelberg, crucial para essa particularidade, contou com grandes difusores do pensamento weberiano, já que nesse período após 1925 Parsons foi aluno de Alfred Weber, o irmão mais velho de Max, Karl Jaspers e Karl Mannhein (Treviño, Javier A.. *The Theory and Legacy of Talcott Parsons*, p. XVII).

²⁸⁶ *Ibidem*, p. XXVI.

²⁸⁷ Pinzani, Alessandro; Dutra, Delamar Volpato. *Jürgen Habermas e a Herança da Teoria Crítica*, p. 243. Uma discussão mais aprofundada da influência desse período na obra de Habermas está em Specter, Matthew G. *Habermas: An Intellectual Biography*, pp. 88 e ss..

permanência no país natal do teórico dos sistemas foi decisiva para que ele tivesse participação tão central na obra do alemão.

Afora as semelhanças de natureza puramente teórica, que fazem com que a autodeclaração de Parsons como um "incurável teórico" ²⁸⁸ caia como uma luva para também definir o perfil de Habermas, o que de fato aproxima o alemão do norte-americano é também um objetivo comum ao empreender um levantamento detalhado de diversas vertentes constantes das ciências humanas. A definição que Parsons faz da sua obra mais importante poderia servir também como uma síntese nada distante de boa parte da produção habermasiana: "O interesse central do estudo é o desenvolvimento de um sistema teórico coerente específico, como um exemplo do processo geral de desenvolvimento 'imane' da própria ciência" ²⁸⁹. O reconhecimento feito à principal obra de Parsons e seu caráter de modelo ao que o próprio Habermas pretendeu fazer esteve estampado já no primeiro parágrafo do prefácio à primeira edição da *Teoria do Agir Comunicativo* ²⁹⁰, em um gesto de deferência que fala por si. Mas a convergência de propósitos entre ambos serve muitas vezes para silenciar a divergência de pontos de vista teóricos. Na sua teoria da ação Talcott Parsons quis conciliar as produções de Marshall, Weber, Durkheim e Pareto. Em Habermas o quinteto principal a balizar a teoria do agir comunicativo foi composto por Marx, Weber, Durkheim, Hebert Mead e o próprio Parsons ²⁹¹.

Dentre os levantamentos minuciosos feitos no encalço de uma forma de relacionamento comunicativo entre os agentes, a teoria parsoniana é de longe a mais esmiuçada. O que Habermas empreende é um verdadeiro esforço exegético a fim de se imiscuir nos domínios opacos da teoria sistêmica, tendo, como não poderia deixar de ser, o funcionalismo de Parsons como guia. Há uma denúncia do tropeço do conceito de

²⁸⁸ Rocher, Guy. *Talcott Parsons e a Sociologia Americana*, p. 11.

²⁸⁹ Parsons, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. 1º vol, p. 44.

²⁹⁰ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Racionalidade da Ação e Racionalização Social*, Vol 1, p. 09.

²⁹¹ Em passagem bastante clara sobre o rol de suas influências e o papel que Habermas lhes atribui nas ciências humanas, o autor foi incisivo sobre os nomes mencionados. Na citação ele aduz ainda a diferença : "A originalidade dos grandes teóricos da sociedade como Marx, Weber, Durkheim e Mead, assim como nos casos de Freud e Piaget, consiste em que todos eles introduziram paradigmas que de certa maneira concorrem ainda hoje *de maneira igualmente justificada*. Esses teóricos continuaram sendo 'históricos' como Newton, Maxwell, Einstein ou Planck, que conquistaram avanços ao esgotar teoricamente um único paradigma fundamental" (Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Racionalidade da Ação e Racionalização Social*. Vol 1, pp.. 259-260).

sociedade de Parsons que, desenvolvido no início dos anos de 1950, encara-a como um sistema em um meio, cuja manutenção no longo prazo é conseguida pela sua capacidade de auto-direcionamento. O estágio de desenvolvimento de uma dada sociedade é medido pelo grau de autonomia que pode ser por ela mantido como um todo integrado com seus meios²⁹². Essa definição, na leitura habermasiana, esteve desde o início fadada ao fracasso, já que Parsons exigiu de seu arranjo teórico algo que ele não estava apto a oferecer. Sem um *mundo da vida* ou qualquer instância equivalente que facultasse esse giro, sua teoria é obrigada a abraçar um paradigma de sistemas, já que:

"sua teoria da ação não é suficientemente complexa a ponto de permitir a dedução de um conceito de sociedade. Como consequência disso, ele é forçado a interpretar a passagem conceitual do plano da ação individual para o plano dos conjuntos de ação como uma mudança da perspectiva analítica e como uma transformação dos conceitos fundamentais correspondentes"²⁹³.

Antes mesmo de qualquer afinidade a ser descoberta, Parsons é um nome incontornável aos propósitos de Habermas por ter sido o principal teórico a se debruçar sobre os sistemas sociais e suas injunções. Portanto, o ponto de partida da teoria da ação comunicativa já é de início tributário da visão parsoniana, já que o diagnóstico de Habermas sobre a colonização do mundo da vida pela linguagem do universo sistêmico e que desencadeia sua tentativa de tecer as bases de uma comunicação renovadora, provém de uma leitura do organismo social à maneira de um sistema com compartimentos e subdivisões. Justificando seu interesse pela teoria sistêmica, ele alega:

"(...) o objeto da teoria da sociedade se modifica no decorrer da evolução social (...), quanto mais a reprodução material se diferencia, tanto mais necessária se torna uma análise em termos de uma teoria de sistemas, capaz de desvendar aspectos da socialização que normalmente fogem à intuição"²⁹⁴.

²⁹² Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 435.

²⁹³ *Ibidem*, p. 368.

²⁹⁴ *Ibidem*, p. 545.

Diante disso, o débito que tem com o autor americano não é, e nem poderia ser, escamoteado. O subtítulo escolhido para o segundo volume da teoria da ação comunicativa – “crítica da razão funcionalista” - já evidencia a que veio, bem como esclarece qual o raio da sua influência. Saída ao público em 1981, a teoria do agir comunicativo vem à luz, portanto, nos estertores da enorme influência de Parsons e do funcionalismo dentre as ciências sociais. E é graças a Habermas que a teoria sistêmica americana ainda pôde prolongar um pouco mais sua permanência no proscênio sociológico para além do período que seu próprio fôlego a permitiria.

Parsons foi o maior entusiasta de um ramo sociológico que julgou ter alcançado uma compreensão ímpar e sem paralelos da realidade social, o funcionalismo. A proeminência e a vasta difusão alcançadas por esse esquema analítico durante muito tempo no meio sociológico fazem supor que essa pretensão teve vários adeptos. Em seu ponto inicial, o funcionalismo avança como um caminho válido às ciências humanas em geral, tanto na sociologia quanto na antropologia, oferecendo uma armação que preconiza as estruturas objetivas, mas com um aceno constante e imprescindível aos aspectos mais atinentes ao ator social. Bronislaw Malinowski, que se não tivesse sido eclipsado pela figura de Parsons, teria restado como o paladino incontestado do funcionalismo, definiu para a *Encyclopaedia Britannica* em 1926 a explicação funcionalista como:

Explicação de...fatos...pelo papel que desempenham no sistema integral de cultura, pela forma em que eles estão relacionados uns com os outros no interior do sistema, e pela forma em que esse sistema está relacionado com elementos físicos à volta...A visão funcionalista...insiste, portanto, no princípio de que em cada tipo de civilização, cada costume, objeto material, ideia e crença cumpre uma função vital, tem alguma tarefa a realizar, representa uma parte indispensável dentro de um todo trabalhado"²⁹⁵.

As condições em que se dá a reprodutibilidade social revestem o grande fio condutor da investigação parsoniana. De maneira quase tão explícita quanto Durkheim, Parsons ambicionou a elaboração de uma teoria da ação. O ponta pé inicial de sua teoria voluntarista da ação é a busca por um modelo que consiga captar tanto as motivações mais

²⁹⁵ Malinowski *apud* McCarthy, Thomas. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 214.

íntimas e subjetivas do ator quanto os constrangimentos mais evidentes relativos ao meio em que ele está inserido. O caráter voluntarista dessa ação é justamente a ênfase que o ator empresta ao seu gesto, o empenho despendido com uma finalidade específica. Com esse termo, e a noção a ele subjacente, Parsons pretendeu se desvincular de uma cadeia explicativa que localiza a ação como uma combinação de fatores externos ao agente. Por esse viés, o agente é inapelavelmente constrangido por estruturas exteriores que direcionam seu ato, negando ao sujeito a prerrogativa de não ser interpretado como um objeto qualquer constante da realidade social.

Diferentemente de Habermas que escreve sua Teoria da ação comunicativa em um momento de maior maturidade intelectual, Parsons, aos trinta e cinco anos, já em seu primeiro livro quis lançar o modelo acabado da sua assim chamada “teoria geral da ação”. A publicação foi de tal modo marcante que seus escritos anteriores se tornaram objeto de raro interesse. Anos mais tarde, entretanto, ficará limpidamente claro para o criador que sua criatura teórica carece de ascréscimos volumosos e requer reparos mais do que pontuais. Seu ingresso numa elaboração teórica de extensa dimensão, embora prematuro ao olhar de seus críticos, dá o compasso de toda sua trajetória acadêmica que estaria perenemente vinculada ao esforço de finalização e aperfeiçoamento de um modelo a um só tempo teórico e empírico de investigação social.

O início precoce e ousado - ou apressado e imaturo, de acordo com a visão a que se queira aderir - de Parsons na elaboração de um modelo teórico próprio foi uma aposta arriscada e que impôs condicionantes inescapáveis ao restante de sua trajetória de *scholar*. A primeira e mais evidente delas é em certa medida fatídica a qualquer pesquisador que escolhe explorar o fato científico desbravando por conta própria a sua trincheira teórica e metodológica rumo a um esclarecimento da realidade. Trata-se justamente do fato de que o cientista se vê obrigado a conceber por suas mãos uma porção de conceitos, armações e métodos que sirvam de subsídio e que deem sentido e precisão ao seu trabalho. Quando bem feito, como é de se acreditar que tenha sido o caso de Parsons, cria-se de fato um novo canal de acesso e observação da vida social, e junto com ele um arcabouço de instrumentos investigativos. O caso contrário é o projeto teórico, embotado em si mesmo, naufragar por não se firmar como uma alternativa viável. Nessas duas possibilidades, entretanto, e essa é a característica que vale destacar na sociologia de Parsons, fica claro que o trabalho por

ensejar um código próprio e muitas vezes estranho às demais modalidades de investigação científica se torna quase autômato, sempre a discorrer sobre seus temas e perspectivas. Em termos práticos, tem-se que a sociologia de Parsons foi sempre preenchida de um diálogo com as questões que a subsidiavam, o que por um lado constitui um exercício contínuo de aperfeiçoamento, e por outro, a manteve menos atenta às ingerências de outras vertentes e questões potencialmente contributivas.

Um segundo aspecto observável quando se confronta o legado de Parsons é a especificidade de sua trajetória que, embora tenha sido retumbante ao consagrá-lo como o grande nome da sociologia, se deu em alguma medida de modo incomum. Estando desde o início de suas publicações centrado na calibragem do seu próprio modelo e nos estudos a ele pertinentes, Parsons se manteve razoavelmente distante de um ritual de passagem usual e típico das ciências humanas, o de explanar e experimentar teorias e temas então existentes à exaustão e a só partir deles e em estágio mais maduro de sua produção elaborar uma teoria que almeja suplantá-los. Parsons apanhou frutos em diferentes árvores teóricas e ideológicas, tornando o seu funcionalismo pouco tributário de um único ramo ou pensador. A fusão feita dessas mesmas influências dificultou bastante o trabalho de rotulá-lo como herdeiro de um único matiz, dando-lhe desde sempre o papel de caudatário e guardião do seu próprio padrão de análise, característica que facilitou sua identificação como o portador do estandarte funcionalista, mesmo tendo ele dado um sentido bem particular ao termo.

