

A controvérsia entre Habermas e Albert sobre a intransitividade das ciências humanas

Josué Cândido da Silva

Universidade Estadual de Santa Cruz - UESC

E-mail: josil@uesc.br

Recebido em: 11/03 /2018.

Aprovado em: 12/05/2018.

Resumo: A questão da intransitividade das ciências humanas remonta à controvérsia entre compreender (*Verstehen*) e elucidar (*Erklären*), que tem origem na reação de Dilthey à pretensão de Stuart Mill de integrar as “ciências morais” dentro de um projeto de ciência unificada. Tal controvérsia adentrou o século XX, tendo, entre seus episódios, o debate sobre a lógica das ciências sociais em que se confrontaram as teses de Karl Popper e Theodor Adorno e seus discípulos, respectivamente, Hans Albert e Jürgen Habermas. No presente artigo, apresentaremos os principais elementos da controvérsia entre Habermas e Albert sobre a epistemologia das ciências humanas. Coerente com a tradição hermenêutica, Habermas postula que os critérios de objetividade das ciências naturais não se aplicam às ciências humanas, já que o pesquisador não pode assumir uma postura neutra e anular sua vivência individual no processo de investigação, pois a mesma é a condição de possibilidade do estudo da história e da sociedade, ao prover ao pesquisador uma conexão entre a experiência individual e coletiva. Para Habermas, portanto, os critérios de objetividade nas ciências humanas e nas ciências naturais não podem ser reduzidos a um mesmo padrão de cientificidade. Albert, por seu turno, postula que a realidade a que se refere nosso conhecimento é um todo conexo, sendo as fronteiras que separam as diferentes disciplinas resultado apenas de uma divisão científica do trabalho. Além disso, tanto cientistas sociais quanto naturais têm valores, mas que a ciência tem sua neutralidade axiológica garantida por seus procedimentos metodológicos. Albert vê o corte epistemológico operado por Habermas como resultado de seu dualismo metafísico entre mundo da vida, como esfera inacessível da subjetividade, e mundo objetivo. A polêmica entre Habermas e Albert permite reconstruir um importante debate que marca a história da filosofia contemporânea e que permanece aberto até hoje.

Palavras-chave: Ciências Humanas, Hermenêutica, Habermas, Albert.

The controversy between Habermas and Albert on the intransitivity of the human sciences

Abstract: The debate on the intransitivity of the human sciences goes back to the controversy between understanding (Verstehen) and explanation (Erklären), which begins from Dilthey's reaction to Stuart Mill's claim to integrate the "moral sciences" into a unified science project. This controversy came in the twentieth century, with the debate on the logic of the social sciences confronting the theses of Karl Popper and Theodor Adorno and his disciples Hans Albert and Jürgen Habermas, respectively. In this article, we will present the main elements of the controversy between Habermas and Albert on the epistemology of the human sciences. Consistent with the hermeneutic tradition, Habermas postulates that the criteria of objectivity of the natural sciences do not apply to the human sciences, since the researcher cannot assume a neutral position and annul their individual experience in the investigation process, because it is the condition of possibility of studying history and society, by providing the researcher with a connection between individual and collective experience. For Habermas, therefore, the criteria of objectivity in the human sciences and in the natural sciences cannot be reduced to the same standard of scientificity. Albert, in turn, postulates that the reality to which our knowledge refers is a connected whole, the boundaries that separate the different disciplines result only from a scientific division of labor. Moreover, both social and natural scientists have values, but that science has its axiological neutrality guaranteed by its methodological procedures. Albert sees the epistemological cut operated by Habermas as a result of his metaphysical dualism between the world of life, as the inaccessible sphere of subjectivity, and the objective world. The controversy between Habermas and Albert allows us to reconstruct an important debate that marks the history of contemporary philosophy and which remains open until today.

Keywords: Human Sciences, Hermeneutic, Habermas, Albert.

Introdução

Como o próprio título indica, o presente artigo visa apresentar os desdobramentos da polêmica entre Hans Albert e Jürgen Habermas sobre a intransitividade das ciências humanas. Tal controvérsia pode ser resumida em linhas bastante gerais, sobre a possibilidade de as ciências humanas adotarem a mesma metodologia das ciências naturais – posição defendida por Albert – ou se haveria uma intransitividade, ou seja, as ciências humanas jamais poderiam adotar os critérios de objetividade e cientificidade das ciências naturais sob o risco de deixarem de existir enquanto tais – tese defendida por Habermas. Esse debate estende-se por décadas, o que permite observar

as mudanças de posição dos autores em relação ao tema durante o período, o que se deve, em certa medida, às observações e críticas recíprocas. Contudo, é importante destacar que ambos os filósofos dão expressão a um problema que os antecede e, por assim dizer, os supera, permanecendo aberto a novas investigações. Trata-se da questão da objetividade das ciências humanas que remonta ao debate entre o compreender (*Verstehen*) próprio das ciências humanas e o elucidar (*Erklären*) das ciências naturais, cujos antecedentes históricos remontam ao século XIX. Nele, enfrentam-se duas tradições que dificilmente sairiam da indiferença mútua se não fosse a reação dos partidários das ciências humanas ou ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) contra a pretensão positivista de integrar as “ciências morais” dentro de um projeto de ciência unificada, ou seja, de adotarem o método das ciências naturais (*Naturwissenschaften*). Tal pretensão positivista aparece pela primeira vez na obra de John Stuart Mill, *A system of logic ratiomative and inductive* de 1843; nela, Mill propõe a unidade do método científico e que as ciências humanas (chamadas por Mill de “ciências morais”) deveriam se integrar dentro de um projeto de ciência unificada.

Segundo Habermas, os positivistas tenderam a reduzir a questão dos problemas metodológicos mal esclarecidos e as controvérsias não dirimidas a uma confusão que poderia ser resolvida procedendo a uma limpeza lógica a fundo e a um programa de ciência unitária.

Assim, os positivistas não vacilam em fazer tábula rasa. Segundo seus postulados, do purgado corpus das ciências sociais tradicionais haveria de surgir uma ciência empírico-analítica do comportamento universal e em princípio unitária, que em sua estrutura não teria por que distinguir-se das ciências teóricas da natureza. (HABERMAS, 1990a, p. 82).

Tais tentativas marcam, particularmente, o nascimento das chamadas Ciências Sociais (Sociologia, Política e Antropologia), fortemente influenciadas pelo positivismo de seus precursores como A. Comte e Spencer. Émile Durkheim, considerado o fundador da Sociologia, inspirado pelos estudos de Comte, tenta fazer da Sociologia uma “física social”. Durkheim pretende tratar os fatos sociais como “coisas”, para que dessa forma possa se afastar definitivamente da tradição das ciências do espírito e se aproximar do modelo das ciências naturais.

Tratar certos fatos como coisas não é, portanto, classificá-los numa ou noutra categoria do real: é ter para com eles uma certa atitude mental; é abordar o seu estudo partindo do princípio de que se desconhecem por completo e que as suas propriedades características, tal como as causas de que dependem, não podem ser descobertas pela introspecção, por mais atenta que seja. (DURKHEIM, 1983, p. 76).

