

# A SUPRESSÃO DA TEORIA DO CONHECIMENTO E SUA AMBÍGUA SUBSTITUIÇÃO PELA FILOSOFIA DA CIÊNCIA NO POSITIVISMO

CLÍSTENES CHAVES DE FRANÇA<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo principal deste trabalho é mostrar como J. Habermas em *Conhecimento e Interesse* apresenta a dissolução da problemática epistemológica sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro e sua substituição por uma compreensão cientificista e positivista do conhecimento, que identifica nas ciências a única forma de conhecimento válido possível. Por meio de pesquisa bibliográfica, chegou-se aos seguintes resultados: para nosso autor, a ciência moderna não coincide com o conhecimento (em geral) enquanto tal. Habermas recusa-se a identificar no conhecimento científico a única forma válida de conhecimento. Faz-se necessário, segundo ele, uma análise do conhecimento científico a partir de uma perspectiva epistemológica, que seria capaz de discernir o exato lugar que a ciência deve ocupar no rol dos conhecimentos. Refletindo sobre a obra de autores como Comte e Mach, mas também Hegel e Marx, Habermas mostra como foi possível se chegar ao triunfo cientificista que marcou a abordagem teórica do conhecimento na primeira metade no séc. XX.

**Palavras-Chave:** *Positivismo, Teoria do Conhecimento, Filosofia da Ciência, Habermas.*

Um dos objetivos principais do ensaio de Habermas *Conhecimento e Interesse* é trilhar os caminhos teóricos que levaram à dissolução da problemática epistemológica sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro e sua substituição por uma compreensão cientificista<sup>2</sup> e positivista do conhecimento que identifica nas ciências a única forma de conhecimento válido possível. Para Habermas, entretanto, a ciência moderna não coincide com o conhecimento (em geral) enquanto tal. Habermas defende a análise do conhecimento científico a partir de uma perspectiva epistemológica<sup>3</sup>. Esta discerniria o exato lugar que a ciência ocuparia no rol dos conhecimentos. Para tanto, ele empreende uma análise reflexiva não apenas de teóricos positivistas como Comte e Mach, mas também das contribuições teóricas que filósofos como Hegel e Marx deram para se chegar ao triunfo cientificista que passou a marcar a abordagem teórica do conhecimento.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da *Universidade Federal do Ceará* (UFC). Mestre em Filosofia pela UFC e Mestre em Filosofia pelo Programa Interinstitucional *Erasmus Mundus Europhilosophie: Ruhr Universität Bochum* (Alemanha), *Univerzita Karlova v Praze* (República Tcheca), *Université du Luxembourg* (Luxemburgo). Professor dos Cursos de Direito e Administração da *Faculdade Luciano Feijão*. Email: clisteneschaves@hotmail.com

<sup>2</sup> “‘Cientificismo’ significa a crença da ciência em si mesma: isto é, a certeza de que nós não podemos mais entender a ciência como uma forma de conhecimento possível, mas sim devemos identificar conhecimento com ciência.” (HABERMAS, 1972, p.4) \*Todas as traduções presentes nesse trabalho são minhas.

<sup>3</sup> Habermas afirma que uma análise epistemológica do conhecimento científico precisa evitar duas armadilhas: “A ciência só pode ser compreendida epistemologicamente, o que significa dizer como uma forma de conhecimento possível, na medida em que o conhecimento não é igualado nem efusivamente com o conhecimento absoluto de uma destacada filosofia nem cegamente com a auto-compreensão cientificista da atividade efetiva de investigação” (HABERMAS, 1972, p.4) Conhecer vai muito além daquilo que é produzido pelas ciências.

Habermas procura desfazer a ilusão positivista de que um conhecimento objetivamente válido – que só as ciências proveriam – significa conhecimento destituído de qualquer relação com valores e interesses. O conhecimento científico está diretamente interconectado com o processo objetivo de auto-formação da espécie humana. Ele responde a uma necessidade objetiva desta que é o controle dos processos naturais que permitem a reprodução e manutenção da vida humana. Sem esse interesse de base, o conhecimento científico não teria se estruturado da forma como se estruturou. Habermas precisa demonstrar como esse interesse organiza, enquanto condição transcendental de possibilidade, o conhecimento científico, não se apresentando como mero elemento externo, mas sim como elemento constitutivo indispensável.<sup>4</sup>

### **A epistemologia kantiana: entre dissolução (Hegel) e radicalização (Marx)**

Habermas alega que a filosofia moderna gira em torno da questão fundamental: “como é possível o conhecimento verdadeiro”? (HABERMAS, 1972, p.3) Kant teria sido o último grande pensador pré-positivista que buscou refletir sobre a problemática do conhecimento dentro de uma perspectiva epistemológica. Contudo, Hegel revelara o paradoxo central da epistemologia kantiana, isto é, como é possível se estabelecer previamente as condições de todo conhecimento válido sem que a própria análise epistemológica sobre o conhecimento não seja ela mesma conhecimento? Caímos então aqui numa *petitio principii*.

A pretensão da epistemologia de não pressupor nada exceto sua dúvida radical não se sustenta. A primeira pressuposição da epistemologia (crítica do conhecimento) refere-se a um conceito normativo de ciência: ela toma como modelo de conhecimento aquilo que é produzido pela Física e pela Matemática e elabora sua explicação de como o conhecimento válido é construído a partir da investigação dos pressupostos que sustentam as descobertas matemáticas e físicas em seu progresso cognitivo.<sup>5</sup>

A segunda pressuposição da crítica do conhecimento é o seu conceito normativo de sujeito. A idéia de sujeito cognitivo apresentada pela epistemologia no início de seu empreendimento só pode ser provada ao longo do próprio processo de investigação. Segundo

<sup>4</sup> Habermas procura ser enfático em sua defesa da tese de que não existe conceito de conhecimento independente das condições subjetivas da objetividade possível do conhecimento: “para uma filosofia crítica que não teme suas próprias implicações, não há conceito de conhecimento que possa ser explicado independentemente das condições subjetivas da objetividade do conhecimento possível” (HABERMAS, 1972, p.11)

<sup>5</sup> Cf. o prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1996).

