

Artigo

A teoria da educação no pensamento de Jürgen Habermas: entre o *Aufklärung* e o *Grand Hotel Abrundg*

Marcelo Lira Silva*

Resumo

Talvez, um dos grandes méritos de Habermas tenha sido o de recolocar em pauta o significado e o sentido do projeto de modernidade para o Ocidente e como se desdobra no mundo contemporâneo. Entender-se-á que tal projeto diz respeito a um tipo particular de concepção e visão de mundo, posto pela intelectualidade orgânica das novas classes dominantes, que tiveram como marco teórico-prático, bem como sociocultural e ético-político, o processo constitutivo do Renascimento. Tratara-se de uma nova visão de mundo que elegia como centro das relações humanas e seu desenvolvimento, o humanismo. Pode-se dizer que tal processo desdobrou-se na Ilustração, a partir do qual se forjara o reino da razão e a possibilidade de constituição de um projeto humanista de emancipação, essencialmente, fundamentado na ciência, a partir do qual a humanidade alcançaria a maioria autônoma. No entanto, tais processos só encontraram sua concretude objetivo-material e subjetivo-espiritual nos processos constitutivos que forjaram as Revoluções Burguesas dos séculos XVIII e XIX. Assim, a cultura social nascente determinou-se em elogio ao mundo dos homens e, portanto, na capacidade humana em dar respostas racionais as suas mais variadas necessidades, inclusive e fundamentalmente a necessidade imperiosa da emancipação.

Palavras-chave: Jürgen Habermas. *Aufklärung*. *Grand Hotel Abrundg*.

The Theory of Education in Jürgen Habermas thought: between the Aufklärung and the Grand Hotel Abrundg

Abstract

Maybe one of the greatest Habermas' merit has been to put back into the agenda the meaning and the sense of Modernity project to the West, and how it unfolds in the contemporary world. It will be understood that such project concerns on a particular type of conception and worldview, determined by the organic intellectuality from the new dominant classes, wich had in the theoretical-practical, as well as sociocultural and ethical-political framework, the Constitutive process of Renaissance. It was a new worldview that used to choose the humanism as the center of human relations and its development. One can say that such process unfolded to the Illustration, from which were forged the kingdom of reason and the possibility of constituting a humanist project of emancipation, essentially based on science, from that humanity would achieve autonomous majority. However, such processes only found their objective-material and subjective-spiritual concreteness in the constitutive processes that forged the Bourgeois Revolutions of the 18th and 19th centuries. Thus, the nascent social culture was determined itself in praising the world of humans and, therefore, in the

human capacity to give rational answers to their most varied needs, including and fundamentally the imperative need for emancipation.

Keywords: Jürgen Habermas. *Aufklärung*. *Grand Hotel Abrundg.*

* Doutor em Ciências Sociais (UNESP). Professor Efetivo de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG).

Talvez, um dos grandes méritos de Habermas tenha sido o de recolocar em pauta o significado e o sentido do projeto de modernidade¹ para o Ocidente e como se desdobra no mundo contemporâneo. Entender-se-á que tal projeto diz respeito a um tipo particular de concepção e visão de mundo, posto pela intelectualidade orgânica das novas classes dominantes, que tiveram como marco teórico-prático, bem como sociocultural e ético-político, o processo constitutivo do Renascimento - concepção explicitada e forjada na obra *A cultura do Renascimento na Itália* (1867), de Jacob Burckhardt. Tratara-se de uma nova visão de mundo que elegia como centro das relações humanas e seu desenvolvimento, o humanismo. Pode-se dizer que tal processo desdobrou-se na Ilustração, a partir do qual se forjara o reino da razão e a possibilidade de constituição de um projeto humanista de emancipação, essencialmente, fundamentado na ciência, a partir do qual a humanidade alcançaria a maioria autônoma. No entanto, tais processos só encontraram sua concretude objetivo-material e subjetivo-espiritual nos processos constitutivos que forjaram as Revoluções Burguesas dos séculos XVIII e XIX. Assim, a cultura social nascente determinou-se em elogio ao mundo dos homens e, portanto, na capacidade humana em dar respostas racionais as suas mais variadas necessidades, inclusive e fundamentalmente a necessidade imperiosa da emancipação.