A ideia de uma ciência unificada, partilhada por muitos teóricos das ciências sociais, é uma consequência natural do postulado positivista, cujas características podem assim ser sumarizadas:

1. Existe uma unidade do método científico;
2. Os objetivos de explicar e predizer são idênticos, assim como a forma na qual eles são realizados: a subsunção dos casos individuais sob leis gerais propostas hipoteticamente;
3. A relação entre teoria e prática é primariamente técnica. A investigação científica é, ela mesma, “isenta de valor”.

Uma reação contrária à pretensão de uma ciência unificada, já vinha sendo amadurecida dentro da tradição hermenêutica alemã, que postulava que as ciências humanas tinham uma metodologia própria. Segundo Karl-Otto Apel, a diferenciação entre compreender e elucidar aparece pela primeira vez em um manuscrito de Johann Gustav Droysen de 1858, intitulado *Grundrisse der Historik*. Nele, Droysen separa os três possíveis métodos científicos em: especulativo (próprio da filosofia e teologia), matemático ou físico e histórico. Suas respectivas essências seriam saber, explicar e compreender (cf. APEL, 1984, p. 1). Tal diferenciação será mais aprofundada e elaborada por Wilhelm Dilthey que irá postular uma irredutibilidade do método das ciências humanas ao método das ciências naturais.

Para Dilthey, o que difere as ciências do espírito das ciências naturais é a atitude frente aos objetos, ou seja, trata-se de uma diferença epistemológica. Enquanto a atitude das ciências da natureza é objetivante, instrumental, nas ciências do espírito é por assim dizer do interior que a realidade se abre para a vivência do sujeito. A possibilidade de anular a experiência vital, que é um dos critérios mais importantes de objetividade das ciências da natureza, simplesmente não existe nas ciências humanas, já que não se podem separar fatos de teorias, pois estes se encontram amalgamados.

A ocorrência das ciências humanas, tal como elas se desenvolveram na época de sua constituição, foi descrita; mostrou-se, além disso, como essas ciências são fundamentadas na vivência e na compreensão. Assim, a sua construção, tal como ela está contida no fato de sua constituição autônoma por meio da escola histórica, precisa ser concebida e, com isso, abre-se a visão da diferença total entre essa construção e a apresentada pelas ciências naturais. (DILTHEY, 2010, p. 70-71).

As ciências do espírito, portanto, se movem dentro de outra lógica. Esta lógica, para Dilthey, está centrada nas inter-relações entre vivência, objetivação e compreensão. Desses três, o conceito de vivência é a chave para compreender a teoria de Dilthey sobre as ciências do espírito. Ou seja, a unidade da vivência é o que permite atribuir uma significação aos acontecimentos assim como à experiência histórica individual.

O que no rio do tempo constitui assim uma unidade na presença, porque tem um significado unitário, é a menor unidade que nós podemos designar como 'vivência'. E também chamamos 'vivência' a toda unidade mais ampla de porções de vida que aparecem enlaçadas por um significado comum para o curso da vida, ainda que estas partes se achem separadas entre si por acontecimentos interruptores. (DILTHEY, 1944, p. 218).

A biografia individual é o que permite atribuir um sentido às vivências asseguradas pelo eu-identidade. Ela permite estabelecer uma conexão entre a vivência individual e a existência coletiva na medida em que as experiências vitais se desenvolvem em um processo histórico em que as significações atribuídas individualmente se constituem a partir de um sistema de referências compartilhadas.

A comunhão entre as unidades de vida mostra-se, então, como o ponto de partida para todas as relações entre o particular e o universal nas ciências humanas. Atravessa toda a apreensão objetiva do mundo espiritual essa experiência fundamental de comunhão, uma experiência na qual a consciência do si próprio uno e a consciência da igualdade genérica com os outros, a mesmice da natureza humana e a individualidade estão ligadas umas às outras. É essa experiência que forma o pressuposto para a compreensão. (DILTHEY, 2010, p. 102)

As vivências se exteriorizam em objetivações cujo significado se pode compreender a partir da reflexão sobre as manifestações vitais. Tal reflexividade constitui o pano de fundo da compreensão que está presente nas interações humanas mediadas linguisticamente. Dessa forma, a compreensão hermenêutica não é senão a forma metodologicamente desenvolvida dessa reflexividade na qual se processa a vida dos homens em comunicação pré-científica e em interação social.

Visto que o ato da compreensão repete explicitamente somente aquele movimento que se efetua de todo modo como processo de formação do espírito no mundo da vida social, à maneira de uma reflexão sobre as próprias objetivações, o sujeito cognoscente é ao mesmo tempo parte do processo do qual provém o próprio mundo cultural. (HABERMAS, 2014, p. 236).

Como já havia observado Vico, o sujeito que *investiga* a história é o mesmo que *faz* a história. É a linguagem o *medium* que permite a passagem da individualidade à compreensão recíproca, não apenas no sentido cognitivo, mas também afetivo e normativo.

Aqui se situa um problema com o qual a hermenêutica das ciências do espírito de Dilthey tem que se enfrentar: a compreensão hermenêutica deve apreender, em categorias inevitavelmente universais, um sentido individual irreduzível. Ou seja, ao formar um corpo de conhecimentos, é necessário que este se apresente sob a forma de categorias universais, do contrário, não seria senão uma mera repetição de experiências individuais *ad infinitum* sem poder se extrair nenhum conhecimento a partir delas. Ao mesmo tempo, a universalidade tende a reduzir a particularidade e a deformá-la. O que se deve e o que não se deve preservar do sentido vital individualizado é uma questão metodológica central para a hermenêutica.

Porém, segundo Habermas, ao se defrontar com o problema da objetividade das ciências do espírito, Dilthey não consegue integrar satisfatoriamente as dimensões da vida com as exigências de cientificidade e universalidade do conhecimento, acabando por opor uma à outra através do seu conceito de empatia. Para Dilthey, o historiador deve buscar uma descrição pura em que o pesquisador tende a anular a si mesmo para deixar emergir o objeto, sem realizar qualquer tipo de juízo de valor sobre ele. Assim, pega de empréstimo o modelo das ciências naturais de um conhecimento “neutro”

e abstrato para fundamentar as ciências do espírito, tirando delas aquilo que teriam de mais específico: a inseparável junção entre sujeito e objeto, ou melhor da interação intersubjetiva mediada linguisticamente. Ao invés disso, procura evitar, através da relação empática do reviver, a interação entre um sujeito engajado que distorce as respostas, por exemplo, e um adversário que intimida o pesquisador participante. Da perspectiva da teoria da cópia da verdade, tal interação seria uma distorção que impediria o acesso à objetividade do conhecimento. A forma de garantir a objetividade seria eliminar o específico da própria identidade do pesquisador em favor de uma universalidade desinteressada que seria capaz de captar e descrever o objeto “tal como ele é”, através do reviver que me coloca em contato direto com uma época ou cultura passadas.

A possibilidade de viver estados religiosos em minha própria existência é estreitamente limitada, do mesmo modo que para a maioria dos homens atuais. Mas ao recorrer às cartas e os escritos de Lutero, as notícias de seus coetâneos, os protocolos das disputas religiosas e dos concílios e sua atuação oficial, vivo um processo religioso de um tal poder eruptivo, de uma tal energia, a vida ou morte, que se acha fora das possibilidades de vivência do homem atual. Mas o posso reviver. Coloco-me nas circunstâncias, e tudo nelas me empurra a um desenvolvimento tão extraordinário do ânimo religioso. (DILTHEY, 1944, p. 240).