Hegel<sup>6</sup>, o sujeito transcendental não é transparente a si mesmo no início – ele não é auto-consciente, ou melhor, a auto-consciência não está ainda demonstrada no começo da investigação, está apenas pressuposta –, visto que a transparência só se dá com o desenvolver da investigação, ela é produto do empreendimento epistemológico de crítica do conhecimento válido possível. (HABERMAS, 1972, p.16)

A terceira pressuposição de uma teoria abstrata do conhecimento é a separação entre razão teórica e razão prática. De fato, esta perspectiva não se sustenta na medida mesmo em que percebemos que cada grau de desenvolvimento alcançado pela razão teórica implica uma nova atitude em relação ao mundo da razão prática. Toda ação em relação ao mundo baseia-se em um tipo de conhecimento sobre ele. A razão teórica e a razão prática devem ser vistas como interconectadas e não como independentes.

Hegel não radicaliza, entretanto, a crítica do conhecimento por meio da tematização dos pressupostos não-refletidos do projeto epistemológico kantiano, antes ele a destrói, considerando este projeto como irrealizável. Para Habermas, a perspectiva derrotista de Hegel em relação à visão transcendental do conhecimento resulta unicamente das próprias pressuposições de Hegel no que diz respeito à possibilidade de se erigir um conhecimento absoluto. Entender como fracasso a ideia de que não há conhecimento desprovido de traços subjetivos (no sentido kantiano do termo) só se torna inteligível se aceitarmos como humanamente realizável um conhecimento não mediado, um conhecimento de tipo absoluto.

Habermas recusa-se a aceitar a pretensão de se identificar a razão crítica, em seu processo de auto-formação por meio da reflexão sobre sua própria experiência no mundo, com uma razão absoluta, isto é, uma razão capaz de unir definitivamente sujeito e objeto em um conhecimento final inabalável. Hegel efetuou um passo inválido quando afirmou que o resultado obtido com a Fenomenologia do Espírito seria conhecimento absoluto. Somente por já pressupor esta união é que foi possível a Hegel fazer tal afirmação.

A aporia presente na Fenomenologia do Espírito pode ser assim descrita: seu resultado, e somente ele, pode ser considerado conhecimento verdadeiro, posto superar a dicotomia entre sujeito e objeto. Todo percurso fenomenológico anteriormente feito pela consciência não tem *status* de conhecimento verdadeiro. Contudo, a própria tarefa que a Fenomenologia leva a cabo só faz sentido se pressupusermos como verdadeiro o processo mesmo de formação da consciência nela expresso. A Fenomenologia do Espírito termina por

<sup>6</sup> Cf. (HEGEL, 2000).

antecipar como verdadeiro aquilo que ela quer provar. Isso faz com que caia no mesmo erro outrora imputado por Hegel à epistemologia kantiana e que deu origem e justificativa à Fenomenologia do Espírito. Assim, esta também incorre em *petitio principii*.

Habermas defende que somente Marx é que poderia ter radicalizado de forma inequívoca a teoria do conhecimento<sup>7</sup>, na medida em que ele não partilhou dos pressupostos da teoria da identidade de Hegel<sup>8</sup> e foi capaz de tematizar pré-condições por meio das quais o conhecimento humano é construído.

Em Marx, a categoria crítica central do conhecimento é a categoria de “trabalho social”, isto é, o processo por meio do qual o ser humano em sua relação com a natureza reproduz-se enquanto espécie. O trabalho social é entendido como uma categoria epistêmica e não simplesmente como constituidor da existência objetiva do ser humano. É por meio dele que o ser humano se constrói subjetivamente. O trabalho social não apenas reproduz a natureza física do ser humano, ele o cria enquanto ser histórico.

É preciso evitar o erro de se tentar conceber o trabalho social enquanto estrutura transcendental a-histórica. Apesar de Marx afirmar que o trabalho social é uma categoria constitutiva da espécie humana enquanto tal, isto não significa dizer que os processos concretos de realização dessa categoria não se dêem. É na história e sempre novamente na atividade concreta de reprodução da vida que são gestados os sentidos que tornam efetiva esta categoria constitutiva da espécie humana. A realização concreta da mediação ser humano/natureza através do trabalho social transforma os seres humanos, ao mesmo tempo que modifica a própria natureza (seu entorno físico-material). A natureza “humanifica-se” na medida em que o ser humano satisfaz suas necessidades naturais. A mediação ser humano/natureza via trabalho social historiciza tanto o ser humano como, num certo sentido, a própria natureza. Ora, posto que o confronto do ser humano com a natureza se dá por meio

<sup>7</sup> Marx, contudo, como veremos, também permaneceu vinculado a uma perspectiva proto-positivista que o impediu de aprofundar a crítica do conhecimento kantiana via estratégia discursivaciada por Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, mas anulada em seus resultados pelas pretensões absolutistas da filosofia da identidade.