Pode-se observar que a grande intelectualidade orgânica liberal-burguesa-revolucionária pela necessidade histórico-social imposta pelo tempo, fora forjada a partir desses dois processos histórico-culturais - Renascimento e Iluminismo. Surgiu uma ética humanista que teria como fundamento, essencialmente, a emancipação humana a partir da razão. Neste

novo cenário, a metafísica exercera função social de fundamental importância para a constituição e consolidação da nova sociabilidade, particularmente a metafísica kantiana - o idealismo transcendental. A própria categoria: ontologia, fora forjada nesse período como forma de se buscar desvendar e ao mesmo tempo forjar, certa substancialidade do ser, de tal forma a conferir-lhe um estatuto, capaz de sustentar a própria concepção de humanismo nascente. Nesse sentido, a ontologia teria nascido, essencialmente, ontologia metafísica. É com essa dimensão metafísica, basicamente, com o idealismo alemão, que Marx buscará estabelecer certo diálogo e debate, como forma de superá-la e propor os fundamentos de uma ontologia do ser social. Tratara-se de uma ruptura, posta nos marcos da continuidade-descontinua, da teoria social em curso no Ocidente.

Neste sentido, poder-se-ia apontar para um tipo de projeto fundamentado na predominância e no elogio ao reino da razão, a partir do qual os homens passariam a autogovernarem-se de forma autônoma e reflexiva. Com a consolidação da nova forma de sociabilidade, bem como com a construção da hegemonia das novas classes dominantes, a cultura do capital passou a penetrar e a enraizar-se na vida do novo homem, marcado pela vida citadina e pela cultura urbano-industrial, fundamentalmente, alicerçada na cisão entre capital e trabalho, de tal forma a conferir a este último uma essencialidade reificada. Neste novo quadro em que a nova classe dominante se consolida no poder, tanto sociocultural, quanto político-economicamente - particularmente na segunda metade do século XIX -, poder-se-ia observar a constituição de um fértil terreno para emergência dos profetas do passado, que passaram a construir um tipo particular de pensamento social fundamentado na própria destruição da razão. Isso significa, destruir qualquer possibilidade emancipatório advinda do *Aufklärung*, visto que estava em questão uma nova sociabilidade, forjada a partir de novas formas de aprisionamento e bloqueio da emancipação. Tratara-se de uma ruptura com a ética humanista e o princípio de emancipação humana, postas pelo Renascimento e pelo Iluminismo, que deram lugar a dois princípios

fundamentais do projeto de modernidade: a) livre mercado e b) democracia liberal. Tais princípios passaram a ocupar o lugar da ética humanista e do projeto de emancipação humana, convertendo-se eles próprios em expressão do mais elevado e virtuoso nível de liberdade e emancipação possíveis de serem alcançados pela humanidade. Voltar-se-á a esta questão de maneira mais detida em outra parte deste trabalho.

Para que se possa entender a propositura de uma teoria da modernidade em Jürgen Habermas, bem como uma teoria educacional que se desdobra de sua teoria da modernidade, há que se entender tal processo histórico. Na teoria social de Habermas, o projeto de modernidade emerge enquanto um projeto inacabado, que necessita redesenhar e alargar o conceito de razão, de tal forma que seu caráter instrumental fosse abandonado em prol de uma razão comunicativa. Nestes termos, manter-se-ia a racionalidade enquanto centro do projeto de modernidade. Talvez, o grande problema esteja no retorno ao idealismo transcendental kantiano, enquanto fundamento da concepção de razão. O que, obviamente, tivera diversas consequências teórico-práticas, justamente, pelo fato de que a perspectiva aberta pela impostação marxiana:

mantém a centralidade da razão (dialética) num projeto em que a racionalização do ordenamento das relações sociedade/natureza, colocada por um desenvolvimento potenciado das forças produtivas, é condição necessária para o estabelecimento de um ordenamento social racional - mas somente condição necessária, possibilidade objetiva: sua realização demanda uma vontade política, também racional (porque fundada no conhecimento teórico do movimento da ordem burguesa), capaz de romper com o domínio do capital. As promessas do Iluminismo não são falsas nem se exaurem antes da superação da ordem do capital: necessitam, tão somente (o que não é pouco, nem adjetivo...), de uma fundamentação histórico-concreta que as atualize e as promova no jogo das forças sociais vivas, organizadas e conscientes dos seus interesses. Mas essa projeção só se sustenta consequentemente sobre a ontologia posta a partir da práxis (NETTO, 1994, p.40).

Neste sentido, a retomada do projeto de modernidade de Habermas, passou fundamentalmente pela dissolução de sua essencialidade, seja ela: a) o abandono e dissolução da filosofia do sujeito; b) o abandono da concepção de

consciência e conseqüentemente de classes sociais; e, c) o abandono da própria concepção de razão, enquanto fundamento crítico do projeto de modernidade.

Pode-se dizer, que sair do campo da consciência para o campo da filosofia da linguagem é uma tática, no campo da batalha das ideias, consciente ou inconsciente, necessária a justificação de uma determinada ordem social, que só pode ser legitimada no âmbito da mais pura e completa abstração, que tende, em via de regra, a produzir sofisticadas e complexas formas e conteúdos, que manifestam em todas as suas nuances e complexos categorias o desenvolvimento de uma apologética burguesa. Como nos esclarecera Lukács, ao referir-se ao jovem Marx, em suas correspondências de 1843 “a consciência não está além do desenvolvimento histórico real” (LUKÁCS, 2012, p.186). A consciência é posta na e pela intelectualidade orgânica liberal-burguesa, enquanto determinação transcendental, de tal forma a eliminar os processos sociais que a consubstancia. Marx e Engels demonstraram claramente este aspecto em *A Sagrada Família* (2003), bem como, o próprio Hegel (2003) já havia superado este *aspecto do idealismo transcendental da consciência*. Nas *Teses sobre Feuerbach* de 1845, publicada em 1888 por Engels - na obra *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Alemã Clássica* -, Marx compreendera a consciência a partir de outro prisma e paradigma, ou seja, a compreendera enquanto esfera da atividade prático-crítica, ou seja, na esfera da práxis. Em outros termos, a compreendera enquanto processo e relação social de transformação do mundo e superação da sociabilidade burguesa. Ora, “a teoria objetiva da consciência de classe é a teoria da sua possibilidade objetiva” (LUKÁCS, 2012, p.189). O filósofo húngaro esclarecera há quase um século o papel vital da consciência no processo de superação da sociabilidade burguesa:

O proletariado se realiza somente ao negar a si mesmo, ao criar a sociedade sem classes levando até o fim a luta de classes. A luta por essa sociedade, em que a ditadura do proletariado não passa de uma fase, não é uma luta somente contra o inimigo externo, a burguesia; é, também, ao mesmo tempo, a luta do proletariado consigo mesmo: contra os efeitos devastadores e aviltantes do sistema capitalista sobre sua consciência de classe. O proletariado somente alcançará a vitória quando superar em si mesmo esses efeitos. A separação de

domínios isolados, que deveriam estar reunidos, os diferentes níveis de consciência que o proletariado atingiu até então nas diferentes áreas são uma medida precisa do que ele alcançou e do que resta a conquistar. O proletariado não deve temer nenhuma autocrítica, pois somente a verdade pode trazer sua vitória, a autocrítica deve ser, por isso, seu elemento vital (LUKÁCS, 2012, p.191).