Esse contato de Parsons com fontes sociológicas diversas, com destaque para seu intercuro com o pensamento europeu com direito a uma permanência acadêmica na Inglaterra e na Alemanha, é sem dúvida um componente positivo para os rumos que seriam dados à sua produção sociológica. Esse seu traço ecumênico característico, que é em igual medida biográfico e intelectual, foi decisivo para que seus trabalhos não se tornassem incubados por visões provincianas acerca do fazer científico, nem que sua sociologia repetisse os horizontes então pouco alargados a que estava submetida a produção em ciências sociais nos Estados Unidos à época.

Analisando separadamente o bloco de influências mais determinantes em Parsons, o individualismo metodológico se destaca como a principal coluna que sustenta o intento inicial de seu projeto, o que curiosamente o aproxima de Popper e sua perspectiva interpretativa que tanto desagradou a Habermas. Em virtude dessa orientação, Habermas

chega a apontar problemas na forma proposta para interpretação da ação social feita por Parsons. Observando por esse ponto, causa certa estranheza que a aproximação entre Habermas e Parsons tenha se mostrado não só factível como até amistosa e livre de grandes entraves, como é possível notar em determinados temas, já que Habermas descende intelectualmente dos frankfurtianos que durante anos estiveram na mais franca oposição ao que representou o individualismo metodológico na sociologia.

A questão da reprodutibilidade social forja a busca de Parsons no sentido de elucidar as diversas manifestações sociais e seus agentes originários. Seu embarque no tema ocorre pela via da formulação de uma teoria da ação em 1937. Parsons afunila ainda mais a medida do enfoque weberiano ao localizar na dimensão da ação e na finalidade com que ela é exercida o seu substrato investigativo. Para o autor, é durante a busca de um objetivo específico que o agente escolhe dentre um rol de ações aquela que lhe assemelha mais eficiente e a executa com um fim previamente traçado. Durkheim entra em cena para suavizar as prerrogativas discricionárias do executor da ação weberiana, lembrando dos elos normativos que situam o indivíduo na vida em sociedade. Com a publicação de *The Struture of Social Action* o autor pretendeu encaixar uma investigação resumida nas categorias “ato-unidade” e “sistema de ação”. A soma dos esforços contidos nesse primeiro trabalho se dá com o intuito deliberado de compor um quadro ampliado de categorias analíticas gerais.

Diferentemente de Habermas, cuja influência intelectual é dividida palmo a palmo entre a sociologia e a filosofia, Parsons projetou-se como um sociólogo por excelência, só tisanando sua condição de “puro-sangue” graças ao seu interesse em economia e a uma discreta influência da filosofia^{296 297}. Provém de Immanuel Kant o cerne da formatação dada à teoria da ação. A filosofia da consciência kantiana recheou por completo a concepção de Parsons sobre a ação social dotada de racionalidade exercida pelos indivíduos. Nesse sentido, torna-se válido afirmar que Parsons parte do pressuposto de que o agente caminha rumo à ação munido de categorias e pressuposições inerentes a sua subjetividade.

²⁹⁶ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 361.

²⁹⁷ Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Vol. 2, p. 200.

Retomando com uma tonalidade completamente nova o apriorismo de Kant, Parsons se ateve à busca da existência de princípios gerais normativos regentes da vida social. Isso equivale a dizer que, no seu entendimento, a ação social vem à tona já permeada pelas constrações assimiladas pelo agente. No entanto, da mesma forma se esclarece que o componente normativo não pode funcionar apenas como um fator limitante da ação, mas também como um veio que circunscreve e até qualifica a movimentação do agente. A orientação desse modelo se funda numa compreensão normativa da relação do indivíduo com o mundo, e por esse viés já se tem notícia da posição em que se coloca o autor frente à perspectiva do individualismo.

No seu roteiro de construção de uma teoria da ação, Weber e Durkheim se revezam no papel de fornecedores majoritários dos esquemas que formam a base de sustentação de Parsons. E embora temperada com Alfred Marshall e Pareto, a onipresença do alemão e do francês não é em nenhum momento ameaçada na sua importância. Deve-se reivindicar a Durkheim o primeiro tratamento dado à externalidade dos fatos sociais e sua pesada incidência sobre os indivíduos, constatações que norteiam o percurso normativo de Parsons em torno da ideia de ação social. Para um pensador voltado a perscrutar as nuances que reduzem a uma quase irrelevância sociológica a autonomia social do sujeito, Durkheim chegou longe ao determinar que a vida social é predominantemente moral. Foi esse axioma que lhe permitiu erigir a investigação da dinâmica da sociedade como uma ciência apartada de um mero entendimento da vida humana com bases exclusivamente utilitaristas. Com um ajuste de foco que amplia o entendimento do aspecto moral também a partir do agente, Parsons replica essa ideia durkheimiana ao forjar uma teoria da ação que visa observar além da satisfação imediata das necessidades prementes.

O francês filho de rabino deixou ao norte-americano filho de pastor protestante o rastro da ideia de “coerção social”, que Durkheim via se impondo implacavelmente aos indivíduos e para a qual Parsons concede um tratamento bastante mais nuançado. A centralidade do aspecto repressivo das forças de coerção social, conforme é apresentado em *A Divisão do Trabalho Social*, vai sendo paulatinamente suavizada e convertida em elemento também norteador da ação nas obras posteriores, muito embora os pormenores desse caminho sejam muito pouco explicados para o seu leitor. É a partir desse ponto que se pode notar em Parsons alguma semelhança com a formulação de Durkheim. Na ação

estudada por Parsons parece haver uma maior disposição do que a durkheimiana em compreender mais detidamente por quais formas e mecanismos se dá assimilação dos imperativos morais por parte do sujeito. Já em Durkheim, essa busca jamais foi suficiente para fazer frente à explicação dominante que reputa tudo a uma agência externa, seja ela a “consciência coletiva” ou a própria sociedade. Em suma, o voluntarismo proposto por Parsons, ao abordar o agente como dotado de uma liberdade de escolha que é dosada pela normatividade introjetada, pretendeu reencarnar a concepção de *Willkür* presente no idealismo alemão no corpo da ideia durkheimiana de constrangimento moral.

Com Weber, a relação permanece regida em fina sintonia. Mesmo com todas as voltas dadas pela obra parsoniana, que do começo ao fim transfigura-se variadas vezes, a sociologia compreensiva inaugurada por Weber permanece atuando como seu molde principal. O *Vestehen*, originado na tradição idealista, segue inalterado como matriz de pensamento mesmo após as guinadas promovidas por Parsons na sua teoria da ação. Daí se extrai a medida da importância do autor de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, livro cuja impressão causada no então estudante do Colorado fora tanta que ele decide fazer a primeira tradução da obra para o inglês, contando para isso com a devida benção da viúva do autor, Marianne Weber. Parsons advoga ainda com convicção a ideia de uma pluralidade causal, modelada na sociologia weberiana sob a noção de *Vielseitigkeit*. Isso serve para confirmar a afirmação do frankfurtiano Franz Neumann sobre o relevo que Weber obteria na América: "Foi nos Estados Unidos que Weber realmente surgiu para a vida" ²⁹⁸.

Parsons ensaia uma sutil divergência na questão do poder, domínio sobre o qual a definição weberiana aparece em inabalado destaque na sociologia. Em geral apontado como um autor pouco afeito às análises de conflito e disputa, o autor quis alinhar o poder ao dinheiro nos seus papéis desempenhados na política e na economia, respectivamente. A crítica feita por Parsons se queixava das definições correntes de poder que o identificavam como um instrumento de sanção e imposição da força, menosprezando um fator para ele estridente: o de que a recorrência ao uso da força sinaliza uma base insegura e claudicante,

²⁹⁸ Neumann *apud* Gay, Peter. *A Cultura de Weimar*, p. 51.

que tem dificuldades para se impor sem o instrumento coercitivo^{299 300}. Essa definição de Parsons aproxima-se bastante da que foi posta por Hannah Arendt.

Talvez a maior reprovação ao autor alemão esteja na suposta defecção de Weber diante do projeto de levar a cabo a elaboração de um quadro geral da ação. O esboço da proposta está delineado em *Economia e Sociedade*, onde Weber inclusive enceta suas definições conceituais mais importantes, destacadamente a de ação social, na qual Parsons embarca. Não se pode dizer que Parsons a partir daí não tenha arrogado para si a tarefa de levar adiante essa intenção inconclusa apontada em Weber. Dando um salto no tempo, se verifica também que esse sentimento em relação a Weber não é muito distinto do pesar que Habermas demonstra ter com o próprio Parsons diante de sua falha em realizar uma feliz convergência de uma teoria da ação com a teoria sistêmica. No equilibrado jogo de influências dominantes na construção teórica de Parsons, mais importante do que precisar que autor momentaneamente prevalece como fonte de inspiração é entender a dinâmica do processo declarado de fusão do traço normativo aberto por Durkheim com a proposta teórico-metodológica emprestada de Weber.

Toda a teoria de sistemas proposta por Parsons é antecedida por um vínculo direto estabelecido com a análise da ação social. Essa proposição conjugada, por sua vez, é fruto de um entendimento de que a compreensão de um sistema é de todo inócua se vinculada a ela não estiver uma análise da unidade nuclear sociológica por excelência, a ação social. Embora Parsons tenha se esforçado para dar contornos mais harmoniosos ao tema nos seus trabalhos maduros, essa composição surge como um adendo a sua teoria voluntarista. Habermas é insistente na constação de que esse anexo, por mais que valioso para os rumos da obra parsoniana, esteve sempre muito mal acoplado à formatação inicial, restando mais como evidência de como a teoria fracassou ao pretender elaborar dois feixes que se propõem complementares, mas que só sofrivelmente estabelecem alguma comunicação entre si.

É enveredando por um filão próprio que Parsons segue o curso de um “estrutural-funcionalismo” bem mais do que repisando o funcionalismo tal como ele se dava nos antropólogos que o antecederam. Seu modelo tem como bases centrais as noções de ação

²⁹⁹ Giddens, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: Encontros com o Pensamento Social Clássico e Contemporâneo*, p. 247.

³⁰⁰ Alexander, Jeffrey C.. *Twenty Lectures - Sociological Theory Since World War II.*, p. 101.

social e de sistema. Transpondo para análise da sociedade o que se tem é que o sistema social se mantém a partir de quatro eixos básicos: manutenção do modelo, consecução de objetivos, adaptação e integração. Dá-se que o sistema na definição de Parsons é auto-regulado e persegue como estado-meta (goal-state) o seu próprio equilíbrio. Compreendida sistemicamente, a sociedade passa a ser encarada com um circuito com fronteiras rígidas dentro do qual as instâncias sociais mais diversas operam na condição de subsistemas, que interagem à medida que desempenham suas funções precípuas.

O flerte com a teoria sistêmica já entra em campo nas páginas finais de seu primeiro livro, quando o autor exercita seu modelo com a abordagem de um bloco de questões mais complexas que envolviam grandes grupos sociais, e põe à prova os limites de suas teorizações com a tomada da sociedade a partir de várias perspectivas. Segundo Habermas, a estreiteza da sua teoria da ação impediu uma elaboração efetiva de um conceito de sociedade a partir dessa perspectiva, empurrando Parsons em direção a uma busca de soluções na teoria de sistemas. A desconfiança de Habermas com o acréscimo feito ao modelo anterior vem da ida tardia de Parsons ao enfoque sistêmico, que acontece após uma certa exaustação explicativa da sua teoria da ação. Daí inclusive a ausência de um encaixe perfeito entre os dois padrões.