O historiador é assim remetido a um estado de ascese que permite que o universal se manifeste apesar das limitações individuais que são vistas como um obstáculo a esta manifestação, como se fosse possível um acesso direto ao próprio espírito do tempo independente de suas formas de objetivação. Para Habermas, Dilthey não precisaria transferir o ideal de objetividade das ciências naturais para as ciências do espírito se tivesse reconhecido que o intérprete não pode se libertar abstratamente de seu ponto de vista hermenêutico, e que a objetividade do conhecimento não é possível senão nos limites próprios à função de um interlocutor em um contexto de comunicação. Aquilo que Dilthey via como um obstáculo para atingir a objetividade nas ciências do espírito é justamente o que a constitui.

Contudo, a objetividade da compreensão hermenêutica é alcançável na medida em que o sujeito compreensivo aprende a discernir a apropriação comunicativa das objetivações alheias por si mesmo, em seu próprio processo de formação. Uma interpretação pode acertar e penetrar a coisa somente à proporção que o intérprete reflete sobre essa coisa, e *ao mesmo tempo* sobre si mesmo, como momentos do contexto objetivo que abrange e possibilita ambos em igual medida. (HABERMAS, 2014, p. 283).

Portanto, Habermas acredita que não se evita os riscos de “manipulação ideológica” ou se aumenta o rigor científico e a objetividade do conhecimento ignorando a problemática hermenêutica envolvida na constituição das ciências do espírito. O caminho é justamente o inverso: é a partir do reconhecimento e explicitação da situação hermenêutica do intérprete que se pode atingir uma maior objetividade. Isso destrói de uma vez por todas a pretensão de “neutralidade científica” do positivismo presente nas ciências do espírito.

A crítica de Albert à radicalização da hermenêutica em Heidegger e Gadamer

No início do século XX, Max Weber retoma a questão do compreender hermenêutico tentando superar o abismo entre os métodos das ciências naturais e humanas. De um lado, Weber reconhece que o cientista social não é neutro ao escolher determinado objeto ou problemática social que pretende investigar. Mas, uma vez feita esta escolha, o cientista social garantiria a objetividade da pesquisa pela neutralidade valorativa dos métodos empregados. Neutralidade esta que nem o próprio Weber conseguiu assegurar, mostrando que a escolha dos objetos não pode ser dissociada dos métodos de investigação dos mesmos.

A polêmica ganha novos contornos com a entrada em cena dos representantes do chamado positivismo lógico, tais como Carl Hempel e Ernest Nagel. Influenciado pelo modelo de explicação causal de Karl Popper, Hempel retoma a defesa do projeto de uma “ciência unificada” em seu ensaio *A função das leis gerais em história*, em que propugna a adoção, por parte das ciências humanas, da metodologia das ciências naturais.

O confronto ganha uma projeção ainda maior a partir de 1961, quando a Sociedade de Sociologia Alemã promoveu um debate centrado na questão da lógica das ciências sociais, no qual se confrontaram as teses de Karl Popper, como representante do positivismo lógico, e de Theodor Adorno, representando a teoria crítica desenvolvida pelos filósofos da assim chamada Escola de Frankfurt. Posteriormente, o debate prosseguiu através dos discípulos de Popper e Adorno, respectivamente, Hans Albert e Jürgen Habermas. Como avalia Habermas, o debate foi perdendo força com o passar do tempo à medida que as Ciências Sociais se defrontavam com seus próprios problemas internos respondendo a demandas empíricas. Por outro lado, a questão da demarcação entre ciências naturais e ciências humanas ocupou parte considerável das publicações de Habermas e Albert nas décadas seguintes ao debate de 1961.

Em 1968, Albert publica *Tratado da razão crítica*, no qual expõe sua crítica a toda e qualquer pretensão de fundamentação da filosofia cujas tentativas necessariamente cairiam em uma das três possibilidades do seu “Trilema de Münchhausen”, a saber, ou cairia em um *regresso infinito*; ou em um *círculo lógico* que resulta da retomada de enunciados, no processo de fundamentação; ou ainda em uma *interrupção do procedimento* em um determinado ponto numa suspensão arbitrária do processo de fundamentação. Como alternativa, Albert defende o falibilismo tal como elaborado por Karl Popper. O autor também retoma o debate sobre a possibilidade de aplicação do método das ciências naturais às ciências humanas. Sua crítica se dirige primeiramente ao historicismo de Droysen e Dilthey que estabelecem um abismo intransponível entre o entender e o explicar:

O entender se oferece, sempre de novo, tanto em Droysen quanto em outros defensores posteriores do pensamento hermenêutico, como a alternativa do explicar na área humana, e, na verdade, na maioria das vezes, como a alternativa melhor, sendo este um procedimento através do qual poderia ter atingido uma espécie de conhecimento que de outra maneira seria inatingível. (ALBERT, 1976, p. 165).

Albert argumenta que “nunca se duvidou do fato de que algo como ‘entender’ existisse na vida cotidiana, e em determinados ou até em todos os campos do conhecimento” (ALBERT, 1976, p. 165). Mas, isso não justifica a elevação do entender à categoria de

um método especial de conhecimento, mesmo porque dificilmente seus defensores conseguem delimitar claramente seus procedimentos denominados como vivência, empatia, interpretação etc. Uma justificativa plausível para Albert, da separação entre explicar os fenômenos naturais e entender os fenômenos humanos, estaria na “ideia, enraizada no pensamento sócio-cósmico, de uma posição peculiar do homem na natureza, ideia significativa sobretudo do ponto de vista teológico e digna do maior respeito epistemológico” (ALBERT, 1976, p. 166).

Este viés teológico, segundo Albert, se agudiza com a radicalização do compreender hermenêutico a partir de *Ser e Tempo* de Heidegger e, posteriormente, de *Verdade e método* de Gadamer, em cujas obras adquire um caráter ontológico, como pré-compreensão presente não só nas ciências humanas, mas também nas ciências naturais, na medida em que os cientistas precisam se pôr de acordo sobre a compreensão dos fenômenos investigados. Contudo, a recusa da objetivação, e a tentativa de superação da relação sujeito-objeto da hermenêutica, é vista por Albert como uma tentativa de continuar “a teologia com outros meios”. Assim, a recusa em buscar leis e regularidades no âmbito sociocultural é um obstáculo para a evolução do conhecimento nesse campo, isto em nome de uma suposta compreensão superior ou de uma verdade mais elevada que estaria além da superfície dos fenômenos. A tarefa para o criticismo de Albert estaria em propor uma alternativa ao compreender hermenêutico, a começar por romper a cisão arbitrária entre natureza e história.