Neste sentido, para nos mantermos fora do *Grand Hotel Abrundg*, tornar-se-ia de fundamental importância desvelar esses complexos de complexos, a partir do estudo concreto² da totalidade da sociedade, de tal forma a expor as formas, bem como os conteúdos determinativos das categorias sociais presentes na apologética burguesa e sua função social em determinado contexto sócio-metabólico.

Sair do campo da consciência para o campo da linguagem significa retirar do ser social qualquer possibilidade teleológica de conhecimento de si, de tal forma a torná-lo um ser transcendental passivo e amorfo a todo e qualquer processo histórico-social - a própria categoria de sujeito cognoscente desaparece na filosofia do cotidiano de Habermas. Na medida em que tal concepção se constitui, se consolida e se torna hegemônica, o processo histórico tende a dissolver-se em princípios subjetivistas, que só podem e devem ser contados a partir de percepções individuais abstratas. Não por um acaso, Habermas elegeu este ponto de viragem epistêmica, pois ao transformar a consciência em mera percepção subjetivista de talhe lingüístico, eliminara consigo a própria concepção de classes sociais e, conseqüentemente, de luta de classes.

Por um lado, “na sociedade capitalista em fase tardia, os grupos espoliados e os privilegiados não mais se defrontarão como classes socioeconômicas” (HABERMAS, 1975, p.325). Por outro:

nas sociedades capitalistas desenvolvidas não há classe identificável, não há grupo social claramente circunscrito que possa ser destacado como representativo de um interesse geral violado [...]. Da mesma forma, o conceito de trabalho foi expurgado de todo conteúdo normativo na sociologia industrial e despojado do papel de força motriz emancipatória na filosofia social. Se acrescentarmos a isso as tendências à diminuição do tempo de trabalho e à correspondente desvalorização da importância do trabalho no mundo da vida, fica evidente que o desenvolvimento histórico do

trabalho industrial está abalando a filosofia da *práxis* (HABERMAS, 1982, p.221-225).

Não se deve perder de vista que a consciência de classe possui uma função histórico-social. A teoria social habermasiana caminha no sentido de eliminação de qualquer possibilidade de constituição de uma consciência norteadora da vida social, ou seja, Habermas combate duramente qualquer perspectiva de determinação de uma consciência teleológica norteadora das relações sociais. O filósofo alemão converte-se em uma espécie de anti-Príncipe. Ora, nestes termos, antes de mais nada, não se pode negligenciar que a teoria da ação comunicativa possui interlocutores, adversários e inimigos de classes, ou seja, possui uma função social. De maneira imediata, pode-se identificar enquanto uma de suas funções sociais a dissolução da cultura ético-social racional inscrita nos marcos da emancipação humana, enquanto ciência explicativa da realidade social. Ao analisar o contexto histórico no qual nos encontramos, pode-se dizer que Habermas obteve grande sucesso em sua empreitada, devido à forte penetração de sua teoria tanto no âmbito da direita quanto da esquerda.

Do ponto de vista objetivo, a teoria da ação comunicativa habermasiana fora forjada a partir da teoria dos atos de fala, presente em Austin (1990) e Searle (1970), de tal forma a instrumentalizar e (re)significar todo um complexo categorial, fundamentado na relação entre linguagem, comunicação e ação social. Tais pressupostos alicerçara a pragmática formal habermasiana, bem como sua teoria social, que caminhará no sentido da ideia de interação social intersubjetivista, realizada entre falante e ouvinte ideais. Todavia, enquanto Max Weber estivera preocupado em desvendar os fundamentos fenomênicos das ações e relações sociais, a partir de sua teoria da racionalização; Habermas, a partir de sua teoria da ação comunicativa, mergulhara o pensamento e a racionalidade, em uma completa inação contemplativa.