Quase toda a peregrinação de Habermas pelo trabalho de Parsons pode ser resumida em uma ideia chave: para o autor da teoria da ação comunicativa existe no teórico norte-americano um insofismável confronto entre uma teoria da ação e uma teoria de sistemas. O caminhar no limite da tensão entre os dois polos foi uma marca constante do legado parsoniano. O embate entre eles por uma primazia explicativa é mais perceptível quando se contempla panoramicamente todos os trabalhos e as respectivas fases em que foram elaborados. A hegemonia da teoria da ação só começa a ser ameaçada em meados dos anos de 1950 com as publicações *The Social System e Toward a General Theory of Action* que sinalizam a vontade de enfeixar a análise social sob o enfoque sistêmico, disputando, assim, espaço com a lógica da interação social ³⁰¹.

A teoria de sistemas, todavia, não surge de início como tábua de salvação única. Tampouco é ela decorrência de uma deposição completa da teoria da ação. A bem da

³⁰¹ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, pp.. 434-435.

verdade, os novos movimentos de Parsons se dão no sentido de amparar as fragilidades já detectadas de sua teoria da ação previamente elaborada. A estratégia é em vão, segundo Habermas, na medida em que falhas anteriores persistem. Parsons permanece, pois, vinculado a um empirismo que propõe uma estrutura de ação do tipo *meios-fins*, sonhando uma saída baseada na construção de consensos entre os agentes através da linguagem como forma de viabilizar a interação social. Mesmo emprestando à linguagem um aspecto importante no seu sistema de ação, o autor vai paulatinamente anulando qualquer diferenciação entre integração social e funcional, passando a partir daí a fazer menção apenas a uma "integração" genérica. Tal sutileza, critica Habermas, permitiu que fossem desatados os "pontos de sutura" que mantinham os complexos ação e sistema ligados ³⁰². O que Parsons não percebe é que o utilitarismo do qual tentara desvincular-se volta a dar as cartas já que continua o vácuo entre os conceitos de orientação valorativa da ação e a dinâmica da busca por interesses. A permanência de um teor utilitarista é uma clara assunção de que para Habermas fracassou o intento de Parsons de deitar fora a influência da teoria liberal do século XIX, em especial o utilitarismo, ainda remanescente na teoria social. Esse fracasso é ainda mais grave se levado em conta que para Jeffrey Alexander fora justamente o utilitarismo o inimigo principal contra o qual Parsons pretendeu lutar com a publicação *The Structure of Social Action* ³⁰³.

O papel que poderia ser ocupado pela linguagem é desperdiçado porque Parsons a equipara ao dinheiro e ao poder como meios de integração societal. Como um entusiasta das possibilidades da linguagem, é evidente que Habermas enxerga nisso uma negligência como também foi sua opinião a respeito de um descuido semelhante por parte de Durkheim. A colocação da linguagem nessa vala comum dos meios próprios do universo sistêmico, entre o dinheiro e o poder, desmerece sua participação em toda a atividade social protagonizada pelos indivíduos fora do eixo do sistema, e, no limite, só acontece porque no arsenal conceitual de Parsons não esteve presente a ideia de um mundo da vida onde a linguagem pudesse ser devidamente acomodada. Ter se fechado à filosofia da linguagem

³⁰² *Ibidem*, p. 439.

³⁰³ Alexander, Jeffrey C.. *Twenty Lectures - Sociological Theory Since World War II.*, p. 23.

foi um erro crasso de Parsons, dirá Habermas, sem o qual ela poderia ter representado uma "grande ajuda" na edificação da sua teoria ³⁰⁴.

A simpatia de Habermas com Parsons já se inicia no perfil de pesquisador, a elaborar modelos e a recuperar teorias a fim de fundar uma corrente nova, embora impregnada de traços já existentes. O amplo resgate do pensamento social anteriormente produzido é marca comum entre os autores, que se valeram em todas as etapas de sua produção de pensadores e linhagens pregressos. Na sua origem, a concepção de Habermas sobre a própria tarefa da teoria crítica está profundamente ancorada numa visão pluralística, ou mesmo unificadora. Ao discutir sobre várias tomadas acerca da modernização social, por exemplo, a legitimidade de cada uma das linhas de pesquisa empírica é lembrada, mas é sobretudo ressaltada a vocação da teoria crítica para unificar criticamente várias teorias e a heterogeneidade de métodos e pressupostos por elas internalizados: “a teoria crítica da sociedade não se considera adversária nem concorrente das linhas de pesquisa estabelecidas, uma vez que ela tenta realçar os pontos positivos e as limitações dessas teorias apoiando-se em sua própria interpretação da história das sociedades modernas” ³⁰⁵.

A adoção de pontos do funcionalismo por Habermas não é sem ressalvas. A carga de crítica lançada sobre o autor é quase que diretamente proporcional ao montante da teoria trabalhada. A tarefa que Habermas se propõe a realizar é a de recuperar as falhas e os pontos inacabados da teoria de Parsons e ampará-la em uma armação que contemple a ação comunicativa. O autor saudou a teoria social de sistemas parsoniana como a vertente mais talhada para dar conta da vida moderna sob o enfoque de uma complexidade galopante dos sistemas, mas também via boa parte do poder explicativo dessa teoria se esvair no momento em que ela, após ter deposto muitos ramos da tradição sociológica, perde a sensibilidade para as patologias sociais, cujos sinais estão mais evidenciados no âmbito do mundo da vida. Ela teria se fechado na observação e análise da dinâmica intersistêmica e por isso

³⁰⁴ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 361.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 674.

Habermas, Jürgen.. *The Theory of Communicative Action – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Vol. 2, p. 375.

perde o canal de observação a partir do ponto de vista dos agentes, que observam os desajustes no nível sistêmico como ameaças à identidade ³⁰⁶.

A crítica tão bem direcionada à Escola de Frankfurt que alega sua queda numa espiral de negação da condição moderna sem ser capaz nem de vislumbrar as faculdades só despertadas pela modernidade, nem de precisar quais os pormenores dessas limitações, é requentada com propósitos não muito distintos quando se trata de Talcott Parsons. Habermas enxerga um funcionalismo excessivamente otimista, e que por isso não consegue acompanhar os problemas mais flamejantes das sociedades modernas, tampouco logra contemplar na sua integralidade o dinamismo inerente a esses arranjos sociais. Parte da explicação se encontra no momento da trajetória de ascensão do funcionalismo e do próprio Parsons, que forja boa parte de seu trabalho em meio à era de otimismo do pós-Segunda Guerra ³⁰⁷.

Note-se, entretanto, que o volume das recriminações ao modelo de Parsons jamais foi suficiente para que Habermas sequer cogitasse substituí-lo pelo funcionalismo de feições distintas que se observa nas teorizações de Robert Merton. Ninguém contesta a autoridade parsoniana em matéria de funcionalismo, mas é igualmente cabível reconhecer que o seu modelo, por mais que consagrado a julgar pela sua difusão e repercussão, esteve longe de figurar como o único a ser proposto e delineado. Sua origem já remonta ao funcionalismo de Malinowski, cujas ideias influenciaram Parsons decisivamente, e de quem ele julgou por bem tomar emprestado o modelo analítico-metodológico durante seus anos na London School of Economics, antes mesmo de sua estadia no país de Weber. Estão aguçados no esquema funcionalista de Parsons em relação aos demais justamente os dispositivos que concedem ao agente uma maior mobilidade dentro do sistema, na mesma medida com que ocorre uma ênfase na questão valorativa. A escolha de Habermas por esse modelo em hipótese alguma negligencia esse fato.

A influência de Malinowski, diluída à medida que a produção de Parsons ganha forma e conteúdo próprios, é crucial em primeiro lugar por ser o ponto de contato inicial com a ideia que mudaria definitivamente o curso das preocupações e produções sociológicas de Parsons. Sua importância tornou-se ainda maior por ela se dar em dose

³⁰⁶ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 677.

³⁰⁷ Craib, Ian. *Modern Social Theory - From Parsons to Habermas*, p. 37.

dupla, por duas vias de acesso. Inicialmente, o então estudante americano toma contato com seus trabalhos durante sua permanência na Europa. Anos depois, já com a ideia funcionalista tendo na figura de Parsons um propagandista de peso, Malinowski, após um período de etnografia na África do Sul, rumo para os Estados Unidos, passando por universidades como Cornell, Yale e Harvard. A chegada do intelectual foi posterior à recepção que tiveram suas ideias, e os convites recebidos pelas grandes instituições de ensino americanas quando somados à ida de Radcliffe-Brown também nos anos de 1940 para a América não deixam dúvidas para se deduzir a acolhida calorosa que o ideário funcionalista iria receber.

A relativa fidelidade, aliás, à formatação originária do funcionalismo, que para ainda mais além de Malinowski, deita raízes em Durkheim, ajudou Parsons a manter-se distante do teórico que mais subsidiou o modelo de teoria social que durante muito tempo ombreou com o funcionalismo. Era a sociologia do conflito, escorada em Marx, que juntamente com o interacionismo fechava o triângulo das armações sociológicas cruciais às ciências sociais no início do século XX. A competição por espaço entre as vertentes e a incomunicabilidade entre elas deixou marcas profundas até mesmo nos trabalhos do pluralista Talcott Parsons. Traço indelével desse quadro é o fato de que Parsons, com toda a vastidão que sua obra alcança percorrendo os mais diversos terrenos e com o intuito de revisar a parte mais significativa da teoria social anterior, jamais sequer denotou atenção a Karl Marx. A rejeição é digna de estranheza ainda mais quando vinda de um autor que, tradutor de Weber, circulava com rara desenvoltura por entre as ideias e pensadores do Velho Continente. Ressalte-se que Marx, no cinturão de influências da sociologia de Parsons, foi sempre voto vencido, uma vez que entre os nomes mais proeminentes que emprestam conteúdo e forma à sociologia parsoniana - nominalmente Weber, Pareto, Marshall, Durkheim e Sombart - há perspectivas bastante distintas daquelas defendidas pelo comunista alemão, quando não a elas diretamente confrontantes ³⁰⁸. Paralela, pois, à condição de propagandista de autores desconhecidos na sociologia da América está o lado parsoniano que reforçou com bases sólidas a tradição estado-unidense de afastar-se da agenda teórica mais cara à esquerda, seus temas, e seus próceres ³⁰⁹. Parsons dá seguimento

³⁰⁸ Gouldner, Alvin W.. *The Coming Crisis of Western Sociology*.

³⁰⁹ A ausência de Marx nos trabalhos de Parsons pode e deve ser devidamente matizada nos seus reais significados. Embora lembrar que Parsons conhecia o trabalho de Marx seja uma tarefa truísta, é válido

aí à pilhéria de que Marx fora conhecido nos Estados Unidos menos pelos seus textos e ideias do que por menções esparsas ou relatos biográficos como o clássico de Edmund Wilson³¹⁰, *Rumo à Estação Finlândia*.

Uma tensão verificada em vários estágios da produção sociológica americana é corriqueiramente repetida em Parsons. Sua obra é um ponto de observação privilegiado para uma disputa que se deu entre o interacionismo e o funcionalismo pelo posto de primazia como corrente teórica e metodológica. A sem-cerimônia com que Habermas mescla as duas linhagens na teoria da agir comunicativo faz supor que não tenha havido entre elas um embate por legitimidade tal como fora personificado pelas duas figuras-símbolo das vertentes, Hebert Blumer (interacionismo) e Talcott Parsons (funcionalismo). A suposição é evidentemente errônea, e só se torna possível a um autor que como Habermas esteja desobrigado a recriar com exatidão as circunstâncias em que as ideias foram elaboradas. Só muito tardiamente, aliás, Parsons prestou alguma atenção ao pragmatismo americano. Como desencadeadores de vertentes que brigavam por espaço, Parsons e Blummer chegaram a reunir uma entourage de intelectuais que lhes fazia coro, dando uma nova projeção às suas formulações e fazendo valer a identificação de suas linhas com a Universidade onde elas foram institucionalmente gestadas. Trocando em miúdos, a disputa foi do modelo de Harvad versus a Escola de Chicago. Tendo como amálgama entre os dois modelos a própria ideia de ação comunicativa, o estudo dos envolvimento dos agentes.