<sup>8</sup> A estratégia de Marx em relação à Fenomenologia do Espírito é a de revelar os elementos de crítica do conhecimento ocultos na própria obra de Hegel. “Marx segue a estratégia de separar a exposição da consciência em seu processo fenomenológico da estrutura da filosofia da identidade. Ele o faz com o objetivo de iluminar os elementos de uma crítica que freqüentemente ‘ultrapassa em muito o ponto de vista de Hegel’, elementos que já estão contidos, embora de forma velada, na Fenomenologia.” (HABERMAS, 1972, p.25) Para Marx, contrariamente a Hegel, a natureza é o fundamento absoluto da mente, isto é, do espírito. “Para Marx [. . .] é a natureza que é o fundamento absoluto do espírito. A natureza não pode ser concebida como o outro de um espírito que está ao mesmo tempo em seu próprio elemento no seu outro. Porque se a natureza fosse espírito no estado de completa exteriorização, então como espírito congelado ele teria sua essência e vida não em si mesmo mas fora de si mesmo.” (HABERMAS, 1972, p.25)

do trabalho social, as transformações que esse sofre ocasionam também transformações na natureza que cada sistema de trabalho social terá que enfrentar. A natureza é concebida e trabalhada a partir do sistema de trabalho social e não como alguma coisa imutável, sempre idêntica a si mesma. Uma natureza intocada é uma falácia, assim como é igualmente falácia a ideia de imutabilidade contida na imagem de uma natureza humana inalterável.<sup>9</sup>

É necessário articular o conceito materialista de síntese. Este não é absoluto, visto que aqui não há identificação total entre sujeito e objeto. A natureza jamais se torna completamente humana, ela sempre preserva uma irreducibilidade fundamental. O caráter independente da natureza evita qualquer realização de uma identificação total entre sujeito social que opera a síntese e a natureza que vem a ser mediada socialmente. A objetivação da natureza através do controle de seus processos e conseqüentemente usufruto de seus recursos não significa em hipótese alguma que estejamos diante de uma categoria final absoluta que poderia petrificar a mediação concreta atingida num determinado momento histórico. Se isto fosse possível (a síntese absoluta) implicaria necessariamente o fim da história e, portanto, a emergência de uma natureza humana imutável. (HABERMAS, 1972, p.33)

A irreducibilidade da natureza ao ser humano é uma exigência epistemológica. Nosso contato com ela, entretanto, é sempre mediado pelo sistema de trabalho social, o que significa dizer que nunca entramos numa relação com a natureza livre de traços humanos, isto é, uma natureza tal qual aquela existente antes do surgimento da humanidade.<sup>10</sup>

O processo de criação e reprodução social da vida humana realiza a síntese entre sujeito e objeto, que é historicamente mediada pelo nível de desenvolvimento da relação ser humano/natureza, definida pelo grau de desenvolvimento das forças de produção. Ao contrário do que pensava Kant e, no entanto, mantendo a estrutura de seu pensamento, o processo de síntese não é abstrato e imutável, posto que formal. Ele é efetivado concretamente

<sup>9</sup> “Os estágios de desenvolvimento da consciência são determinados por regras transcendentais de apreensão do mundo e da ação. Nessa estrutura uma ‘natureza objetiva’ particular é dada a cada sistema social, concebido como sujeito. Mas mesmo essa estrutura transforma-se historicamente de acordo com uma natureza subjetiva que é ela própria formada pelos resultados do trabalho social.” (HABERMAS, 1972, p.30) A auto-reflexão da consciência revela as estruturas fundamentais do trabalho social. “Em oposição à posição [sic] de Hegel na *Fenomenologia* Marx sustenta a convicção de que a auto-reflexão da consciência revela as estruturas fundamentais do trabalho social, descobrindo assim a síntese entre o homem (ser natural objetivamente ativo) e a natureza (que é o seu meio objetivo).” (HABERMAS, 1972, p.30)

<sup>10</sup> Habermas distingue claramente o processo de síntese realizado pelo sistema de trabalho social e a síntese abstrata kantiana. “A síntese através do trabalho social não gera nem uma estrutura lógica nem cria uma unidade absoluta de homem e natureza. Da mesma forma que a apercepção original de Kant, o conceito materialista de síntese preserva a diferença entre forma e matéria. É certo que as formas não são categorias fundamentais do entendimento, mas da atividade objetiva; e a unidade da objetividade de objetos possíveis da experiência não é formada na consciência transcendental, mas no sistema comportamental da ação instrumental.” (HABERMAS, 1972, p.34)

no momento em que o ser humano reproduz suas condições de existência. A mediação sujeito-objeto concretiza-se segundo o nível de controle que o ser humano dispõe sobre os processos da natureza. Aquele varia com a história humana, apesar de, enquanto necessidade a ser satisfeita, apresentar-se como uma constante de nossa espécie. O conteúdo do conhecimento humano que media a síntese não permanece o mesmo ao longo do tempo, mas sim a forma desse conhecimento.<sup>11</sup> Estamos diante de um interesse técnico de controle dos processos naturais, tendo em vista a satisfação das necessidades de reprodução da vida humana. Quanto mais esse processo de reprodução depender do conhecimento humano dos processos naturais, menos *naturalmente* nós poderemos concebê-lo e mais afastado ele estará do início histórico desta mediação. (HABERMAS, 1972, p. 35-36)

A idéia de síntese materialista permite conceber a evolução histórica dos sistemas de produção – isto é, dos sistemas de trabalho social, que envolvem tanto os meios produtivos como as relações de produção – como igualmente história da consciência transcendental, posto ser durante o processo produtivo que o ser humano enquanto espécie toma consciência tanto da natureza como de si mesmo.<sup>12</sup> É preciso, nesse ponto, lembrarmos do caráter duplo do termo natureza: ele se refere tanto àquilo que tem existência independente, como àquilo que é transformado durante o próprio processo de produção. O ser humano sempre se defronta com uma natureza marcada (modificada) por sua relação com o ser humano. Não há natureza intocada. A consciência de si e do outro são eventos inseparáveis.