O ponto de contato que Habermas estabelece com Max Weber, advém da leitura que propusera acerca da concepção de ação e razão de tal autor, na medida em que, de acordo com Habermas, Weber teria sido, entre os pensadores clássicos da sociologia o único que teria rompido “com as premissas da filosofia da história e com os princípios fundamentais do evolucionismo, sem renunciar, no entanto, a entender a modernização da sociedade velho europeia como um processo histórico-universal de racionalização” (HABERMAS, 1998a, p.197). Pode-se dizer, que a partir desta leitura de Max Weber, que alguns autores localizaram a teoria da ação comunicativa enquanto continuidade da teoria da ação e da razão de Weber.

Na sequência da queda das concepções de mundo tradicionais e de uma racionalização da cultura que a sucedeu, ocorre uma propagação de credos privatizados e de uma consciência moral internalizada. Sobretudo a ética protestante fomentava um modo de vida racional e, desse modo, assegurava uma ancoragem valorativamente racional de modos de comportamento conforme a fins racionais. Mas, no decorrer da modernização progressiva, a racionalidade de organização dos âmbitos de ação administrativos e econômicos - sempre se autonomizando - libertou-se, então, dessa base religiosa das orientações valorativas. Os âmbitos de ação, novos em termos evolutivos e juridicamente constituídos, que inicialmente tinham tornado possível a emancipação dos indivíduos da socialização corporativista da sociedade pré-moderna bem como da sociedade burguesa nos seus primórdios, transformaram-se finalmente naquilo que Weber queixou-se como sendo a “cápsula de ferro” [*stählernes Gehäuse*] (HABERMAS, 2001, p.178).

Ora, ao contrário do que afirmara Searle (1970), não se pode compreender a teoria da linguagem enquanto parte da teoria da ação, na medida em que a relação forjada por Habermas, entre uma e outra, a conduz a sua completa destruição, pois a primeira transfere toda fundamentação racional da teoria da ação e da racionalização, para as relações intersubjetivas, mediadas pela linguagem. Trata-se de um campo movediço para as ciências sociais, na medida em que tal propositura só se sustenta no âmbito da filosofia da linguagem puramente metafísica, na qual a ação passa da análise das relações sociais para a análise gramatical das orações. Talvez, esteja aqui o ponto de ruptura da teoria da ação comunicativa de Habermas com a teoria da racionalização e da ação social de Max Weber, na medida em

que romperá os limites da própria razão. Como Hegel afirmara em *A Fenomenologia do Espírito* (1974), é necessário que a filosofia deixe de ser amor ao conhecimento e se torne conhecimento de fato. Trata-se de uma viragem importante na história do pensamento Ocidental, que estivera por séculos limitado ao dualismo psicofísico de caráter transcendental. Viragem que fora incorporada por Marx em sua obra; e, fora expressa de uma maneira objetiva e direta em suas *Teses sobre Feuerbach*.

Para Searle (1970), um ato de fala caracteriza-se por ser a produção ou emissão de uma sentença. Observa-se que o ato de fala searleano não possui nem materialidade nem espiritualidade, advém da mais pura abstração universal. Searle não se dá conta de que um ato de fala qualquer, desde o homem mais rústico e originário ao mais sofisticado homem cidadão burguês - pelo menos na concepção de processo civilizador liberal-burguês (ELIAS, 1993) -, caracteriza-se por se uma relação social complexa que necessita de um conjunto de mediações e vivências (VIGOTSKY, 1987); e, que, portanto, carrega consigo os significados e os sentidos de toda uma cultura particular, que é complexa por natureza, na medida em que só é e só pode ser compartilhada por uma única espécie: o gênero humano. O ato de fala é a forma mediativa de uma determinada relação social, posta tanto em forma quanto em conteúdo em complexos de complexos sócio-metabólicos particulares, que só podem se determinar objetiva e subjetivamente a partir de uma ontologia do ser social.