O entrelaçamento que Habermas faz entre Parsons e Mead é uma homenagem que os próprios agraciados, se consultados a respeito, talvez enxergassem como um presente de

mentonar que o sociólogo americano esteve além do nível de conhecimento meramente elementar a respeito da teoria marxiana. Seu desinteresse suscita ainda mais curiosidade diante do fato de que sua tese de doutoramento defendida em Heidelberg, *The Concept of Capitalism in the Recent German Literature*, versava sobre o capitalismo através dos olhares do pensamento alemão, em especial Max Weber, Werner Sombart, e, surpreendentemente, Karl Marx (Parsons, Talcott. *The Early Essays*, p. 03). Por certo Marx entra como parte da pesquisa na justa condição de pensador alemão que seguramente mais tenha se dedicado ao estudo sistemático do modo de produção capitalista. Instado primeiramente por Emil Lederer a conhecer Marx, Parsons produziu sua tese orientado por Edgar Salin, de quem veio o conselho para confinar seu estudo nos escritos de Marx, Sombart e Weber (Camic, Charles. *Introduction: Talcott Parsons before The Structure of Social Action*, p. XXI). Soa bastante natural concluir que o contato com Marx - tanto aquele de que se tem notícia em Heidelberg quanto o que se espera que tenha acontecido em outros momentos de sua trajetória -, tenha se dado através da economia. Mas o que causou estupor diante de muitos dos estudiosos de Parsons é mesmo o fato de que, seja pelos domínios da economia ou pelas raias da sociologia, Marx nem de longe conseguiu figurar como um nome relevante para o sociólogo norte-americano.

³¹⁰ Wilson, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*.

grego. E se foi em torno da questão da ação e da ordem que o quadro de referências de Parsons foi tecido, conforme sustenta aquele que poderia arrogar para si a condição de embaixador da obra de Parsons, Jeffrey Alexander ³¹¹, o autor alemão achou por bem acrescentar a isso o paradigma da interação interacionista meadiana.

Onde para Parsons está simplesmente o agente a desempenhar uma conduta direcionada por internalizações subjetivas de natureza moral, Habermas detecta um hiato entre a ação do indivíduo e o caminho percorrido até a obediência a um determinado valor. Habermas se incomoda com a figura do ator solitário, a responder, aceitando ou transgredindo, a norma em questão sem a interferência de agência externa que lhe constranja. Este modelo foi idealizado numa análise da ação com critérios teleológicos e que pouco se prestam a investigar as condições do sistema. Ancorando-se em Freud, Parsons teria configurado o itinerário da ação social como caixa de ressonância das estruturas *alter* e *ego*, livrando o sujeito de obrigações prévias ³¹². A considerar a crítica, é de se pensar que Parsons tenha sobrevalorizado a autonomia do indivíduo, retomando em dose cavalara a seminal perspectiva de Weber de contemplação do agente, matriz original que fora do pensamento de Parsons neste e em outros quesitos.

O realce dos dispositivos pessoais com quais os indivíduos realizam ações está assentado no pressuposto de que ao ator, por mais que esteja pré-condicionado pelo meio, cabe sempre uma margem autônoma de atuação. Nas palavras de Parsons: “a orientação dos processos de ação correspondentes gira em torno dos esforços do ator para obter satisfações e evitar privações, definidas umas e outras à luz da estrutura de sua personalidade” ³¹³. Temeroso de escorregar rumo ao behaviorismo então em voga em seu tempo, Parsons traz o ator como categoria analítica sem deixar de demarcar bem qual é o interesse do sociólogo na porção fracionária representada pelo sujeito: “a unidade mais significativa das estruturas sociais não é a pessoa, mas o papel” ³¹⁴. Com essa diferenciação visa-se estabelecer novamente o elo entre o sujeito praticante da ação e o sistema maior pelo qual ele está enredado.

³¹¹ Domingues, José Maurício. *A sociologia de Talcott Parsons*, p. 28.

³¹² Ingram, David. *Habermas e a Dialética da Razão*.

³¹³ Parsons, Talcott. *Os Componentes dos Sistemas Sociais*, p. 57.

³¹⁴ Idem.; [et alii]. *Papel e Sistema Social*, p. 61.

A atenção aos valores é a efetivação de um passo importante e decisivo. Parsons achou no traslado da interpretação de valores para o cerne da análise social o vínculo necessário para recolocar sua teoria nos trilhos de uma visão que elege o ator social como ente sociológico dotado de autonomia e, epistemologicamente falando, passível de investigação. Por essa opção fica estabelecido um canal de acesso ao componente mais individual do sujeito, à personalidade do indivíduo de posse da qual ele responde às ingerências da vida social. De início, o autor pretendeu elevar seu “voluntarismo” a um patamar de oposição direta ao positivismo, assim como Habermas também quis se distanciar da teoria oitocentista.

Entretanto a postura de Habermas é cautelosa e só vê com melhores olhos a segunda versão da teoria da ação social parsoniana, esboçada em 1951 quando da publicação de *Para uma teoria geral da ação social*. Nesta ocasião Parsons supera o individualismo metodológico ao qual estava filiado e abre brecha para a investigação da ação em outra escala. A partir daí é elaborado o entendimento da sociedade como sendo um organismo em dois níveis complementares. A mudança de eixo é facilitada pelo contato com a antropologia cultural do seu antigo professor em Londres, Malinowski, que força o reconhecimento da ação social como produto de padrões culturais intersubjetivamente reconhecidos.

Se de fato Malinowski serviu como trampolim para que Parsons contemplasse aspectos que se deixados apenas aos cuidados da abordagem inicial da teoria parsoniana estariam ainda sob espessa penumbra, não é menos verdade lembrar que o funcionalismo de Parsons é significativamente mais rebuscado do que aquele que fora idealizado pelo antropólogo inglês. Muito pouco acabou sendo acrescentado à formulação primeva de Durkheim quando Malinowski e Radcliffe-Brown – este em bem menor medida do que seu colega – resolvem seguir com uma definição organicista de sociedade e suas divisões. Na visão que prevalece, de inquestionável cepa biológica, a sociedade é tomada à semelhança de um organismo vivo, cuja saúde é medida pelo bom funcionamento das suas instâncias sociais e, no limite da metáfora, pela coesão guardada entre elas e suas células, os indivíduos³¹⁵. Repete-se aqui, com transposição para o terreno da antropologia, a assertiva

³¹⁵ O itinerário das ideias durkheimianas até chegar a Malinowski, embora tenha um percurso aparentemente linear, parece ter um enclave muito pouco explorado. Trata-se da soturna figura de Wilheem Wundt. Como orientador de Durkheim na Alemanha, certamente seu papel foi mais bem esmiuçado por biógrafos diversos

sobre a incorporação de temas e valores das ciências dominantes com vistas a legitimar uma disciplina nascente e carente de respaldo científico.

Malinowski esteve convicto de que ao pesquisador cabe encarar os fatos sociais como engrenagens de um sistema, cuja elucidação passa pela maneira como esse sistema se relaciona com o ambiente físico. Vem também desse autor a ênfase sobre a questão da cultura, que quando reforçada em Parsons, ressurgirá como uma fonte de problemas na leitura de Habermas. O grosso das definições de Malinowski ficou bem mais transparecido ao longo de seus estudos sobre sociedades tribais, como no clássico exemplo dos trobriandeses, tornados famosos a partir da publicação de *Argonautas do Pacífico Ocidental*, em 1922. A respeito disso não é demais rememorar a crítica lévi-straussiana segundo a qual Malinowski foi muito melhor observador do que teórico³¹⁶. O fato de terem ambos iniciado carreira na Inglaterra – Malinowski era nascido na Polônia – e de serem antropólogos e etnólogos sem dúvida contribui para que Radcliffe-Brown e Malinowski sejam corriqueiramente listados em conjunto e lembrados como parceiros de uma mesma corrente teórica, mas as aproximações biográficas servem de ensejo para que se lembre as divergências em inúmeros temas, e sobretudo naquele que talvez seja o mais importante deles, a própria noção de funcionalismo. Ao passo que esse investiu na propagação de um funcionalismo organicista, aquele foi além ao recobrir a ideia de função com um sentido diverso, e ao detectar um caráter normativo presente na ordem social, trecho que fatalmente o aproxima de Parsons. A respeito dos dois casos convém lembrar, entretanto, que os limites epistemológicos trabalhados acerca do funcionalismo são parcos e incipientes se comparados ao longo exercício parsoniano nesse sentido.

A diferenciação entre função e estrutura é outro ponto que causa diferenças de posicionamento entre os nomes do funcionalismo. Em Parsons, as funções sociais são as contribuições das estruturas para a manutenção do sistema; por estruturas entende-se os

do que como tutor intelectual também de Malinowski na Universidade de Leipzig. Difícil discordar de que os esforços de Wundt em criar uma nova ciência, a psicologia, não tenham reverberado em Durkheim e o estimulado a voltar para a França disposto a edificar e institucionalizar a sociologia. Com relação a Malinowski é também insensato supor que as ideias transmitidas ao pupilo anterior não tenham sido repetidas quando da orientação ao antropólogo.

³¹⁶ Lévi-Strauss, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*, p. 32.

modelos de interação entre os partícipes da unidade sistêmica ³¹⁷. Já Robert Merton se encarregou de distinguir a noção de função daquela relativa à finalidade, através da divisão "função explícita" de "função latente". A conceituação, além de dar a sua abordagem um entendimento menos utilitarista do quadro social, pretendeu captar em determinada função mais o seu significado simbólico e contributivo para a manutenção da instituição do que propriamente a satisfação imediata e final com que a função foi concebida. Merton matiza a ideia de função latente com o exemplo das análises clássicas dos antropólogos sobre o ritual, observando que "se o efeito procurado de certos ritos não for atingido (por exemplo, a cura do doente ou um tempo favorável), disso não decorre nem que a execução do rito não produziu nenhum efeito, nem que o efeito atingido (embora distinto do efeito visado) não era também ele desejado e mesmo procurado" ³¹⁸.

Segundo Habermas, Parsons não dá sinais de interesse nos processos de institucionalização e na internalização dos valores, o que certamente explica a ida de Habermas a Piaget e a Mead em busca de respostas mais precisas. Esta impressão está calcada na limitação da teoria voluntarista da ação de Parsons, que é falha ao explicar os mecanismos acionados pelo agente ao realizar uma ação motivada por valores. Ao privilegiar os papéis e expectativas contidos na ação, cria-se um gargalo explicativo que não consegue trabalhar devidamente como se dá a força dos componentes valorativos e sua real influência no sujeito. No diagnóstico e no linguajar de Habermas, a problemática aí instalada ocorre porque o autor da *The Structure of Social Action* não soube dar aos elementos valorativos o reconhecimento necessário, qual seja, o de reivindicações de validade (*validity claims*), tratando-os tão somente como objetos.

A mudança de paradigma da teoria da ação para uma teoria dos sistemas só ocorre quando Parsons deixa de reivindicar um status especial para a cultura ³¹⁹.