Tal alternativa pode ser reconhecida nos esforços de Max Weber de buscar regularidades normativas na ação social e a integração causal de procedimentos regulados. Ou seja, Weber foi capaz de aplicar princípios da teoria científica às ciências da cultura. Dessa forma, a teoria do conhecimento de Weber “foi, a seu tempo, uma tentativa de mostrar a significação do pensamento teórico para um campo que o historicismo queria ocupar para a investigação histórica ateuca” (ALBERT, 1976, p. 179). De fato, se as ciências do espírito quisessem transformar a compreensão em um método especial, deveriam atentar-se de que, se esse procedimento funciona, é porque existem estruturas gerais que o possibilitam. Aqui vale a ressalva de que o historicismo não ignora isso, pois é justamente a percepção da lógica presente nas interações sociais o que permite a conexão entre a vivência individual e as formas universais da cultura. O

ponto de desacordo está em que, da perspectiva hermenêutica, a compreensão do que se torna objetivado nas ações dos outros sujeitos ou das instituições, enquanto macrossujeitos, é tornada possível pela vivência. Enquanto na perspectiva do criticismo, a questão do compreender “pode ser inteiramente concebida como um problema científico normal e, o que é mais importante, já existem interessantes contribuições científicas para a solução desse problema.” (ALBERT, 1976, p. 183). Ou seja, o compreender hermenêutico pode tranquilamente ser reduzido à análise do comportamento humano no âmbito da psicologia da percepção.

A única justificativa, segundo Albert, para a recusa da tradição hermenêutica, incluindo Heidegger e Gadamer, em adotar o método científico está ligada às tendências anti-iluministas e dogmáticas de pensar, razão pela qual tais concepções podem “[...] transformar-se facilmente no pensamento de justificação dos ideólogos políticos, que podem se servir das revelações de sentido dos intérpretes do acontecer do ser para iluminar os seus propósitos como sentido objetivo da história.” (ALBERT, 1976, p. 185).

Conhecimento e Interesse

No mesmo ano da publicação do *Tratado da razão crítica*, de Albert, Habermas publica *Conhecimento e interesse*. Trata-se do desenvolvimento de sua aula inaugural de 1965 na Universidade de Frankfurt, em que apresentou pela primeira vez a ideia de interesses cognitivos. Seu propósito era “abrir – ou mesmo reabrir – certas avenidas de reflexão que estavam bloqueadas pela ascendência do positivismo durante os últimos cem anos” (MCCARTHY, 1981, p. 53). Uma das avenidas a que pretendia dar curso era a autorreflexão da epistemologia que foi abandonada em nome da ciência empírico-analítica. Por isso, Habermas defende “a tese de que, após Kant, a ciência não foi mais pensada a sério filosoficamente” (HABERMAS, 2014, p. 28). Tomando para si a tarefa da autorreflexão filosófica sobre o conhecimento, Habermas retoma o problema kantiano das condições de possibilidade e validade do conhecimento, passando por seus desdobramentos em Hegel e Marx.

Ao discorrer sobre os itinerários filosóficos que a reflexão epistêmica seguiu, Habermas aponta que elas falharam em

desconsiderar o sujeito do conhecimento em seu desenvolvimento histórico. Isso por conta da ilusão objetivista, ou seja, a ideia de que os fatos empíricos ou os acontecimentos sócio-históricos são independentes do conhecedor. Ligada à ilusão objetivista, está a ideia de que “o mundo é concebido como um universo de fatos independentes do conhecedor, cuja tarefa é descrevê-los tal como eles são em si mesmos” (MCCARTHY, 1981, p. 59). Ignora-se, nesse caso, a rede de referências nas quais o pesquisador está inserido e inclusive os diferentes tipos de proposições teóricas nas quais os fatos estão alocados. Por exemplo, não se pode investigar os átomos, sem nos pormos de acordo sobre o que estamos considerando como átomos, se são eles apenas um modelo teórico ou considerados como algo fenomênico.

Como forma de demonstrar sua tese, Habermas sustenta que o conhecimento não pode ser desvinculado dos interesses humanos envolvidos em sua produção e desenvolvimento. Quando se fala em interesses, precisamos ter em mente que esses não se referem a determinações empíricas, imediatas, mas às “[...] orientações basilares que se prendem a determinadas condições fundamentais da reprodução possível e da autoconstituição da espécie humana, a saber, *trabalho e interação*.” (HABERMAS, 2014, p. 299). Tais orientações visam à reprodução da vida determinada material e culturalmente pelo trabalho e pela interação que, por sua vez, envolvem processos de aprendizagem e entendimento, daí que o conhecimento “não é um mero instrumento de adaptação de um organismo ao entorno cambiante, nem é o ato de um ser racional puro e inteiramente desligado dos contextos de vida como contemplação” (HABERMAS, 2014, p. 300). Os interesses, portanto, surgem como resultante do próprio desenvolvimento da complexidade dos processos produtivos e das interações sociais que se deparam com desafios novos que exigem soluções nas diferentes áreas de conhecimento. Como forma de manter a continuidade do processo de formação da espécie e dos conhecimentos já acumulados, sem ter que responder pontualmente a cada novo problema, as ciências vão se institucionalizando tendo como vetores determinados interesses. Assim, de acordo com o interesse cognitivo a ele vinculado, haveria três formas de conhecimento.

Primeiro, o interesse *técnico* de predizer e controlar os eventos no ambiente natural, tal interesse é próprio das ciências naturais

e das ciências sociais que produzem conhecimento nomológico. Um segundo interesse cognitivo visa assegurar as interações intersubjetivas que se desenvolvem através da linguagem. O que torna possível ao sujeito participar da vida da comunidade e da rede comunicativa de relações mediadas pela linguagem. Falhas na comunicação colocam em risco a possibilidade de interação, daí a necessidade do desenvolvimento das ciências histórico-culturais que visam o interesse *prático* de garantir a compreensão, organizando e transmitindo as formas de conhecimento que permitem assegurar e expandir as possibilidades de entendimento mútuo. Tal tarefa é desempenhada pelas ciências histórico-hermenêuticas que incluem as humanidades e as ciências sociais voltadas para compreensão interpretativa das configurações de significado.

Há ainda um terceiro modo de investigação voltado para o *interesse emancipatório* formado pelas ciências orientadas criticamente, a saber, a psicanálise e a filosofia, enquanto disciplina crítica e reflexiva. O interesse emancipatório surge da necessidade histórica de superar a renúncia pulsional, no plano do indivíduo, e da alienação, no plano social. O interesse emancipatório surge como resultado da fragmentação das diferentes esferas da vida na modernidade, o que revela, ao mesmo tempo, a necessidade de extrair dela mesma a sua normatividade como também a possibilidade histórica de realização do projeto da razão.

Enquanto os seres humanos tiverem de conservar sua vida por meio do trabalho e da interação sob a renúncia pulsional, portanto, sob a coerção patológica de uma comunicação distorcida, o interesse na autoconservação possuirá, com necessidade, a forma de interesse da razão, o qual se desdobra na crítica e se confirma por suas consequências práticas (HABERMAS, 2014, p. 424).

Cada um dos diferentes tipos de interesse cognitivo é desenvolvido em *Conhecimento e Interesse*, a partir do diálogo com um autor: Peirce, na análise do interesse *técnico*; Dilthey no que respeita ao interesse *prático* da compreensão mútua e Freud sobre o interesse *emancipatório*. Esses percursos pretendem demonstrar não só como o conhecimento não pode ser dissociado de interesses, como também revelar que, apesar de se apresentarem como estando em planos opostos, tanto Peirce como Dilthey e Freud, cada um a seu modo, “sucumbem a um ‘autoengano cientificista’ em seus próprios trabalhos. Ao caírem presos no ‘feitiço do positivismo’, eles falham em

reconhecer o potencial para transcendê-lo que suas reflexões criaram” (MCCARTHY, 1981, p. 56). Como forma de superar o “feitiço do positivismo”, Habermas defende que nos diferentes processos de conhecimento há sempre o sujeito da investigação que não é “um ego transcendental, mas uma comunidade de investigadores, um subsistema de um sistema social maior que é, ele mesmo, produto da evolução sociocultural da espécie humana” (MCCARTHY, 1981, p. 59). Os interesses cognitivos são, portanto, uma chave que permite que a filosofia retome o papel de autorreflexão sobre o conhecimento, algo que fora usurpado pela pretensão cientificista de neutralidade valorativa associada à impessoalidade e “pesquisa desinteressada” da ciência que acaba por assumir o papel de ideologia.