Segundo Habermas, Marx não radicalizou a teoria do conhecimento, porque a estrutura teórica à qual permaneceu atrelado não era apta a avaliar corretamente outras dimensões da vida humana que o próprio Marx havia identificado, como o poder e a ideologia. Não é no âmbito teórico da ação instrumental, que opera a produção e reprodução material do ser humano enquanto espécie, que poderemos avaliar as distorções simbólicas que ocorrem em fenômenos como o poder e a ideologia. A base teórica de Marx era estreita demais para poder lidar adequadamente com tais fenômenos eminentemente humanos.

Marx termina por eliminar a reflexão como força motriz da história:

Marx reduz o processo de reflexão ao nível da ação instrumental. Reduzindo a auto-fundação do sujeito transcendental ao nível mais tangível da atividade produtiva da

<sup>11</sup> “Embora a estrutura transcendental na qual a natureza aparece objetivamente a estes sujeitos não mude, a identidade de suas consciências é formada em cada caso de acordo com o estágio histórico de desenvolvimento das forças da produção e de um ambiente formado nesse estágio pela produção.” (HABERMAS, 1972, p.39)

<sup>12</sup> “Um sujeito social chega à consciência de si em sentido estrito somente se ele se torna consciente de si no processo de produção ou trabalho como ato de auto-geração da espécie em geral e sabe ter sido produzido pelo ‘trabalho de todo o curso prévio da história mundial’.” (HABERMAS, 1972, p.40)

espécie, ele elimina a reflexão enquanto tal como força motriz da história, ainda que ele retenha o quadro categorial da filosofia da reflexão. (HABERMAS, 1972, p.44)

O fenômeno reflexivo identificado por Marx em sua análise das condições materiais de reprodução e produção humanas não pode ser adequadamente dimensionado no arcabouço teórico de uma ciência natural. Mesmo que Marx tenha entendido a ciência do homem como uma ciência crítica, ele ainda a defende como apta a realizar aquilo que as ciências naturais executam: produzir leis explicativas de seus fenômenos investigados. Habermas censura Marx por este não ter apreendido a especificidade das ciências humanas, posto ter permanecido no quadro transcendental da ação instrumental. Ainda que tenha compreendido o processo de reflexão como inerente à atividade produtiva humana, ele não foi capaz de lhe atribuir uma lógica própria independente. A autoconsciência é sempre, para Marx, resultado de um processo material regido pela transformação humana do seu entorno natural. Marx não compreendeu aquilo mesmo que realizou. Apesar de ter apontado para o caráter específico da atividade produtiva humana, que não é apenas de reprodução do seu ser material por meio da produção de bens que satisfaçam suas necessidades, mas também criação, já que é durante o processo de produção que o ser humano torna-se consciente de si mesmo e do mundo que o cerca, Marx vinculou-se a uma perspectiva naturalista sobre o ser humano, o que o levou a entender a ciência do homem como uma *ciência natural* do homem.

Se concebéssemos o conhecimento unicamente no quadro transcendental da ação instrumental, todo conhecimento desenvolvido, seja de processos naturais ou de processos sociais de reprodução da sociedade, resultaria em controle – ou dos processos naturais ou dos processos sociais.<sup>13</sup> Se o interesse transcendental que guia a investigação é o interesse técnico de controle, o resultado investigativo será o controle. Aqui se torna evidente que a concepção positivista de um conhecimento desinteressado apto a apresentar as coisas como de fato elas são, isto é, objetivamente, não passa de quimera. Sem um interesse-guia possibilitador do conhecimento não há conhecimento. Este seria impossível. Não há conhecimento desinteressado, posto que interesses são condições de possibilidade irrevogáveis de qualquer tipo de conhecimento. (HABERMAS, 1972, p.47)

Uma possível subsunção da ciência do homem pelas ciências naturais e vice-versa pode ser vislumbrada quando se revisita o argumento apresentado por Marx em seu ensaio

<sup>13</sup> “Na medida em que a produção estabelece o único quadro [categorial] no qual a gênese e a função do conhecimento podem ser interpretadas, a ciência do homem também aparece sob categorias do conhecimento para o controle.” (HABERMAS, 1972, p.47)

*Para a crítica da economia política*<sup>14</sup> quando lá é descrito o processo pelo qual o contínuo desenvolvimento do conhecimento humano sobre os processos naturais levaria a uma incorporação cada vez maior da ciência no processo de produção e a conseqüente virtual eliminação da força de trabalho humana da produção da riqueza. Nesse sentido, não seria mais a força humana, mas o conhecimento científico o elemento definidor da própria produção. O domínio humano da natureza por meio do conhecimento científico possibilitaria, em princípio, a libertação do ser humano do fardo de ter que viver do suor de seu rosto. A partir desse momento seriam as máquinas que produziriam a riqueza, bastando ao ser humano intervir no processo produtivo como seu supervisor. O sujeito social é apresentado assim como *dirigente* do processo social de produção e reprodução da vida. Esse feito seria resultado de controle técnico que o ser humano possuiria do mundo social e natural. Não há aqui distinção entre o conhecimento técnico científico e o conhecimento dos processos sociais, posto que ambos estão fundados na mesma matriz cognitiva, a saber: o controle técnico do objeto social e natural. Não haveria assim necessidade de se diferenciar metodologicamente e epistemologicamente ciência humana e ciência natural. Ambas serviriam para o controle de seus respectivos objetos.