À semelhança de Karl Popper, que o fizera em outro contexto, a sociologia de Parsons está marcada por alguns flertes com as ciências naturais. Entoando o coro que também se inicia com Durkheim, inúmeras passagens recorrem a analogias com a biologia e as demais *hard sciences*, prato cheio para quem pretendia explicar a sociedade à maneira

³¹⁷ Ingram, David. *Habermas e a Dialética da Razão*, p. 180.

³¹⁸ Boudon, Raymond; Bourricaud, François. *Dicionário crítico de Sociologia*, pp. 250-251.

³¹⁹ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 428.

de um organismo com suas funções. Resquícios, talvez, do tempo em que Parsons optara por uma carreira como biólogo...

Nascido em 1902, ainda sob a sombra e a influência do século XIX, Parsons repetiu na sua concepção de ciência parte do conjunto de ideias que compunham a noção oitocentista sobre o tema. Não esteve de fora dessa visão o espelhamento nas ciências naturais, tampouco uma certa reverência à estatura que ostentavam de verdadeiras portadoras da legitimidade do conhecimento científico. A disposição do autor em conseguir elaborar uma abordagem que servisse de plataforma à interpretação sociológica não escondeu as inspirações vindas da figura emblemática de Isaac Newton ao pretender cravar conceitos generalistas ³²⁰. A aproximação com a filosofia de Alfred North Whitehead ³²¹, que junto com Kant compõe as únicas influências filosóficas de maior peso sobre Parsons, também o guiou por rumo semelhante.

Como seu colega em Harvard, Whitehead foi responsável por fazer com que Parsons passasse a dedicar uma atenção muito maior à filosofia da ciência. O tema da interconexão, durante o processo científico, entre o esquematismo teórico e a base factual da realidade foi uma das grandes preocupações desse filósofo estudioso dos métodos das ciências naturais. Segundo ele, cabe à teoria elaborada dominar a informação colhida a partir da realidade concreta, se impondo como ferramenta de pesquisa e investigação. Whitehead proclamou um modelo que se tornaria cabal para Parsons, enunciando como exemplo de arranjo de verificação do cientista a teoria idealmente isolada em um sistema operando de acordo com “leis gerais”. Parsons ainda aderiu com entusiasmo ao vaticínio do seu colega de cátedra que alertava para o erro que mais imobilizava a ciência, o risco de tomar o abstrato pelo concreto, e que esteve consagrado na ideia da “falácia da concretude fora de lugar” (“The Fallacy of Misplaced Concreteness”).

A recorrência com que Parsons trabalhou temas sob o inegável domínio de outras ciências é outra nódoa evidente do caráter eminentemente plural de seu escopo analítico e da predileção do autor por não limitar sua produção a limites estreitados da sociologia. Pelo departamento de economia foi que se deu, aliás, a entrada de Parsons como professor em

³²⁰ Domingues, José Maurício. *A sociologia de Talcott Parsons*, p. 24.

³²¹ Parsons não foi o único notável a se deixar seduzir pelas ideias de Whitehead. Ninguém menos do que Bertrand Russell, cuja vocação para as ciências exatas foi bem maior do que o entusiasmo juvenil de Parsons com a biologia, elegeu Whitehead como parceiro para um livro escrito a quatro mãos, *Principia Mathematica*, e que foi talvez o maior projeto intelectual na vida de Russell.

Harvard, a instituição acadêmica a qual seu nome permaneceria vinculado ao longo de toda sua carreira. No caminho percorrido na sua teoria da ação, lança-se mão corriqueiramente à economia e à psicologia. Ao aprofundar seus estudos sobre Marshall, Pareto e, sobretudo, Weber, Parsons o fez de olho no traçado que a investigação econômica marcou nesses autores³²². Seu interesse por Sigmund Freud, diga-se de passagem, o conduziu a sua improvável filiação à Sociedade Americana de Psicanálise, na qual ingressara como um quase membro excepcional e movido apenas por seu interesse no tema. Ao enveredar por esta última, fica claro que a disputa por legitimidade travada com o interacionismo de Blummer teve mesmo razão de ser, sendo a psicologia uma perspectiva sempre à espreita nas explicações elaboradas naquele contexto pela sociologia americana. Já ao arrostar com a economia fica escancarado que a pouca atenção ao pensamento de Marx foi uma escolha deliberada, e não um mero acaso no percurso, uma vez que nem a economia política tão suscitada pelos dois autores tenha sido suficiente para ensejar entre eles, na visão de Parsons, qualquer possibilidade de aproximação teórica ou conceitual. Habermas chega mesmo a considerar que ao abraçar Weber, Durkheim e Freud, Parsons não apenas estabelecia as balizas da sua abordagem, como também criava um escudo contra Marx e Mead, e contra as variedades materialistas e simbólico-interacionistas da teoria crítica receptiva a Kant e Hegel³²³. A isso vem a calhar a avaliação de Alvin Gouldner, para quem o significado cultural do trabalho de Parsons de alguma maneira representa uma resposta americana ao marxismo:

Era uma alternativa americana ao marxismo, que tanto pela aventura intelectual que representava quanto pela sua gravidade atraiu e manteve o interesse de

³²² Não à toa, dos quatro autores mais debatidos em *The Structure of Social Action*, dois são economistas, e um terceiro, Weber, dedicou-se extensivamente à ciência de Adam Smith. Comparando Weber, Marshall e Pareto, Parsons chega inclusive a privilegiar a economia como enfoque fundamental e ressalta sua relação com os autores: "A outra concepção alternativa à de Marshall que eu gostaria de considerar é Max Weber. Weber é um verdadeiro representante das principais correntes do pensamento social alemão que nunca foi estreitamente relacionado ao mundo anglo-saxão. O interesse central de Weber, como o de Pareto, esteve em problemas 'econômicos', a explicação do fenômeno do capitalismo moderno. Mas como ele logo percebeu que a economia por si só é incapaz de resolver seus problemas, ele foi mais a fundo para desenvolver uma ciência da sociologia. A motivação dos dois homens ao realizar essa tarefa foi notavelmente similar" (Parsons, Talcott. *The Early Essays*, p. 90).

³²³ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Sobre a Crítica da Razão Funcionalista*. Vol. 2, p. 361.

muitos jovens intelectuais que estavam sob pressão para responder ao marxismo. Ele lhes deu uma perspectiva sobre a crise de sua sociedade que lhes permitiu serem separados da sociedade, sem se opor a ela ou mesmo ter de tornarem-se aliados dos seus adversários " ³²⁴.

O empirismo que em certos trechos desponta como solução ao modelo não é de todo descolado de uma visão que elegeu a metodologia numérica como legitimadora da teoria. Parte da impressão soturna que se tem do funcionalismo é em boa medida devida ao rigor esquemático e à adoção da estatística, que embalaram gerações inteiras de cientistas sociais décadas a fio.

E embora talhado em um figurino weberiano paulatinamente tecido por Parsons, o funcionalismo está ele todo modulado em sua morfologia pela sociologia durkheimiana. Dela vem a analogia que empresta sentido ao próprio nome da vertente, e que divide a sociedade em organismos a executar funções. Está também nela a origem de uma concepção científica holística de apreensão da realidade sem a qual a noção de interdependência entre níveis e estruturas, gérmen do ideário funcionalista, não para de pé. Atento à França convulsionada de seu tempo, Durkheim ocupava-se com a questão da ordem social, fundando um marco investigativo do qual Parsons nem ameaçou desvincular-se. A questão da ordem foi sempre uma baliza no seu roteiro teórico, guiando as investigações sobre o vínculo dos atores sociais às instâncias normativas e mensurando a força agregadora das instituições. Em seus posicionamentos já maduros, aliás, ainda no viés do mesmo eixo da temática da mudança social teve papel destacado entre as preocupações de Parsons, que então estudou intensamente sobre o comportamento dos agentes em mudança e acerca da movimentação social. Nesse período também o autor colecionou críticas quanto à alegada incapacidade de sua teoria em abarcar a mudança social. Habermas esteve entre os críticos que martelavam na tecla sobre a fragilidade de sua teoria em dar conta dos mecanismos acionados durante um processo de mudança do quadro social. Quando condenou com veemência as conclusões a que chegara Wrigth Mills em seu livro sobre os *white collars* americanos, lançado nos anos de 1950, Parsons acabou minimizando a importância da manutenção do poder por certos grupos, resvalando para

³²⁴ Gouldner, Alvin W.. *The Coming Crisis of Western Sociology*, pp. 176-177.

uma defesa da ordem instituída ³²⁵. Foi também através da polêmica questão da ordem que Parsons reencontrou o longínquo pensamento de Marx, ao acolher já em sua fase madura a validade do conceito de classe social, apesar de manter firme a discordância ao caráter intrinsecamente conflituoso com que Marx compusera o tema.

É injusto apontar Parsons como o verdadeiro centro irradiador de uma teoria que chama a atenção pela tibieza analítica diante de quadros de conflito, disputa e transformação social. Não obstante sua ocorrência no sociólogo americano, essa debilidade é comum a todo o funcionalismo nas suas mais variadas formas e versões. Como uma vertente atenta aos mecanismos de integração e às conexões estabelecidas em um ambiente sistêmico, escapou à análise funcional a atenção mínima às fissuras e descompassos a que está sujeito mesmo o mais coeso dos organismos. Com olhos voltados à satisfação das funções, o funcionalismo se esmerou em localizar o caráter harmônico supostamente existente entre os diversos níveis da integração. Comportando-se como uma antítese bem acabada do primado sociológico representado pela sociologia do conflito, a análise funcional reduz a existência dos conflitos dentro do quadro do sistema a meras tensões ocasionais. De resto, o problema da ordem, tomado a partir de Hobbes, interpretado como a única diferença expressiva entre Durkheim e Comte ³²⁶, e que perpassa transversalmente todos os trabalhos de Parsons, dá o compasso filosófico com que é elaborada a sociologia parsoniana.

O relativo desdém com que a questão da mudança social é abordada firmou-se, se não como o mais frágil ponto do funcionalismo, como a fonte mais geradora de críticas a esse modelo. A evidência dessa característica foi o que livrou Wrigth Mills de uma pregação no deserto quando insistiu na denúncia dos deslizes da sociologia parsoniana e sua feição conservadora. Indo a fundo, Mills enxergou inclusive na apreensão de Weber e Durkheim feita por Parsons uma ênfase em temas e conceitos como normas e valores sociais, prontos a subsidiar seu interesse em uma teoria mais estanque.

Não fosse Parsons e sua determinação em estabelecer delimitações mais rígidas a um novo modelo de investigação sociológica, muito pouco teria restado do funcionalismo como corrente minimamente homogênea e com linhas gerais mais ou menos precisas a

³²⁵ Domingues, José Maurício. *A sociologia de Talcott Parsons*.

³²⁶ Parsons, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. 1º vol, p. 372.

ponto de se tornar possível a rotulagem deste ou daquele autor como pertencente ou não ao grupo. Sem a difusão propiciada por ele é difícil assumir que o funcionalismo de Radcliffe-Brown e Malinowski teria tido de fato alguma repercussão fora do seu nicho original, a antropologia, assim como se teria pouco para acreditar que uma boa parte de funcionalismo de Robert Merton não teria ecoado no vazio. Em paralelo com uma doutrina de laços mais do que estreitos com a antropologia, é de se pensar que conceber o funcionalismo sem Parsons está bastante próximo da ideia de um estruturalismo sem a presença de Claude Lévi-Strauss.

A julgar pela produção atomizada de seus autores, o funcionalismo é uma vertente sociológica bastante “personalista”, com cada um dos seus expoentes tecendo opiniões apenas aproximadas, quando não completamente divergentes, sobre os mesmos temas. Vai-se do organicismo de Malinowski à atenção aos aspectos normativos de Radcliffe-Brown; da noção de função pouco matizada em Parsons às divisões estabelecidas no mesmo conceito por Merton. Tudo isso sem que se tenha deixado de responder às demandas explicativas do meio social de posse de uma mesma teoria sociológica.