A eficácia peculiar desta ideologia reside em dissociar a auto-compreensão da sociedade do sistema de referência da ação comunicativa e dos conceitos da interação simbolicamente mediada, e em substituí-lo por um modelo científico. Em igual medida, a autocompreensão culturalmente determinada de um mundo da vida é substituída pela autocoisificação dos homens, sob as categorias da ação racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo. (HABERMAS, 1994, p. 74).

Há realmente interesses cognitivos?

Desde sua publicação, *Conhecimento e interesse* foi alvo de intensos debates, como aponta Henning Ottmann, “os leitores anglo-saxões podem achar essa história da filosofia da ciência com o propósito de estabelecer uma teoria do conhecimento (juntamente com uma teoria crítica) uma maneira desnecessária e complicada de estabelecer uma fundamentação” (OTTMANN, 1982, p. 79). Entre os críticos, encontra-se Hans Albert, que, em 2000, organiza em quatro capítulos uma síntese de suas concepções filosóficas. No primeiro deles, “Conhecimento, verdade e realidade”, Albert aclara que sua filosofia – o racionalismo crítico – que parte de um falibilismo consequente “é uma tese metafísica que não é nem estritamente demonstrável, nem estritamente refutável. Sendo, porém, racionalmente discutível e objeto de muitos debates, como ocorre também com outras hipóteses metafísicas” (ALBERT, 2000, p. 46). A primeira

novidade nessa afirmação está em Albert admitir que o racionalismo crítico está fundado em uma tese metafísica, o que não aceitava anteriormente. Segundo, que esse fundamento se refere ao princípio cético da falibilidade de nossa capacidade de resolver problemas e de que não há método algum que possa oferecer garantias quanto a isso. Nesse sentido, Albert se afasta do falibilismo de Peirce, que se ancora no princípio metafísico do acaso absoluto como algo que atua na natureza e que, portanto, se opõe ao necessitarismo, isto é, postula que um universo totalmente previsível e calculável, regido por leis necessárias, não existe, resultando na provisoriedade de nosso conhecimento. Contudo, Albert aproxima-se de Peirce em outra tese metafísica a que ele chama de “realismo crítico”, isto é, de que a realidade existe independentemente do pensamento humano e que ela é cognoscível. Nesse sentido, Albert se afasta não só de Kant, que estabelecia as coisas-em-si como limite do cognoscível, como da tese central de *Conhecimento e interesse* de que a realidade é uma produção intersubjetiva, ou seja, que a realidade “se constitui no quadro de uma forma de vida de grupos comunicantes, organizada em linguagem corrente. Real é o que pode ser experimentado sob as interpretações de uma simbólica vigente” (HABERMAS, 2014, p. 295). O que quer dizer não só que os sujeitos são parte da realidade, mas que a realidade não é independente e exterior aos sujeitos, já que o real depende de nós pormos de acordo como intérpretes da simbólica vigente.

Habermas, contudo, não considera suas teses epistemológicas como metafísicas, mas “quase transcendentais”, isto é, as relações intersubjetivas mediadas linguisticamente formam as condições de possibilidade inclusive do conhecimento e, ao mesmo tempo, não está ao alcance dos sujeitos manipulá-las como quiserem, pois os transcende enquanto indivíduos. Desse modo, estamos nós todos submetidos às regras de validade da linguagem que, uma vez estabelecidas, atuam como se nos fossem exteriores, embora sejam, elas mesmas, resultado de um longo processo histórico de evolução da espécie, assim como os interesses cognitivos que evoluíram com o avanço da complexidade dos processos de trabalho e interação.

Albert, por sua vez, considera que a tese de *Conhecimento e interesse* seria uma forma mais sofisticada da doutrina das formas de saber de Scheler, com uma roupagem pragmática. As críticas de Albert se dirigem principalmente à ideia de interesses cognitivos

estanques, como se as ciências naturais não tivessem também interesses práticos ou emancipatórios, por exemplo. Além disso, não está clara a vinculação entre os diferentes tipos de ciência e tipos de interesse, soando como algo arbitrário. Nessa caracterização, o ponto mais problemático seria o caso do interesse emancipatório, cujo delineamento não deixa claro como se separa do conjunto das outras ciências. Se tenta, por exemplo, dar a impressão de que as contribuições marxistas à solução dos problemas das ciências sociais são completamente diferentes das de outros teóricos, mas desconsidera que “a economia marxista era uma continuação da economia clássica de cunho ricardiano.” (ALBERT, 2000, p. 59).

Por outro lado, Habermas, ao atribuir um caráter tecnológico às ciências naturais, não se dá conta de que também as outras formas de saber possuem igualmente suas tecnologias. “Junto à tecnologia da dominação se põe de fato uma tecnologia do entendimento intersubjetivo e uma tecnologia da emancipação” (ALBERT, 2000, p. 59-60). Além disso, o grande avanço da ciência moderna se deve a ter-se libertado de interesses alheios ao conhecimento que lhe impunha limites, como os dogmas religiosos e políticos. Nesse sentido, as ciências naturais também cumpriram uma função de emancipação com a eliminação de preconceitos e explicações falsas sobre os fatos. Dessa forma, não haveria porque defender diferentes tipos de interesses ligados a modos de conhecimento, pois o interesse científico é um só: o próprio desenvolvimento da ciência como um fim em si mesmo. Ou seja, o progresso científico não se justifica para realizar outra coisa além dele próprio. Os interesses que visam o uso instrumental da ciência também existem, mas lhe são exteriores. Interesses políticos, econômicos ou religiosos afetam, sem dúvida, o desenvolvimento da ciência e suas direções, mas isso não implica que os mesmos possam ser considerados como interesses da ciência.

Dualismo epistêmico ou dualismo metafísico?

As dificuldades que a ideia de interesses cognitivos envolve fizeram com que Habermas fosse gradualmente abandonando esse conceito, ao mesmo tempo em que sua teoria do agir comunicativo ia ganhando um formato mais completo a partir da teoria dos atos

de fala e dos diferentes tipos de pretensão de validade presentes nas interações comunicativas. Ao fazer um balanço de sua obra no posfácio a *Conhecimento e interesse* (Observações sobre *Conhecimento e interesse* – trinta anos depois), Habermas declara que sua principal motivação na época era “combater uma compreensão cientificista dessa práxis, de acordo com a qual outras abordagens, sobretudo as interpretativas e as críticas, deveriam ser banidas da atividade científica séria” (HABERMAS, 2014, p. 504). Cumprida essa tarefa, Habermas abandona a ideia de interesses cognitivos ao elaborar a teoria da ação comunicativa, como proposta de uma ciência social ancorada na teoria da linguagem. Permanece, contudo, sua oposição ao realismo a partir da diferenciação entre mundo objetivo e mundo da vida.