O problema de toda essa argumentação, e que mais tarde Marx também reconheceu, é que “a transformação da ciência em maquinaria por si mesma não significa de forma alguma a libertação de um sujeito geral auto-consciente que controla o processo de produção.” (HABERMAS, 1972, p.51) O processo social de reprodução da vida humana não se dá unicamente por meio do domínio do processo de produção material, mas se desenrola igualmente no seio das relações de produção que definem as relações de poder que permeiam a vida social. O sujeito social não chega necessariamente a controlar conscientemente o processo social no qual está integrado, antes ele é controlado pela autonomização que a produção de mercadorias adquire no interior da sociedade.<sup>15</sup>

Na medida em que a história natural da espécie é conectada à atividade produtiva criada pelos indivíduos entram em ação igualmente as relações sociais que estruturam este processo produtivo. A análise das relações sociais de produção não pode ser enquadrada, apesar do esforço de Marx, no arcabouço categorial da ação instrumental, mas sim no da ação

<sup>14</sup> Cf. (MARX, 1991).

<sup>15</sup> O capitalismo não permitirá a emancipação de um sujeito social autoconsciente, livre controlador do processo de vida social: “Enquanto este modo de produção existir, a mais progressiva cientificização da produção não poderá levar à emancipação de um sujeito autoconsciente que conhece e regula o processo de vida social.” (HABERMAS, 1972, p.52)

comunicativa. Mesmo tendo reconhecido o papel fundamental que o poder e a ideologia têm na estruturação das relações sociais, Marx não logrou analisá-los dentro do quadro teórico que lhes seria adequado. Enquanto que a emancipação humana das forças restritivas da natureza se dá por meio do desenvolvimento técnico-científico levado a cabo pela ação instrumental, a emancipação humana de relações sociais injustas não ocorrerá por meio de um maior domínio dos processos naturais.<sup>16</sup> Ela só poderá ocorrer, segundo Habermas, quando as relações sociais passarem a ser o resultado de acordos comunicativos efetivados entre os indivíduos no interior de uma comunicação isenta de relações de poder, isto é, no interior de relações comunicativas livres.

A autoconsciência da espécie não pode ser produto de um confronto com a natureza, cujo resultado é um progressivo domínio técnico definido por um conhecimento de tipo instrumental. O processo de auto-formação do sujeito social também advém de uma interação social marcada por disputas entre classes sociais antagônicas. A investigação das relações sociais desfaz a ilusão de que o sujeito social é uno. No interior das relações sociais que regulam a distribuição desigual dos frutos do trabalho coletivo surgem classes sociais que destroem a unidade do sujeito coletivo. A desigualdade entre os indivíduos e a conseqüente formação de classes sociais estão ligadas à apropriação desigual do produto do trabalho humano.

A luta de classes que ocorre no interior da sociedade permite ao sujeito social que atinge certo grau de compreensão perceber as ilusões de igualdade que escondem as desigualdades de fato existentes. As formas injustas de apropriação da riqueza socialmente produzida e as estruturas de violência e poder criadas para a sua manutenção exigem uma solução de cunho histórica que permita a construção de uma nova sociedade na qual as antigas injustiças não mais estejam presentes. A própria percepção histórica das desigualdades como injustiças cometidas não por uma suposta natureza das coisas, mas por uma decisão deliberada de uma classe social em manter seus privilégios em detrimento de outra, leva à formação de uma consciência de classe e ao desenvolvimento cognitivo do sujeito do conhecimento. Ao mesmo tempo, atinge-se o nível de conhecimento necessário para se perceber qual deve ser o novo estágio de desenvolvimento da sociedade: aquele no qual as

<sup>16</sup> Como demonstraram Horkheimer e Adorno, no ensaio *A dialética do esclarecimento*, é possível que um maior domínio técnico da natureza seja acompanhado de um maior aprisionamento humano, ao invés de sua liberação. Cf. (ADORNO, HORKHEIMER, 1995).

injustiças anteriormente perpetradas sejam superadas. Diante deste quadro, Habermas retira a seguinte conclusão de teor metodológico:

O sujeito do conhecimento deve então dirigir a crítica do conhecimento a si mesmo. As ciências naturais apenas ampliam de forma metódica o conhecimento explorável tecnicamente que foi acumulado pré-cientificamente no interior do quadro transcendental da ação instrumental. A ciência do homem, entretanto, amplia de forma metódica o conhecimento reflexivo que já é transmitido pré-cientificamente no interior da mesma estrutura objetiva da dialética moral na qual esta ciência encontra-se situada. (HABERMAS, 1972, p.61)

É neste ponto especificamente que se torna evidente a limitação da perspectiva marxiana que procurou unificar em um único tipo de conhecimento ciência natural e ciência humana. Ao passo que as ciências naturais visam aumentar o grau de conhecimento humano sobre a natureza, as ciências humanas visam clarificar as amarras ideológicas que limitam e impedem a transformação da sociedade rumo à eliminação de relações sociais injustas. As ciências humanas para alcançar seu objetivo precisam ser capazes de compreender os universos de sentido criados pela atividade comunicativa humana e, além disso, precisam ser capazes de expor como falsos todos os sentidos que distorcem a realidade apresentando-nos um quadro em sua aparência enganosa. O conhecimento crítico em última instância é aquele que possibilita a emancipação do ser humano, criando e garantindo a existência de complexos significativos oriundos de relações comunicativas livres de toda forma de coerção e injustiça.

Para Habermas, “a filosofia é preservada na ciência como crítica” (HABERMAS, 1972, p.63) Marx, contudo, não desenvolveu esta idéia de ciência humana por não ter avançado para uma *crítica* materialista do conhecimento por meio de sua teoria social.