A síntese de Habermas detecta que três momentos distintos são observáveis na produção parsoniana, cada um deles equivalente a um novo acréscimo na teorização anterior, sendo a primeira versão a original tentativa de elaboração de um quadro geral da ação social; a da década de 1950 que inova com a concepção sistêmica e reifica a noção de cultura; e finalmente uma terceira versão que buscou refinar o conceito de sistema. Parece ser com certo ar de desolação que Habermas seguidas vezes constata que todas as investidas de Parsons em aprimorar as pontas soltas de sua teoria dão com os burros n'água. Isso porque, como está bastante claro para o idealizador da ação comunicativa, os descompassos entre a teoria de sistemas e a teoria de ação parsonianas, duas faces de um mesmo esforço de recalibrar sua teoria social, são oriundos do fracasso em encontrar um chão teórico que Habermas julga estar no conceito de mundo da vida, o pano de fundo da vida social e que complementa o universo sistêmico de que Parsons se ocupou.

Também como Parsons antes ousara ser, Habermas é um ponto fora da linha por não prosseguir no enfrentamento contínuo entre diferentes vertentes sociológicas, criando ao contrário um espaço para um o ecumenismo sociológico que vinha em baixa junto com a própria perda de espaço da teoria parsoniana. Mas quando se busca um recenseamento

profundo das ideias e prerrogativas que dão sustento a ambos os autores, notar a presença de Parsons de maneira tão peremptória na base da teoria da ação comunicativa parece um pouco impróprio. Não é preciso ir muito longe para reconhecer que, recuperadas nas suas ascendências, as ideias mais centrais defendidas por Parsons e Habermas acerca da interação entre os agentes pertencem a linhagens distintas. A lógica da interação pela via da comunicação, como é preconizada por Habermas, tem à primeira vista uma semelhança bem maior com o paradigma interacionista de Mead, e também em razão disso guarda uma distância maior do sistematismo parsoniano, que a despeito da interação social, elege a ação e a questão da ordem como os problemas sociológicos fundamentais a partir dos quais cabe ao sociólogo sair à cata de respostas. Entretanto, essa convergência entre descendentes de diferentes matrizes é a prova irrefutável de que prevaleceram as vocações pluralistas do projeto de Habermas, que nesse quesito em particular, soube assimilar por completo as lições dadas por Parsons.

6. Considerações Finais

*Um feito esplêndido, e todos nós que
trabalhamos com teoria social vamos recorrer a
esse livro durante muitos anos depois de a maior
parte da literatura atual sobre ciências sociais
ter sido esquecida*

Anthony Giddens sobre a TAC

É forçoso reconhecer que a parcela da teoria crítica que cabe a Habermas foi drasticamente suavizada do tom pessimista que marcou a primeira geração do *Institut für Sozialforschung*. A aura negativista que perpassava toda a obra frankfurtiana, e que esteve também atrelada às experiências biográficas dos membros daquele grupo, foi muito mais um expediente datado, e que fez sentido em uma intelectualidade alemã de fins do século XIX e início do século XX do que uma característica que Habermas estaria inelutavelmente obrigado a herdar. Tratou-se em maior medida de um mal-estar generalizado com que o mandarinato acadêmico e cultural alemão tratou as possibilidades do próprio declínio³²⁷. Toda a armação teórica erguida por Habermas, embora se mostre cautelosa aos entraves impostos de diferentes lados, especialmente pela colonização do mundo da vida por elementos estranhos a ele, acena com uma perspectiva bem mais alvissareira ante à possibilidade de emancipação dos indivíduos pela via da Razão. Essa maneira resoluta de posicionar sua contribuição no espectro sociológico e filosófico constitui um voo solo bastante audaz por parte da teoria social do autor.

O mesmo posicionamento mais bem resolvido quanto à negação de ideias que inicialmente compuseram seu rol de influências já não se observa no caso de Karl Popper. Na ocasião da querela positivista no início dos anos 1960 Habermas se mostra bem menos afeito a incorporar qualquer contribuição vinda do filósofo vienense, mas em meados dos anos 1980, quando é escrita a teoria do agir comunicativo, a ideia popperiana dos três

³²⁷ Ringer, K. Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães*.

mundos da vida social está presente de maneira clara nos escritos habermasianos, alicerçando sua construção teórica. Os mundos objetivo, social e subjetivo são aceitos por Habermas como um degrau relevante na edificação da ideia de agir comunicativo, sobretudo porque "nas teorias sociológicas da ação não se constrói de maneira explícita o nexo entre as ações sociais e as referências de mundo dos atores " ³²⁸. De um modo talvez impensável para o jovem Habermas, o teórico da ação comunicativa sela as pazes com Popper, em um movimento que reforça a ideia aqui levantada de que todo o debate iniciado em Tübingen teve muito de uma disputa por espaço, hegemonia, e autoafirmação no contexto filosófico que seus participantes não se mostraram dispostos a admitir.

À primeira vista, a contenda em torno do positivismo, travada em momento de apogeu das duas vertentes conflitantes, é aparentemente ancilar aos temas da década de 1980 que povoam a *TAC*. Como vimos, no entanto, tratou-se de um episódio marcante para a trajetória intelectual do autor não apenas por que ele toma parte em uma discussão filosófica repercussiva, mas pelo fato de que o caldo formado pelos debates daquela ocasião desaguou em *Conhecimento e Interesse*, sua primeira incursão mais volumosa na epistemologia e que ainda hoje tem algo a dizer mesmo diante de um Habermas mais maduro. É nesse livro, vale lembrar, que a tese central que separa as ciências com viés à manipulação e as ciências críticas que contribuem para a emancipação deixa entrever pela primeira vez o plano de uma teoria emancipatória que será concluído com sua obra maior de 1981. No tocante ao *Institut für Sozialforschung*, à Escola de Frankfurt em si, e à identidade intelectual de Habermas, o *Positivismusstreit* foi também um ritual de passagem para que o jovem autor obtivesse sua cadeira cativa no quadro da teoria crítica. Mas a partir daí nem tanto como um mero herdeiro que simplesmente acolhe o que lhe foi deixado, mas sim - conforme a designação de nossa preferência - como uma espécie de inventariante da teoria crítica, a dispor de seu legado, a apontar as falhas ali existentes e a manejar o acervo crítico daquela Escola imbuído de certa dose de apreço e desapego.

No que concerne a Parsons, Habermas manteve uma relação de apropriação seletiva de seus escritos. Os pontos de discordância, embora existentes e numerosos, nunca foram suficientes para inviabilizar a grande identificação que a teoria habermasiana mantém com

³²⁸ Habermas, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo - Racionalidade da Ação e Racionalização Social*, Vol 1, p. 148.

o sociólogo americano e seu funcionalismo. A lógica sistêmica parsoniana serve no fim das contas como o principal esqueleto de que se utiliza a teoria do agir comunicativo. Sem o ingresso das categorias lançadas por esse autor, é de se pensar, a armação de Habermas que demonstra o influxo dos aspectos sistêmicos sobre o mundo da vida, abrindo espaço para a necessidade de uma ação comunicativa, jamais pararia de pé. Efetivamente falando, se há um elogio definitivo que se possa fazer a Parsons nesse sentido é o de que o esforço de Habermas sistematizante e teórico mais visivelmente notado na *TAC* em grande medida foi uma tentativa de emular a relevante contribuição sociológica do autor norte-americano.

O outro teórico cuja presença foi transversal na teoria do agir comunicativo, preenchendo o texto de ponta a ponta, é Émile Durkheim. Longe da simplória identificação do autor como mero tributário do holismo e que pretendeu fazer uma sociologia que menoscabava a atuação autônoma dos atores, Habermas enxerga em Durkheim um teórico preocupado com a emancipação dos indivíduos. Os caminhos desbravados por ele na interpretação da natureza da vida moral foram fracionados e dosados em todas as etapas da ideia de ação comunicativa. Ao longo do texto de *Teoria do Agir Comunicativo*, fica patente a recorrência constante à sociologia durkheimiana de maneira até pulverizada, sem uma aparição restrita a um tema específico, mesmo que ela se apresente mais notadamente no segundo volume do livro.

Com efeito, a obra de Habermas mantém-se autêntica e coesa de um modo que nem o recuo diante da inaceitação inicial do pensamento de Popper ou o ecumenismo desmedido no seu pensamento conseguem quebrar. A variação de uma espécie de núcleo duro de questões e preocupações com que o autor produziu ao longo das décadas do século XX é de tal maneira relativa que mesmo tendo Habermas escrito sobre temas os mais diversos, os eixos fundamentais de seu pensamento se mostram bastante resistentes. Nota-se uma homogeneidade entre escritos do seu período de juventude e a produção tardia não comumente observável em autores que produziram tanto e por tão longo tempo. A conexão lógica entre tópicos estruturais permite uma amarração dos variados veios intensamente discutidos pelo autor: a teoria do agir comunicativo pressupõe a validade do discurso ilocucionário, assim como a racionalidade das decisões políticas e institucionais longamente tratadas em *Direito e Democracia* demandam um entendimento da autonomia da esfera pública, analisada em seu livro de 1962; a mesma esfera pública está relacionada

à ideia de mundo da vida, já que ambos são espaços dedicados ao entendimento mútuo; e por sua vez todos esses temas se congraçam no projeto de emancipação da teoria crítica ao qual o autor presta contas. Esse nexos interno é um outro fator que contribui para que o pensamento habermasiano tenha seu espaço na galeria sociológica como inquestionável.

O longo caminho percorrido até a concretização da ação comunicativa foi pavimentado por uma competência dialógica no trato de outros autores e teorias que a disposição para o entendimento defendida em suas páginas chega a parecer auto-referenciada. Antes de seu projeto ser implementado, Habermas já tencionava promover o casamento improvável entre uma teoria da racionalidade e uma teoria da linguagem, tendo como base para tanto uma concepção normativa do entendimento intersubjetivo.

Que Habermas tenha feito da razão dialógica, da tendência de judicialização das sociedades modernas (*Verrechtlichung*), do espaço democrático de transmissão de ideias, e do potencial comunicativo entre os agentes o seu apostolado revela também uma orientação distanciada de muito do que fora apregoado por seus antigos mestres. Revela ainda mais a existência de um arrazoado teórico de peso que se presta a oferecer contribuições volumosas sobre os temas mais pujantes no século XX e início do século XXI e que invariavelmente inquietam a teoria social. Como o caráter altamente dialógico do seu texto demonstra, o potencial de entendimento mútuo existente na linguagem foi levado a efeito por Habermas como uma profissão de fé.

Resta claro, portanto, que a teoria social aberta ao debate racional e deliberadamente entusiasta da democracia é uma característica definidora do perfil habermasiano e que ajuda a entender melhor o teor de suas contribuições à sociologia e ao debate filosófico e político contemporâneo. Nesse sentido, parece inspirador que Habermas tenha renovado seus votos de *racionalista* e eleito a Razão como a principal arma de combate na questão ainda persistentemente angustiante da emancipação dos indivíduos, e que tenha ainda renegado com veemência o ideário revolucionário e antilegalista que historicamente tanto arrebanhou admiradores na teoria social e na militância prática. Seu caminho é sempre o da via institucional, propositiva e procedimental, sem nenhum flerte com as mudanças por meio violência revolucionária, por ele considerada como uma alternativa impraticável e ilegítima. A palavra final da sua teoria não é a resposta sobre a pergunta fundamental e clássica sobre qual caminho seguir, mas a construção de um terreno social, prático, teórico,

político e institucional onde a livre escolha dos cidadãos seja legitimamente assegurada. Por fim, não deixa de ser notável que um compósito teórico dessa dimensão, que mobiliza um extraordinário contingente de vertentes e teorias, tenha sido elaborado justamente por um intelectual que fez da comunicação com vista ao entendimento mútuo um verdadeiro sacerdócio.