Hoje eu defendo, como na época, a diferença que existe entre mundo da vida e mundo objetivo. Uma descrição, nos termos do realismo dos universais, da constituição ontológica do mundo objetivo de coisas e eventos observáveis, com os quais nos confrontamos como que por fora, não se sai melhor do que uma descrição nominalista da construção categorial do mundo da vida linguisticamente estruturado e acessível como que por dentro, da perspectiva dos participantes (HABERMAS, 2014, p. 504).

Para ter uma melhor compreensão dessa tese, é necessário traçar, em linhas gerais, os contornos do conceito habermasiano de mundo da vida. Tal conceito é derivado da teoria fenomenológica de Edmund Husserl. No seu tratado sobre a *Crise das Ciências Europeias*, Husserl introduziu o conceito de mundo da vida na perspectiva de uma crítica da razão. Sua crítica se dirige à pretensão das ciências naturais de admitir como única realidade as leis de causalidade e da matematização da natureza, caindo assim em um idealismo ao não admitirem o contexto preliminar da prática cotidiana e da experiência do mundo como sendo o fundamento reprimido do sentido. Porém, Habermas acredita que Husserl ainda está preso ao paradigma da filosofia da consciência e a uma visão bastante reduzida de mundo da vida como horizonte da consciência reflexiva dos sujeitos, revelando assim uma contradição performativa. “Uma vez que a filosofia do sujeito é cega para o sentido próprio da intersubjetividade linguística, Husserl não é capaz de reconhecer que o próprio solo da prática

comunicativa cotidiana descansa sobre pressupostos idealizadores” (HABERMAS, 1990b, p. 88).

Partindo da virada pragmática da filosofia da linguagem, Habermas amplia o conceito de mundo da vida, cuja formulação aparece de forma bastante completa no *Discurso Filosófico da Modernidade*:

Ao se entenderem frontalmente sobre algo no mundo, falante e ouvinte movem-se no interior do horizonte de seu mundo da vida comum; este permanece às costas dos implicados como um pano de fundo holístico, intuitivamente conhecido, não problemático e indissolúvel. A situação de fala é um recorte, delimitado em função de um determinado tema, de um mundo da vida que tanto constitui um *contexto* para os processos de entendimento como coloca *recursos* à sua disposição. O mundo da vida constitui um horizonte e, ao mesmo tempo, oferece um acervo de evidências culturais do qual os participantes da comunicação tiram, em seus esforços de interpretação, padrões exegéticos consentidos. Do mesmo modo a solidariedade dos grupos integrados por valores e as competências de indivíduos socializados pertencem – tal como as suposições de pano de fundo culturalmente adquiridas – aos componentes do mundo da vida (HABERMAS, 2002, pp. 416-417, grifos do autor).

O mundo da vida, portanto, constitui uma totalidade que está presente na comunicação de modo pré-reflexivo, de tal forma que é vivenciado aproblematicamente como uma *certeza imediata* que nos é tão familiar e sobre a qual nunca nos questionamos. Esta totalidade é inabarcável e jamais pode ser transcendida pelos sujeitos. Daí porque o mundo da vida não pode ser problematizado em sua totalidade, permanecendo como que “às costas” dos participantes como um horizonte de saber quase-transcendental.

Retomando nossa temática central, como fica a questão da intransitividade entre ciências humanas e naturais no paradigma habermasiano do mundo da vida? De modo geral, poderíamos dizer que ela permanece a mesma, porém, Habermas não mais estabelecerá uma diferença em termos de interesses cognitivos, mas da própria base epistêmica, ou seja, que a ideia de mundo objetivo das ciências naturais é na verdade fruto da tentativa ilusória de anular a presença do mundo da vida como acervo não-tematizado do próprio saber científico.

Em sua palestra “Das visões de mundo ao mundo da vida”, proferida no Congresso Alemão de Filosofia em 2008 e publicada no livro *Nachmetaphysisches Denken II* em 2012, Habermas reafirma a tese de que as ciências naturais se orientam por um ideal de objetividade e neutralidade axiológica, as humanidades devem “perseguir o mesmo objetivo através da interpretação hermenêutica e da reconstrução mais profunda das experiências e práticas cotidianas. Desde então, nossa imagem do mundo objetivo tornou-se polarizada porque a objetivação dos fenômenos cotidianos aponta *em direções diferentes*” (HABERMAS, 2017, p. 21, grifos do autor). As ciências humanas não podem simplesmente eludir o mundo da vida, de onde extraem a interpretação hermenêutica das experiências cotidianas, sob o risco de alienar-se de si mesmas, daí porque a pertença ao mundo da vida é mais patente às ciências humanas do que às ciências naturais que, mesmo partindo do horizonte hermenêutico de interpretação, pode ignorá-lo sem que isto comprometa drasticamente seus resultados, o que leva a uma imagem polarizada do mundo objetivo. Mas, nas ciências humanas isso não pode ser feito “porque o observador já deve ter participado das práticas do mundo da vida e deve tê-las entendido primeiro no papel de um participante virtual, antes de poder objetivar as práticas e produtos nos quais elas são refletidas nos dados” (HABERMAS, 2017, p. 20). Como resultado, temos a *objetivação bipolar*, como chama Habermas, ou seja, o confronto epistêmico entre as ciências naturais, que pretendem reduzir tudo a fenômenos do mundo objetivo, e as ciências humanas compreensivas, que advogam a impossibilidade de interpretar os eventos culturais ou da práxis cotidiana sem recorrer a um entendimento prévio adquirido no uso ordinário da linguagem. “O vocabulário das ciências humanas não pode ser conectado com o das ciências naturais; proposições em um vocabulário não podem ser traduzidas em proposições do outro” (HABERMAS, 2017, p. 23). Isso porque, enquanto as ciências naturais não forem capazes de, elas próprias, perceberem que o mundo objetivo é dependente do mundo da vida, permanecerão na ilusão de poder reduzir nossa autocompreensão a fenômenos do mundo objetivo.

Por outro lado, a objetivação bipolar é o resultado do desenvolvimento obstinado de uma cosmovisão: que a semanticamente segura dupla perspectiva está profundamente ancorada no

mundo da vida e estabelece limites conceituais para a auto-objetivação naturalista da mente humana. Sob uma descrição naturalística, independentemente de quão acurada, a pessoa não seria capaz de reconhecer a si mesma como uma pessoa em geral ou como esta pessoa individual (como 'si mesma'). Por esta razão, as ciências naturais paradigmáticas seriam capazes de reivindicar a alegação de fornecer uma descrição monista, mesmo que isso fosse possível, apenas por meio da eliminação, portanto, através da exclusão, não traduzindo a autocompreensão das pessoas em uma linguagem objetivante. Mas elas ainda forneceriam uma descrição inclusiva de tudo no mundo objetivo? (HABERMAS, 2017, p. 25).