Esse desenvolvimento teórico relatado até aqui pavimentou o terreno para o sucesso positivista em construir uma auto-compreensão científicista por parte da ciência de sua atividade cognitiva. Serão pensadores como Comte e Mach que no século XIX estabelecerão as bases gerais sobre as quais se fundamentarão todas as concepções positivistas do conhecimento científico, inclusive as mais sofisticadas desenvolvidas no século XX, como por exemplo, o positivismo lógico.

### **Positivismo: A redução da epistemologia à filosofia da ciência**

Habermas identifica no positivismo uma tentativa contraditória de imunizar a ciência contra a filosofia. Ao passo que o positivismo toma o conhecimento científico como sendo a única forma válida de conhecimento – tornando-o padrão de referência do discurso verdadeiro

sobre o mundo –, toda e qualquer investigação sobre a natureza do conhecimento científico reduz-se a uma análise dos procedimentos empregados pela ciência, ou seja, a uma análise da metodologia científica. Não há mais espaço para uma investigação de tipo transcendental que pergunte pelas condições de possibilidade do conhecimento em geral, nem muito menos sobre as condições de possibilidade de um conhecimento analítico-causal do mundo. A teoria do conhecimento enquanto epistemologia deixa de fazer sentido, visto que o resultado de seu empreendimento já está pressuposto: conhecer é conhecer cientificamente, e não há conhecimento possível fora daquilo que é realizado pela ciência. Ora, torna-se claro que essa tentativa positivista de blindar a ciência contra uma análise filosófica de sua validade não se faz enquanto ciência, mas a partir de uma perspectiva filosófica que expõe como o conhecimento científico é produzido. A epistemologia converte-se em filosofia da ciência. Esta última não se constitui em uma investigação sobre a gênese da formação de sentenças verdadeiras, posto não ter mais como referência de sua investigação o sujeito do conhecimento em geral. Este deixa de constituir objeto de estudo e torna-se relevante analisar apenas o conteúdo do conhecimento científico: suas teorias, regras e postulados. O projeto de investigar o sujeito do conhecimento que realiza a ciência é taxado de psicologismo, contra cuja interferência todas as disciplinas científicas que se prezam devem imunizar-se desde o momento da elaboração de suas técnicas de investigação. Uma ciência é tanto mais verdadeira quanto menos dependente for da subjetividade do sujeito do conhecimento, que é entendida como contraposta às suas pretensões de objetividade, e não mais, como na teoria do conhecimento, instância constituidora da objetividade possível do conhecimento em geral.

Com a eliminação da significatividade de uma investigação sobre os pressupostos do conhecimento em geral, o positivismo termina por adotar perspectivas filosóficas de forma ingênua: como, por exemplo, a idéia de que o conhecimento descreve a realidade; ou de que a verdade é uma cópia do real na medida em que haveria um isomorfismo entre sentenças científicas e estados de coisas descritos por elas. (HABERMAS, 1972, p.69)

A crítica ao positivismo, contudo, não pode ser mais feita a partir de um ponto de vista externo, via renovação de uma epistemologia de tipo kantiana radicalizada, mas somente de forma imanente, forçando a metodologia da ciência a levar às últimas conseqüências sua análise dos procedimentos científicos por meio de uma auto-reflexão dos problemas postos por ela mesma. (HABERMAS, 1972, p.69)

O positivismo elucidava o significado da ciência investigando historicamente o processo de nascimento da pesquisa científica moderna e as conseqüências sociais de sua institucionalização. A história da espécie é igualada à história de desenvolvimento do espírito positivo.<sup>17</sup> Para oferecer um sentido ao empreendimento científico deslocado de qualquer referência epistemológica, Comte refere-se ao significado social que a ciência moderna adquire – isto é, a sua capacidade de transformar radicalmente o poder que o ser humano exerce sobre a natureza – e afirma esse processo contingente como revelador do próprio sentido da história da espécie. A racionalização da vida por meio da ciência necessariamente constitui o ápice dos estágios de evolução da humanidade.

Habermas lê o positivismo como uma filosofia histórico-cientificista que termina por legitimar filosoficamente a importância que a ciência moderna adquiriu na vida humana. Isso se revela como uma justificativa externa do valor da ciência. Mas não é uma justificativa interna do valor cognitivo do conhecimento científico. *Apontar para as realizações inegáveis da ciência e, como isso, querer provar sua verdade, não deixa de ser apenas um gesto mal-disfarçado da impossibilidade de provar epistemologicamente a verdade da ciência.*

O projeto positivista de eliminar completamente questões epistemológicas de justificativa do conhecimento científico termina por frustrar-se. Essas mesmas questões tão cuidadosamente evitadas – metafísicas que são, segundo o positivismo – terminam por adentrar pela porta dos fundos da discussão metodológica tão logo se procure oferecer um significado para o empreendimento científico a partir de uma filosofia científicista da história.<sup>18</sup>

O empreendimento de eliminação da epistemologia, e sua substituição pela filosofia da ciência, desemboca na necessidade de explicação do significado do progresso científico, o que exige que a filosofia da ciência reflita sobre a metodologia que a ciência emprega e que a distingue de tudo aquilo que não é conhecimento. E será exatamente essa reflexão metodológica que colocará novamente o positivismo diante de questões já sempre postas pela tradição epistemológica que aquele tão custosamente tentou evitar. Contudo, essas questões não terão mais o mesmo campo fértil de alternativas de solução que a teoria do conhecimento poderia oferecer, visto que desde o início já se encontra respondida a questão primordial, isto

<sup>17</sup> “Esta é a verdadeira tarefa do positivismo em seu começo. Ele justifica a crença científicista da ciência em si mesma construindo a história da espécie como a história de realização do espírito positivo”. (HABERMAS, 1972, p.72)

<sup>18</sup> Sobre o caráter contraditório das sentenças positivistas Habermas afirma: “O conhecimento que Comte invoca para interpretar o significado do conhecimento positivo não satisfaz ele mesmo o padrão do espírito positivo.” (HABERMAS, 1972, p.70)

é, qual é a natureza do conhecimento válido. Numa abordagem positivista desse tema a resposta é desde sempre evidente. O que é preciso agora é unicamente explicitar a correção de seus pressupostos.