7. Referências Bibliográficas:

ADAMS, Nicholas. *Habermas and Theology*. New York, Cambridge University Press, 2006.

ADORNO, Theodor W.. *O Fetichismo da Música e a Regressão da Audição*. In: ----- ; [et alii.]. *Os Pensadores*. – Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 173-200.

----- . *As Estrelas Descem à Terra - A Coluna de Astrologia do Los Angeles Times: Um Estudo Sobre Superstição Secundária*. Tradução de Pedro Rocha de Oliveira. São Paulo, Editora Unesp, 2008.

ALEXANDER, Jeffrey C.. *Twenty Lectures - Sociological Theory Since World War II*. New York, Columbia University Press, 1987.

----- . *A importância dos clássicos*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonatham (orgs.). *Teoria Social hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Unesp, 1999, p. 23-89.

ANDREWS, Christina W. *Emancipação e Legitimidade: Uma Introdução à Obra de Jürgen Habermas*. São Paulo, Editora Unifesp, 2011.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo, Edições Loyola. (Coleção Filosofia, 37), 1996.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. Tradução de Sergio Bath. São Paulo, Martins Fontes; Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1987.

----- . *Estudos sociológicos*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1991.

BELLAH, Robert N. *Morale, Religion et Société dans l'oeuvre de Durkheim*. Paris, Archives de Sciences Sociales des Religions, n 69, 1990, p. 09-25.

BENHABIB, Seyla. *The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas*. In: Neue Hefte für Philosophie, n 21, 1982, p. 47-74.

----- . *Models of Public Space: Hannah Arendt, The Liberal Tradition and Jürgen Habermas*. In: CALHOUN, Craig. (edt.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MIT Press, 1992, p. 73-98.

- BERNSTEIN**, Jay. M.. *'O Discurso Morto das Pedras e das Estrelas': A Teoria Estética de Adorno*. In: RUSH, Fred. (org.). *Teoria Crítica*. Aparecida, Idéias e Letras, 2008, p. 175-202.
- BOUDON**, Raymond; **BOURRICAUD**, François. *Dicionário crítico de Sociologia*. Tradução de Maria Letícia G. Alcoforado e Durval Ártico. Apresentação de Gabriel Cohn. 2ª ed.. São Paulo, Ática, 1993.
- BOURDIEU**, Pierre. *Meditações Pascalianas*. Tradução de Sergio Miceli. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.
- BRAUDEL**, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Vol. 1. São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- CAMIC**, Charles. *Introduction: Talcott Parsons before The Structure of Social Action*. In: PARSONS, Talcott. *The Early Essays*. Edited and with an introduction by Charles Camic. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, p. IX-LXIX.
- CHACON**, Vamireh. *Diálogo com Popper*. In: POPPER, Karl. (2004). *Lógica das Ciências Sociais*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004, p. 09-12.
- CRAIB**, Ian. *Modern Social Theory - From Parsons to Habermas*. St. Martin's Press: New York, NY, 1984.
- COHN**, Gabriel. *Esclarecimento e Ofuscação: Adorno & Horkheimer Hoje*. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n 43. São Paulo, 1998, pp. 5-24.
- COLES**, Romand. *Identity and difference in the ethical positions of Adorno and Habermas*. In: **WHITE**, Stephen K. (org.). *The Cambridge Companion to Habermas*. New York, Cambridge University Press, 1995, p. 19 - 45.
- DEROCHE-GURCEL**, Lilyane. *Prefácio da tradutora da edição francesa*. In: **WIGGERSHAUS**, Rolf. *A escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução do alemão de Lilyane Deroche-Gurgel; Trad. do francês de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro, Difel, 2002, p. 13-29.
- DOMINGUES**, José Maurício. *A sociologia de Talcott Parsons*. 2ª edição. São Paulo, Annablume, 2008.

- DOUGLAS**, Jack D. *The Rhetoric of Science and The Origins of Statistical Social Thought: The Case of Durkheim's Suicide*. In: **TIRYAKIAN**, Edward. (1971). *The Phenomenon of Sociology*. Duke: Duke University Press, 1971, p.44-57.
- DURKHEIM**, Émile. *Da divisão do trabalho social*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- , *O Suicídio*. Tradução de Monica Stahel. Prefácio de Carlos Henrique Cardin. São Paulo, Martins Fontes, 2000.
- , *Lições de Sociologia*. Prefácio de Hsseyin Nail Kubali. Introdução de Georges Davy. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- , *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- , *As Regras do método sociológico*. 3ª edição Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ELIAS**, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro; revisão técnica e notas, Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- , *Os Alemães - A Luta pelo Poder e a Evolução do Habitus nos séculos XIX e XX*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1997.
- FERREIRA**, Oliveiros S.. *A Sociologia Política de Durkheim - Introdução à edição brasileira*. In: **DURKHEIM**, Émile. *Lições de Sociologia*. Prefácio de Hsseyin Nail Kubali. Introdução de Georges Davy. Tradução de Monica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. VII - XLIV.
- FERREIRA**, Roberto Martins. *Popper e os Dilemas da Sociologia*. São Paulo, Annablume, 2008.
- FINLAYSON**, James Gordon. *Habermas - A Very Short Introduction*. New York, Oxford University Press, 2005.
- FREITAG**, Barbara. *A Teoria Crítica ontem e hoje*. 2ª ed.. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- FREITAG**, Barbara; **ROUANET**, Sergio Paulo. (orgs.). *Introdução*. In: _____; _____ *Habermas*. São Paulo, Ática, pp.08-67 (Coleção Grandes Cientistas Sociais; 15), 1980.

- GAY**, Peter. *A Cultura de Weimar*. Tradução de Laura Lúcia da Costa Braga. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.
- GEUSS**, Raymond. *Teoria Crítica – Habermas e a Escola de Frankfurt*. Trad. de Bento Itamar Borges. Campinas, SP, Papirus, 1988.
- . *Critical Theory*. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York, Routledge, 2005.
- . *A Dialética e o Impulso Revolucionário*. In: RUSH, Fred. (org.). *Teoria Crítica*. Aparecida, SP, Idéias e Letras, pp. 135-174, 2008.
- GIDDENS**, Anthony. *New rules of sociological method*. London, Hutchinson & Co Press, 1976.
- . *O Positivismo e seus críticos*. In: **BOTTOMORE**, Tom; **NISBET**, Robert (orgs.). *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro, Zahar Editor, 1980, p. 344-357.
- . *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Tradução de Cibele S. Rizek. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- . *Em Defesa da Sociologia - Ensaios, Interpretações e Tréplicas*. Tradução de Roneide Majer e Klauss Gerhardt. São Paulo, Ed. Unesp, 2001.
- . *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. Lisboa, Editorial Presença, 2005.
- GIDDENS**, Anthony; **TURNER**, Jonathan (orgs.). *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Editora Unesp, 1999.
- GORTON**, William A.. *Karl Popper and The Social Sciences*. Albany, NY, State University of New York Press, 2006.
- GOULDNER**, Alvin W.. *The norm of reciprocity: a preliminary statement*. American Sociological Review, 1960, p. 161 - 178. Disponível em: <http://media.pfeiffer.edu/lridener/courses/NORMRECP.HTML> . Acesso em 30. Ago. 2012.
- . *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books Publishers, 1970.

- GRAY**, John. *A Anatomia de Gray*. Tradução de José Gradel. Rio de Janeiro, Record, 2011.
- GUIDRY**, John. *Public Sphere*. In: RITZER, George. *Encyclopedia of Social Theory*. Sage Publications, Thousand Oaks, California, 2005, p. 613-614.
- HABERMAS**, Jürgen. *Connaissance et intérêt*. Traduit par Gérard Cléménçon. Paris, Éditions Gallimard, 1976.
- . *Teoria analítica da Ciência e Dialética - Contribuição à polêmica entre Popper e Adorno*. In: *Os Pensadores – Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a, pp. 277-300.
- . *Técnica e Ciência Enquanto Ideologia*. In: *Os Pensadores – Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas*. São Paulo: Abril Cultural, 1980b, pp. 313-343.
- . *Prefácio ao Leitor Brasileiro*. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sergio Paulo. (orgs.). *Habermas*. São Paulo, Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais; 15), 1980c, pp. 68-73.
- . *O Idealismo Alemão dos Filósofos Judeus*. In: FREITAG, Barbara; ROUANET, Sergio Paulo. (orgs.). *Habermas*. São Paulo, Ática (Coleção Grandes Cientistas Sociais; 15), 1980d, pp. 77-99.
- . *The Theory of Communicative Action - Reason and the Rationalization of Society*. Transl. Thomas McCarthy. Vol. 1. Boston, Beacon Press, 1983a.
- . *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo, Brasiliense, 1983b.
- . *The Theory of Communicative Action – Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Transl. Thomas McCarthy. Vol. 2. Boston, Beacon Press, 1987.
- . *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

- *Direito e Democracia – Entre facticidade e validade*. 2ª ed..Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2 volumes, 2003a.
- , *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003b.
- , *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações Quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa*. Tradução de Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003c.
- , *Teoria do Agir Comunicativo*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. 2 Volumes. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2012.
- HEGENBERG**, Leonidas. *Dados biográficos de Karl Popper*. In: POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny S. Da Mota. 2ª edição. São Paulo, Cultrix, 1974, p. 15-19.
- HEINE**, Heinrich. *Prosa Política e Filosófica*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- HELMLING**, Steven. *American Adorno?*. Symploke, Volume 15, University of Nebraska Press, 2007, p. 353-358.
- HEMPEL**, Carl Gustav. *A função de leis gerais em História*. In: **GARDINER**, Patrick L. *Teorias da história*. Tradução de Vítor Martins e Sá. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, p. 421-435.
- HOBSBAWM**, Eric J. *A Era das Revoluções - 1789-1848*. Tradução de Maria Tereza L. Teixeira e Marcos Penchel. 12ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2000.
- HOMANS**, George C.. *Behaviorismo e pós-behaviorismo*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria Social Hoje*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Editora Unesp, 1999, p. 91-125.
- HONNETH**, Axel. *Teoria Crítica*. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (orgs.). *Teoria Social Hoje*. Trad. de Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo, Editora Unesp, 1999 p. 503-552.
- , *Luta por reconhecimento – a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo, Editora 34, 2003.

- . *Frankfurt School*. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York, Routledge, 2005.
- HORKHEIMER**, Max. *Filosofia e Teoria Crítica*. In: *Os Pensadores*. – Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980a, p. 155-164.
- . *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: *Os Pensadores*. – Benjamin, Adorno, Horkheimer e Habermas. São Paulo: Abril Cultural, 1980b, p. 117-154.
- . *Prólogo*. In: JAY, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008, pp. 25-26.
- HORKHEIMER**, Max; **ADORNO**, Theodor W.. *Dialética do Esclarecimento – Fragmentos Filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1985.
- INGRAM**, David. *Habermas e a Dialética da Razão*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1993.
- . *Habermas - Introduction and Analysis*. Ithaca, NY, Cornell University Press, 2010.
- ISAMBERT**, François-André. *Courant sociaux et loi des grands nombres*. In: BORLANDI, Massimo; CHERKAoui, Mohamed. (eds). *Le Suicide – un siècle après Durkheim*. Paris, PUF, 2000, p.87-108.
- JAY**, Martin. *A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro, Contraponto, 2008.
- JOHNSON**, Paul. *Os Intelectuais*. Tradução de André Luiz de Barros da Silva. Rio de Janeiro, Imago, 1990
- JUDT**, Tony. *Passado Imperfeito - Um Olhar Crítico Sobre a Intelectualidade Francesa do Pós-Guerra*. Tradução de Luciana Persice. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2007.
- . *Pós-Guerra: Uma História de Europa desde 1945*. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro, Objetiva, 2008.
- JUNIOR**, João Ribeiro. *O que é positivismo*. 6ª ed.. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987.