É claro que a resposta de Habermas é negativa, inevitavelmente algo se perde e é justamente quando nossas tentativas de negar a pertença a um mundo da vida compartilhado fracassam que percebemos a interconexão entre mundo objetivo e mundo da vida. O problema, portanto, não se situa no plano de um dualismo epistemológico, como fazem crer os defensores de uma ciência unitária, e de que tudo estaria resolvido a partir de uma descrição monista do mundo objetivo, que, para eles, é o único existente. Tais partidários não estarão convencidos antes que o "buraco negro representado pela questão ontológica da origem e existência do mundo da vida" seja explicado através de uma investigação sobre os processos de aprendizado mediados linguisticamente. Notadamente, Habermas já ensaiou esse projeto em *Para reconstrução do materialismo histórico* e em seus estudos sobre os estágios de desenvolvimento moral a partir da teoria de Kohlberg. Contudo, adverte que "qualquer empreendimento desse tipo corre, é claro, o risco de simplesmente vestir uma filosofia natural metafísica em trajes pós-metafísicos" (HABERMAS, 2017, p. 27).

Em resposta a Habermas, Albert publicou o provocativo artigo "O dualismo metafísico de Jürgen Habermas – uma investigação crítica sobre seu 'pensamento pós-metafísico'" em 2009. Nesse artigo, Albert retoma pontos fundamentais de sua crítica a Habermas, a começar por sua tese de que as diferenças entre ciências naturais e humanas poderiam ser facilmente dirimidas se a prática dessas ciências fosse compreendida de modo completamente naturalista, algo que, segundo ele, Habermas nunca aceitou. Para Albert, para a superação do dualismo bastaria acolher os resultados de uma ciência natural, ou seja, da biologia. Todas as qualidades do mundo da vida

estão presentes na pesquisa biológica que, seguindo os estudos de Darwin, produziu um campo do saber, a biologia evolutiva, que tem como uma das linhas de pesquisa a epistemologia evolutiva. Assim, o que Habermas chama de mundo da vida poderia ser compreendido como objeto natural da biologia, já que,

[...] o que Habermas chama de 'mundo da vida' é o objeto natural da pesquisa biologicamente fundamentada. Também a evolução cultural tem, em última análise, um fundamento biológico. Isso prova que o dualismo epistêmico, que Habermas postula como intransponível, é resultado de uma reflexão na qual o significado de uma das mais importantes ciências naturais para nossa concepção da realidade, vem sendo ignorado (ALBERT, 2009, p. 113).

Sobre o argumento habermasiano de que uma descrição naturalista de uma pessoa necessariamente acabaria por excluir aspectos importantes, Albert sustenta que isso ocorre com qualquer descrição, qualquer que seja, sempre deixa escapar algum aspecto e que a maioria das pessoas não concordam com as descrições que delas fazemos, logo, as objeções de Habermas são irrelevantes. Enfim, os problemas insolúveis da filosofia de Habermas derivam de seu dualismo metafísico, ao estabelecer uma diferença ontológica entre mundo objetivo e mundo da vida, que é uma forma de, por outras vias, retomar o dualismo do idealismo kantiano entre razão prática e teórica. Segundo Albert, Habermas nunca levou nenhuma de suas críticas a sério e o resultado é que o produto de seus esforços filosóficos acaba sofrendo das mesmas fraquezas que suas elaborações anteriores. A razão disso, segundo Albert, não está no fato de Habermas adotar um dualismo metafísico, afinal o próprio Albert também parte de um realismo crítico que é igualmente uma posição metafísica, mas em não a admitir e, ao fazê-lo, impede que seu conceito de mundo da vida seja passível de crítica já que não pode ser descrito em termos empíricos.

Considerações finais

Ao confrontarmos as perspectivas de Habermas e Albert sobre a (in)transitividade das ciências humanas, percebemos mais claramente as questões de fundo nelas envolvidas. A saber, a problemática das ciências humanas que por vezes aparecem em procedimentos práticos do fazer de cientista social, antropólogo ou historiador que se depara com a resistência de sujeitos que se recusam a serem tratados como objetos. Esta resistência se revela nas estratégias, por exemplo, de um entrevistado em uma pesquisa participante que manipula conscientemente suas respostas, em um claro agir estratégico. Por sua vez, como a linguagem perfaz, em si mesma, sua própria metalinguagem, o pesquisador atento é capaz de perceber esse elemento e trazê-lo das “entrelinhas” para o corpo do texto em um lance, por assim dizer, de “astúcia da razão”. Tal procedimento não é monopólio das ciências humanas, em vários estudos da natureza, por exemplo, do comportamento animal ou de plantas, o pesquisador interpreta hermenêuticamente determinadas atitudes, mesmo que elas pareçam violar as leis evolutivas da preservação da espécie. Isso revela que a perspectiva de uma pesquisa desinteressada e isenta de valores simplesmente não existe e que tal modelo sequer resiste como ideal nas ciências naturais. Disso, em partes, Albert também está convencido, ao abandonar algumas das teses do positivismo lógico como fruto de um idealismo metafísico.

No entanto, permanece a disputa sobre a intransitividade: Albert defende que todas as ciências, sejam elas humanas ou naturais, podem tranquilamente partilhar dos mesmos métodos de investigação, já que não há nada de intransponível nas formas como investigamos as propriedades de uma substância para cura do câncer ou nos impactos da Reforma Protestante na configuração política da Europa no século XVI. Ou seja, que os fatos científicos se distinguem por seus objetos, não pelos critérios objetivos de cientificidade. Por outro lado, Habermas vai se colocar no polo oposto ao defender a tradição hermenêutica de que não se pode ignorar o sujeito do conhecimento e em que condições tal conhecimento é produzido, pois nenhum conhecimento é neutro, sempre está ligado a certa conformação social.

Outro ponto de desacordo está nos pressupostos de ordem filosófica mais profunda, expostos por Habermas em termos da querela medieval dos universais: de um lado, Albert defende que a realidade é algo exterior e independente do que os sujeitos possam pensar sobre ela. De outra parte, Habermas postula que a realidade é uma construção intersubjetiva dos diversos sujeitos que se põem de acordo sobre o “mundo objetivo”. Assim, o mundo objetivo não seria algo que nos é completamente exterior, mas dependente do que nós concebemos sobre ele. Essa diferenciação, que Habermas vai chamar de dualismo epistemológico e Albert vai atribuir a um dualismo metafísico, não pode ser resolvida, pois, para Habermas, a solução estaria em que as ciências naturais se dessem conta de que muito daquilo que se pensa como mundo objetivo é na verdade resultado dos consensos mediados linguisticamente; enquanto Albert vai apresentar como solução que as ciências humanas adotem os pressupostos nomológicos das ciências naturais, o que facilitaria, inclusive, para tornar mais rigorosos os critérios de cientificidade das ciências humanas.

Além disso, se ambos não extraem da crítica mútua tudo o que ela poderia oferecer, um virtual observador talvez poderia fazê-lo sem necessariamente adotar um ponto de vista demasiadamente eclético. Por exemplo, o realismo crítico poderia alargar sua compreensão de mundo objetivo como sendo composto não só de dados e eventos, mas também de relações intersubjetivas institucionalizadas na forma da cultura, linguagem, moralidade etc., que formam para nós como uma “segunda natureza” com sua lógica própria e exterioridade, cuja dinâmica frequentemente escapa ao nosso controle, a tal ponto de tratarmos as catástrofes econômicas, por exemplo, como se fossem catástrofes naturais. Ora, tratar os fenômenos sociais como eventos naturais é justamente a cegueira do positivismo que cria modelos baseados na física clássica para compreender fenômenos que absolutamente não podem ser apreendidos pelos mesmos, já que as expectativas dos agentes nos diferentes “jogos de linguagem” ou nas interações econômicas etc., são afetadas pela percepção dos mesmos sobre as expectativas dos outros agentes¹.