A filosofia positiva desenvolvida por Comte visa então apresentar no que consiste a objetividade do conhecimento científico em termos de sua faticidade, certeza, exatidão, utilidade e relatividade. A ciência restringe o seu domínio de objetos ao reino do fático. Este, por sua vez, é entendido metodologicamente, ou seja, como tudo aquilo que pode ser objeto de uma investigação rigorosa. O positivismo evita, neste momento, recorrer a qualquer ontologia sobre a natureza constitutiva do mundo. (Contudo, aqui começa a se soltar o novo metafísico que o envolverá inapelavelmente.) O fático é exatamente tudo aquilo que pode ser intersubjetivamente compartilhado por meio da certeza sensível oferecida pelos sentidos. O positivismo adota de forma não crítica e irrefletida a posição tradicional dos empiristas.<sup>19</sup> Entretanto, o positivismo não adere de forma unilateral a qualquer das tradições epistemológicas. Ele defende que ao lado da certeza sensível que nos dá acesso ao mundo dos fatos deve ser incorporada a certeza metodológica. A unidade da ciência não é adquirida via observação de fatos. O mundo em si, se nos é permitida tal formulação metafísica, é um agregado não sistemático de fatos. A unidade a eles é imposta pelos procedimentos metodológicos da ciência. A unidade da ciência, do mundo e do método são três formas distintas de expressar a mesma coisa.<sup>20</sup> Esse elemento racionalista é essencial na filosofia positivista, visto que a ciência não é um mero agregado de teorias descritivistas não conectadas. Antes, quanto maior for tal conexão e quanto mais esta conexão advir de ligações lógico-dedutivas entre as leis e as teorias – não se esquecendo, claro, da necessária comprovação empírica –, mais desenvolvidas e cogentes serão as teorias científicas. O elemento *par excellence* distintivo da ciência é essa capacidade de prever estados de coisas oriunda de deduções a partir de hipóteses nomológicas.

A união dessas duas tradições antagônicas<sup>21</sup> explica a defesa de Comte de que o conhecimento científico deve tornar-se tecnologia, ou seja, deve em última instância ser útil

<sup>19</sup> “A ciência que produz sentenças sobre a realidade é sempre ciência empírica.” (HABERMAS, 1972, p.74)

<sup>20</sup> “A certeza do conhecimento exigida pelo positivismo significa então simultaneamente a certeza empírica da evidência sensorial e a certeza metodológica dos procedimentos unitários obrigatórios.” (HABERMAS, 1972, p.75)

<sup>21</sup> Habermas, na passagem a seguir, esclarece mais uma vez por que esta união de elementos racionalistas e empiristas é executada com tanta facilidade por Comte, “a razão pela qual ele [Comte] pode combinar livremente princípios empiristas e racionalistas é porque eles não estão funcionando como componentes de uma teoria do conhecimento, mas como regras normativas do procedimento científico, através das quais a ciência mesma obtém sua definição.” (HABERMAS, 1972, p.76)

para o progresso técnico, político e moral do ser humano. Como sempre afirmou a tradição empirista desde Bacon, conhecer é poder, ou seja, *poder-fazer*, em um sentido lato do termo. A melhor forma de expandir esse poder não é acumulando teorias empíricas, mas as articulando racionalmente de forma a se alcançar uma maior capacidade de previsão e controle do ser humano sobre os fenômenos naturais e sociais.

Torna-se evidente, diante do que foi dito, a relatividade do conhecimento científico defendida pelo positivismo. Não se trata mais de conhecer a natureza última das coisas e da realidade nem em sentido particular nem em sentido geral. O conhecimento científico limita-se a descobrir as leis que regem os fenômenos do real e no estrito limite em que este conhecimento nos ajuda a ampliar nosso controle sobre ele.

O grande problema da tentativa positivista de recusar como sem sentido as pretensões metafísicas é que sua posição teórica só ganha sentido e se torna compreensível dentro do arcabouço teórico-terminológico criado pela tradição metafísica. Não é por meio de uma crítica imanente às posições teóricas da metafísica, demonstrando sua inverdade, que ela é rejeitada, mas simplesmente pela afirmação de ausência de sentido por ela não se referir a algo observável e manipulável. Entretanto, ao mesmo tempo em que faz esta alegação, o positivismo escolhe como posição para si mesmo o lado oposto àquele no qual a metafísica se situou. Ele elege como verdadeiro o não-essencial, o não-substancial, o não-imutável. São os fatos, em oposição às essências imperscrutáveis que são eleitos objetos de investigação, o mutável em oposição ao perene, a multiplicidade em oposição à unicidade, o relativo em oposição ao absoluto. Ora, isto não é dissolução da metafísica e sim inversão de seus polos. Se o domínio de objetos da ciência é o meramente fático, qualquer tentativa de elucidação do que seja esse fático resvala para uma temática evidentemente metafísica.