KELLNER, Douglas. *Frankfurt School*. In: RITZER, George. *Encyclopedia of Social Theory*. Sage Publications, Thousand Oaks, California, 2005.

LADMIRAL, Jean-René. *Le Programme épistémologique de Jürgen Habermas*. In: **HABERMAS**, Jürgen. *Connaissance et intérêt*. Traduit par Gérard Cléménçon. Paris, Éditions Gallimard, 1976, pp. 07-27.

LECHTE, John. *Cinquenta Pensadores Contemporâneas Essenciais: do Estruturalismo à Pós-modernidade*. Tradução de Fábio Fernandes. 4ª ed.. Rio de Janeiro, Editora Difel, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução de Paulo Neves. Prefácio de Gorges Gurvitch. Introdução de Claude Lévi-Strauss. São Paulo, Cosac & Naify, 2003, p. 11-46.

LOUREIRO, Isabel. *Herbert Marcuse, Crítico do Capitalismo Tardio: Reificação e Unidimensionalidade*. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. (orgs.). *Pensamento Alemão no Século XX - Grandes Protagonistas e Recepção no Brasil*. São Paulo, Cosacnaify, 2009, p. 203-235 .

LUKES, Steven. *Emile Durkheim, his life and work: a historical and critical study*. Stanford, California: Stanford University Press, 1988.

----- . *Bases para a interpretação de Durkheim*. In: COHN, Gabriel (org. e apresent.) *Sociologia – Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2005, p. 15-54.

MAYER, Arno J.. *A força da tradição - a persistência do antigo regime (1848-1914)*. 2ª ed.. São Paulo, Companhia das letras, 1987.

MASSELLA, Alexandre. *Leituras da Escola Durkheimiana*. In: _____; [et alii] (orgs.). *Durkheim - 150 anos*. Belo Horizonte, Argvmentum, 2009, pp. 69-89.

- MATOS**, Olgária C. F.. *A Escola de Frankfurt – Luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo, Editora Moderna. (Coleção Logos), 1993.
- . *Os Arcanos do inteiramente outro – A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. 2ª ed.. São Paulo, Brasiliense, 1995.
- MARCUSE**, Herbert. *Eros y Civilización*. Traducción de Juan Garcia Ponce. Madrid, Sarpe, 1983.
- . *El Final de La Utopia*. Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1986.
- MARX**, Karl. *O Capital - Crítica da Economia Política*. Livro I. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 23ª ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2 vols, 2006.
- MAUSS**, Marcel. *In memoriam: L'oeuvre inédite de Durkheim et ses collaborateurs*. Anné Sociologique. Nouvelle série. Paris, n 1, 1925. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/oeuvres_3/oeuvres_3_12/in_memorian.html . Acesso em 03.Ago. 2012.
- McCARTHY**, Thomas. *The Critical Theory of Jürgern Habermas*. Cambrigde, Massachusetts Intitute of Technology Press, 1978.
- MERQUIOR**, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.(Coleção Tempo Universitário; 15), 1969.
- . *De Praga a Paris – o surgimento, a mudança e a dissolução da idéia estruturalista*. Tradução de Ana Maria de Castro Gibson. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1991.
- MEZAN**, Renato. *Freud e a Psicanálise: "Um Trabalho de Civilização"*. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. (orgs.). *Pensamento Alemão no Século XX - Grandes Protagonistas e Recepção no Brasil*. São Paulo, Cosacnaify, 2009, p. 39-65.
- MISKOLCI**, Richard. *Thomas Mann - O Artista Mestiço*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2003.
- MONTERO**, Paula. *Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade*. São Paulo, Revista Novos estudos - CEBRAP no.84, 2009. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-

33002009000200011&lng=en&nrm=iso>. acesso em 11 Junho 2010. doi: 10.1590/S0101-33002009000200011.

MOREIRA, Luiz. (org.). *Com Habermas, contra Habermas – Direito, Discurso e Democracia*. Trad dos ensaios de Karl-Otto Apel de Claudio Molz. São Paulo, Landy, 2004.

MUCCHIELLI, Laurent. *La Découverte du Social - Naissance de la Sociologie en France*. Paris, Lá Découverte, 1998.

------. *O nascimento da sociologia na universidade francesa (1880-1914)*. Revista Brasileira de História, vol. 21, n. 41. São Paulo, 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882001000200003&lng=pt&nrm=iso Acesso em 20/04/2010.

MUSSE, Ricardo. *Apresentação e Comentários*. In: **DURKHEIM**, Émile. *Fato Social e Divisão do Trabalho*. Trad. de Cilene A. Cunha e Laura N. Rodrigues. São Paulo, Ática, 2007.

------. *Experiência Individual e Objetividade em Minima Moralia*. Tempo Social, São Paulo, v. 23, n. 1, 2011, pp. 169-177.

NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.

ORTIZ, Renato. *Ciências Sociais e trabalho intelectual*. São Paulo, Olhos d'água, 2002.

PARSONS, Talcott. *Os componentes dos sistemas sociais*. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (orgs.). *Homem e sociedade – leituras básicas de sociologia geral*. 8ª ed.. São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1973b, p. 56-59.

------. *The Early Essays*. Edited and with an introduction by Charles Camic. Chicago, The University of Chicago Press, 1991.

------. *A Estrutura da Ação Social*. 2 volumes. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis, Vozes, 2010.

- PARSONS**, Talcott; [et alii]. *Papel e sistema social*. In: CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio (orgs.). *Homem e sociedade – leituras básicas de sociologia geral*. 8ª ed.. São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1973c, p.63-68.
- PENSKY**, Max. *Historical and Intellectual Contexts*. In: FULTNER, Barbara (org.). *Jürgen Habermas: Key concepts*. Durham, Acumen Publishing, 2011, pp.. 13-32.
- PINZANI**, Alessandro; **DUTRA**, Delamar Volpato. *Jürgen Habermas e a Herança da Teoria Crítica*. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. (orgs.). *Pensamento Alemão no Século XX - Grandes Protagonistas e Recepção no Brasil*. São Paulo, Cosacnaify, 2009, p. 237-256.
- PIZZI**, Jovino. *O mundo da vida – Husserl e Habermas*. Ijuí, RS, Ed. Unijuí, 2006.
- PIZZORNO**, Alessandro. *Uma Leitura Atual de Durkheim*. In: COHN, Gabriel. (org. e apresent.). *Sociologia - Para ler os Clássicos*. Rio de Janeiro, Azogue Editorial, 2005, p. 55-104.
- POPPER**, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny S. Da Mota. 2ª edição. São Paulo, Cultrix, 1974.
- , *A Miséria do Historicismo*. Tradução de Octany S. Da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo, Edusp, 1980.
- , *Lógica das Ciências Sociais*. Tradução de Estevão de Rezende Martins, Apio Cláudio Muniz Acquarone Filho, Vilma de Oliveira Moreae e Silva. 3ª edição. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2004.
- POSTONE**, Moishe. *Crítica, Estado e Economia*. In: RUSH, Fred. (org.). *Teoria Crítica*. Aparecida, Idéias e Letras, 2008, pp.. 203-233.
- PRADO JÚNIOR**, Bento. *Alguns Ensaios: Filosofia, Literatura, Psicanálise*. São Paulo, Paz e Terra, 2000.
- RINGER**, K. Fritz. *O Declínio dos Mandarins Alemães*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo, Edusp, 2000.
- ROBERTS**, Julian. *A Dialética do Esclarecimento*. In: RUSH, Fred. (org.). *Teoria Crítica*. Aparecida, Idéias e Letras, 2008, p. 85-103.
- ROCHER**, Guy. *Talcott Parsons e a Sociologia Americana*. Tradução de Olga Lopes da Cruz. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1976.

- ROSEN**, Michael. *Benjamim, Adorno e o Ocaso da Aura*. In: RUSH, Fred. (org.). *Teoria Crítica*. Aparecida, Idéias e Letras, 2008, p. 67-84.
- ROUANET**, Sergio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro. (Coleção Tempo Universitário, n. 66), 1986.
- SAFATLE**, Vladimir. *Auto-reflexão ou Repetição: Bento Prado Jr. e a Crítica ao Recurso Frankfurtiano à Psicanálise*. Revista Ágora, vol. 7, n 2. Rio de Janeiro, 2004, pp. 279-292.
- SCHEUCH**, Erwin K.. *German Sociology*. In: BORGATTA, Edgar F.; MONTGOMERY, Rhonda J. V.. *Encyclopedia of Sociology*. Macmillan Reference, New York, 2000.
- SIEBENEICHLER**, Flavio Beno. *Jürgen Habermas – Razão e Comunicação*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1994.
- SOUZA**, Jessé. (1997). *Patologias da modernidade: Um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo, Anablume, 1997.
- SOUZA**, José Crisostomo de (org.). *Filosofia, racionalidade, democracia – os debates Habermas & Rorty*. São Paulo, Unesp, 2005.
- SPECTER**, Matthew G. *Habermas: An Intellectual Biography*. New York, Cambridge University Press, 2010
- STEINER**, Philippe. *Crise, Effervescence sociale et socialisation*. In: BORLANDI, Massimo; CHERKAoui, Mohamed. (eds). *Le Suicide - Un Siècle Après Durkheim*. Paris, PUF, 2000, p. 63-85.
- TREVIÑO**, A. Javier. *Introduction: The theory and legacy of Talcott Parsons*. In: --- (org.). Foreword by Neil J. Smelser. Lanham, Md, Roman & Littlefield Publishers, 2001, p. XV-XLIII.
- TURNER**, Jonathan H. *Positivism*. In: CRAIG, Edward (ed.). *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York, Routledge, 2005, p. 2192-2195.
- VASCONCELLOS**, Caio. *O Moloch do Presente - Adorno e a Crítica à Sociologia*. São Paulo, Alameda Editorial, 2012.
- WEBER**, Marianne. *Weber – uma biografia*. Tradução de Alda Porto e Mario Antônio Eufrásio. Niterói, Casa Jorge Editorial, 2003.

- WEBER**, Max. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erftstadt, Area verlag GmPh, 2006.
- WEISS**, Raquel Andrade. *Indivíduo, razão e moral: uma análise comparativa de Habermas e Durkheim*. Revista Plural, São Paulo, nº 12, p. 105-122, 2005.
- , *Émile Durkheim e a Fundamentação Social da Moralidade*. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 2010.
- WHITE**, Stephen K.. *The Recent Work of Jürgen Habermas - Reason, Justice & Modernity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- WHITEBOOK**, Joel. *A União de Marx e Freud: Teoria Crítica e Psicanálise*. In: RUSH, Fred. (org.). *Teoria Crítica*. Aparecida, Idéias e Letras, 2008 p. 105-134.
- WIGGERSHAUS**, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. do alemão de Lilyane Deroche-Gurgel; Trad. do francês de Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro, Editora Dife, 2002.
- WILSON**, Edmund. *Rumo à Estação Finlândia*. Tradução de Paulo Henriques Britto; Prefácio de Jed Perl. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- WINOCK**, Michel. *As Vozes da Liberdade - Os Escritores Engajados do Século XIX*. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2006.
- WITTGENSTEIN**, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3ª edição. São Paulo, Edusp, 2008.