De outra parte, se o conceito de mundo da vida de Habermas desempenha um papel heurístico importante na elucidação dos problemas epistemológicos dos paradigmas científicos, não deixa de ser problemático que ele se apresente ora como ideal regulativo

ora como realidade empírica. A insistência na intransitividade entre ciências humanas e naturais parte do pressuposto da separação entre mundo da vida e mundo objetivo. O mundo da vida, por sua vez, em sua “autoevidência opaca”, nos termos de Habermas, revela-se e se esconde permanecendo como uma abstração que ora manifesta, ora oculta seu correspondente no mundo real. “A totalidade do saber que serve de fundo, constitutiva para a construção do mundo da vida, não está à sua disposição [do olhar inquiridor do fenomenólogo], assim como não está à disposição de nenhuma outra ciência social – a não ser que surja um *desafio objetivo* capaz de *problematizar o mundo da vida em sua totalidade*” (HABERMAS, 2016, p. 723, grifos do autor). Mas, como seria possível problematizar o mundo da vida em sua totalidade se o mundo da vida possui “limites indeterminados, porosos e, mesmo assim, intransponíveis, que vão recuando” (HABERMAS, 1990b, p. 92)? Como saber se estamos realmente de posse da totalidade do mundo da vida? Obviamente que não podemos sair do mundo da vida, logo, para poder problematizá-lo, deveríamos poder adotar o ponto de vista de Deus, ou seja, estar fora das relações intersubjetivas e do mundo que é justamente a condição de possibilidade e de validade do discurso. Ou seja, Habermas traça uma situação limite intransponível que torna o mundo da vida imune à objetivação, dessa forma ele não fica realmente no campo transcendental, mas metafísico. Mas seria mesmo necessário ter que escolher entre a Cila da redução monológica das ciências humanas às ciências naturais e a Caríbdis de uma intransitividade baseada em pressupostos metafísicos?

Uma solução alternativa seria reconhecer, como Marx, que existem abstrações do pensamento e abstrações reais, como, por exemplo, no processo de troca das mercadorias, em que são tornadas equivalentes através do trabalho abstrato, que nada tem a ver com suas propriedades “reais”. Como explica Žižek,

[...] a ‘abstração real’ nada tem a ver com o nível da ‘realidade’, das propriedades efetivas de um objeto, seria errôneo, por essa razão, concebê-la como uma ‘abstração do pensamento’, como um processo que ocorra no ‘interior’ do sujeito pensante: em relação a esse ‘interior’, a abstração pertinente ao ato de troca é irredutivelmente externa, descentrada – ou, para citar a concisa formulação de Sohn-Rethel: ‘A abstração da troca não é o pensamento, mas tem a forma do pensamento’ (ŽIŽEK, 1996, p. 304).

Se considerarmos que o mundo da vida é uma transcendência ao interior da vida real, isso não o tornaria algo metafísico, mas como uma transcendência ao interior da vida real, da mesma forma que o uso comunicativo ou estratégico da linguagem ocorre quando os falantes se defrontam com diferentes pretensões de validade como algo que emerge da interação intersubjetiva mediada linguisticamente, ao mesmo tempo como algo objetivo e como algo que escapa às pretensões tácitas dos próprios falantes, da mesma forma que nas relações mercantis, a formação dos preços se dá no ato da troca das mercadorias entre os sujeitos que realizam suas trocas em termos de trabalho abstrato. A revelação da transcendência ao interior da vida real, não destrói seu caráter abstrato, tampouco a transforma em uma pura idealização, antes revela uma forma de conhecimento inapreensível se tratássemos os fenômenos sociais como meros fatos atômicos desconexos entre si. O resquício do positivismo lógico, ainda presente em algumas correntes da epistemologia, na prática, vem sendo questionado inclusive no campo das ciências naturais e cumpre muito mais uma função ideológica de ocultar pressupostos latentes sob o véu da neutralidade axiológica. Nesse sentido, as fronteiras entre ciências naturais e humanas, guardadas as especificidades de cada modo de conhecimento, são cada vez mais borradas e conexas do que propriamente intransitivas.

Da mesma forma que, por vezes, a obra transcende ao próprio autor, a controvérsia entre Habermas e Albert fornece elementos valiosos para se pensar a epistemologia das ciências naturais e humanas como dois faróis que se iluminam reciprocamente. Apesar de, no decorrer de décadas de debate, permaneceram arraigados em suas posições sem perspectiva de síntese, as críticas de ambas as partes contribuíram para tornar os problemas mais claros em seus fundamentos, formando uma base consistente para o desenvolvimento de pesquisas futuras no campo da epistemologia das ciências naturais e humanas.

Nota

- 1 Luiz Gonzaga Belluzzo e Pedro Paulo Zahluth Bastos trataram de modo brilhante esta problemática no artigo “Crises econômicas evidenciam o reducionismo de modelos teóricos”, nele os autores discutem a ineficácia de modelos econômicos

neoclássicos que tratam os agentes econômicos como se estes se orientassem segundo um atomismo lógico: “A metafísica e a epistemologia da corrente dominante ocultam uma ontologia do econômico que postula certa concepção do modo de ser, uma visão da estrutura e das conexões da ‘economia de mercado’. Para este paradigma, a “sociedade” onde se desenvolve a ação econômica é constituída pela mera agregação dos indivíduos, articulados entre si por nexos externos e não necessários ou estruturados pela sociedade”. Assim a crise econômica de 2008 não foi prevista pelos economistas “porque a teoria econômica não prevê fenômenos que não podem ser previstos”, ou seja, trata fenômenos regulados socialmente como se fossem tsunamis. O artigo está disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/ilustrissima/2016/03/1751590-crieses-economicas-evidenciam-reduccionismo-de-modelos-teoricos.shtml>>.

Referências

ALBERT, Hans. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

_____. *Racionalismo crítico*. Madrid: Editorial Síntesis, 2000.

_____. Die dualistische Metaphysik von Jürgen Habermas – Eine kritische Untersuchung seines ‘nachmetaphysischen Denkens’. *Rationality, Markets and Morals*. Frankfurt School Verlag, v. 0, Perspectives in Moral Science, ed. by M. Baurmann & B. Lahno, 2009. p. 109-120.

APEL, Karl-Otto. *Understanding and Explanation – A transcendental-pragmatic perspective*. Tradução e introdução de Georgia Warnke, Cambridge: MIT Press, 1984.

DILTHEY, Wilhelm. *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

_____. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Tradução de Marco Casanova, São Paulo: Editora UNESP, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

HABERMAS, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990a.

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

_____. *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Teoria do agir comunicativo*. v. 2, São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *Conhecimento e interesse*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

_____. *Postmetaphysical thinking II*. Cambridge: Polity Press, 2017.

MCCARTHY, Thomas. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: MIT Press, 1981.

OTTMANN, Henning. "Cognitive interests and self-reflection". In: THOMPSON, John; HELD, David. *Habermas critical debates*. Cambridge: MIT Press, 1982. p. 79-97.

ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 1996.