A teoria dos elementos de Ernst Mach é, segundo Habermas, um bom exemplo da procura positivista de explicar teoricamente a natureza do domínio de objetos da ciência de forma não-metafísica e, ao mesmo tempo, expressão vívida da dificuldade de se lograr êxito nesse empreendimento, haja vista que até mesmo conceitos centrais como “existência” não se elucidam sem o arcabouço teórico criado pela tradição de pensamento metafísica, mesmo que agora se tente utilizá-lo contra ela.

Segundo Mach, nosso acesso ao mundo se dá via sensações, que são o resultado do encontro entre o sujeito e os elementos, estes sendo considerados os constituintes últimos do real. Mach rejeita qualquer tentativa de dualismo ao afirmar que o sujeito é também

constituído pelos mesmos elementos que compõem o mundo. Como lembra Habermas sobre Mach: “As coisas que pertencem ao mundo físico são construídas dos mesmos elementos das sensações situadas no corpo humano que nós identificamos como sujeito.” (HABERMAS, 1972, p.82) Investigar os elementos constitutivos da luz enquanto objeto físico ou enquanto sensação visual não se diferencia pela natureza do objeto investigado, mas sim pelo enfoque de pesquisa. No primeiro caso, estaríamos trabalhando a luz numa perspectiva em que se faz abstração do sujeito e, no segundo, os reflexos dos elementos no sujeito. Em ambos os casos, o elemento luz não é alterado em sua independência e objetividade. A consequência mais importante das teses de Mach é a eliminação do sujeito entendido como centro de referência da pesquisa científica. Isso acarreta a dissolução da problemática epistemológica em nome de um monismo fisicalista. (HABERMAS, 1972, p.85)

A fim de bloquear um retorno indesejado da epistemologia e sua investigação acerca da natureza do sujeito cognoscente, Mach recusa compreender o sujeito como algo diferente do real, afirmando-o como elemento do mundo: o sujeito seria resultado de agregados mais constantes de elementos da realidade. Não se constituiria em uma instância para além do real, a partir da qual os elementos ganhariam unidade na forma de mundo. O sujeito é realidade assim como todos os outros elementos nos quais ele se resolve. “Se a realidade é a totalidade de fatos, então precisamos entender o sujeito como um relativamente constante, embora accidental complexo de sensações, que se originam nos elementos tanto quanto todas as coisas existentes independentemente de nós.” (HABERMAS, 1972, p.83)

Com a redução do sujeito do conhecimento às sensações e estas aos elementos últimos do real, Mach evita a necessidade de se conceber a unidade do mundo como produto de uma consciência transcendental e impede qualquer pretensão de se entender os fatos como derivados da consciência do sujeito. A consciência do mundo é uma sensação, isto é, um fato como todos os outros.<sup>22</sup> Estes são elevados à categoria de constituintes fundamentais de todo o real (posto serem relações entre os seus elementos últimos) e a própria consciência é considerada um fato no mundo, o que torna sem sentido dualismos do tipo essência vs. aparência, subjetivo vs. objetivo, ilusão vs. realidade. Não há espaço na teoria de Mach para qualquer tipo de transcendência.

A objetividade do conhecimento científico depende em última instância não do sujeito do conhecimento e suas condições de apreensão do mundo. Ela é produto do próprio domínio

<sup>22</sup> “Mach reifica o sujeito do conhecimento como um fato entre fatos visando não ter que conceber os fatos como derivados ao serem referidos novamente a um sujeito.” (HABERMAS, 1972, p.84)

de objetos da ciência – o fático –, que dissolve como quimera e engano a pretensão epistemológica de se analisar aquilo que não está no mundo (o extra-fático) enquanto condição transcendental de apreensão do mundo. A objetividade da ciência resume-se a dizer o que a realidade é e isso não vai além da apresentação dos fatos como relação entre elementos. Perde sentido qualquer reflexão sobre o que não está no mundo, qualquer reflexão sobre uma consciência transcendental. Não faz sentido a epistemologia como teoria do conhecimento.

Neste ponto, o paradoxo da teoria dos elementos de Mach não poderia ser mais visível. Se não há conhecimento além daquele expresso por sentenças que descrevem os fatos como eles são, qual o sentido das sentenças que Mach utiliza em sua teoria dos elementos? Evidentemente a teoria dos elementos não é uma teoria científica, mas uma análise sobre o que é a realidade e como ela é pesquisada pela ciência. Ao passo que rejeita qualquer investigação sobre a natureza do sujeito cognoscente, Mach termina por retirar a única base sobre a qual suas sentenças teóricas poderiam se assentar.

Por outro lado, a teoria dos elementos de Mach não é uma metodologia, mas sim uma teoria que visa dizer no que se constitui a realidade e qual o conceito adequado de verdade. A eliminação ambígua pelo positivismo da temática epistemológica sobre as condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro, através da redução de todo conhecimento válido àquilo que é produzido pelas ciências, leva-o a aceitar de forma ingênua perspectivas como o realismo metafísico que afirma a existência de uma realidade independente, que conhecer é descrever a realidade tal como ela é e que a verdade é uma cópia do real.

O positivismo constitui-se assim na mais ousada empreitada já realizada contra a epistemologia baseada numa concepção ingênua de mundo, verdade e conhecimento. Seu grande legado foi o de empurrar a reflexão sobre o conhecimento humano para fases pré-críticas e reabilitar perspectivas de senso-comum, com o objetivo de legitimar as ciências como único discurso legítimo sobre o real.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

HABERMAS, J. *Knowledge and human interests*. Boston: Beacon Press, 1972.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. (Coleção os Pensadores) São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. (Coleção os Pensadores) São Paulo: Nova Cultural, 1991.