A teoria da ação comunicativa, a partir de seus sujeitos transcendentais em-si-mesmos - falante e ouvinte ideais -, partira do pressuposto de que se deveria estabelecer certo tipo de relação entre os diversos mundos que se confrontam - mundo objetivo; mundo subjetivo; e, mundo social -, quando algum ato discursivo propõe formas de pretensões de validade. Assim, a teoria social habermasiana estrutura-se filosoficamente na taxonomia das forças ilocucionárias searleana e austiniana, que criaram uma tipologia dos atos de fala, como forma de se abordar os usos linguísticos utilizados por falante e ouvinte ideais, pretensamente inseridos em relações

sociais objetivas. Tal tipologia apontara para três tipos puros de atos de fala - constatativos ou cognitivos, que estabeleceria a relação necessária e desejável com o mundo objetivo; regulativos ou interativos, que estabeleceria a relação necessária e desejável com o mundo social; e expressivos, que estabeleceria a relação necessária e desejável com o mundo subjetivo -, que a partir do paradigma fundamentado em pretensões de validade, tornaria possível que falante e ouvinte ideais, fossem capazes de tematizar questões relativas à verdade e a justiça. Neste ponto, pode-se observar e tecer certa relação com a teoria da justiça do filósofo estadunidense John Rawls (SILVA, 2012). Ou seja, o indivíduo habermasiano não está apenas cindido com sua espécie, mas também com a sociedade, e fundamentalmente, consigo mesmo. Neste sentido, cada esfera fragmentária do indivíduo, corresponde a uma pretensão de validade específica e a um tipo puro de atos de fala.

Ora, a teoria da ação comunicativa buscara fundamentar-se em processos transcendentais a partir dos quais a categoria de pretensão de validade; os diferentes tipos de relação com o mundo; bem como os próprios modos de utilização da linguagem passariam a constituir uma teoria social fundamentada em um tipo particular de compreensão da ação, que só poderia ser orientada a um tipo de interação social. Nestes termos, a ação pretensamente racional propugnada voltar-se-ia inteiramente para a intercompreensão. Todavia, uma intercompreensão pura, subjetivista e metafísica. Apesar da elevadíssima abstração, não se pode perder de vista que o pensador alemão em questão estivera a responder teórico e praticamente a uma realidade social específica. Neste sentido, Habermas propõe uma tipologia da ação, como forma de diferenciar aquela voltada a intercompreensão, daquela voltada para o sucesso. Esta seria um tipo de ação - instrumental e/ou estratégica -, a partir da qual os indivíduos utilizar-se-iam de cálculos egocêntricos para chegar a seus objetivos finais. No entanto, a ação que deveria nortear a vida dos indivíduos racionais seria aquela voltada a intercompreensão e não aquela voltada para o sucesso. Eis o ponto em que o sujeito real e o transcendental aparecem e se confrontam na

tipologia habermasiana. Portanto, o problema das sociedades contemporâneas ou suas patologias - se quisermos utilizar um termo presente na obra habermasiana - estaria no tipo de ação que os indivíduos, isoladamente, escolhem nortear suas vidas. Ou seja, uma questão posta no fundamento da sociabilidade liberal-burguesa, que orientou e orienta a modernidade, converter-se em princípio individual, de tal forma a transferir a essência da sociabilidade para a esfera de escolhas individual-subjetiva.

Para Habermas, a ação deve ser essencialmente comunicativa, ou seja, deve orientar-se, fundamentalmente, na e pela intercompreensão, como forma de se chegar a acordos razoáveis e, conseqüentemente, a processos cooperativos de discussão. A teoria educacional habermasiana incorporou os princípios e fundamentos da teoria da ação comunicativa, de tal forma que a relação professor-aluno passou a figurar enquanto protagonista no processo educacional. Ou seja, a manifestação fenomênica representada na relação professor-aluno adquiriu a forma de uma essencialidade reificada. Ora, a ação comunicativa, voltada para a intercompreensão visara, fundamentalmente, a constituição de acordos e formas de cooperação. Tratara-se de uma teoria neocontratualista, fundamentada em uma pragmática formal e em uma teoria pura da linguagem. A intercompreensão tornar-se-ia assim o ponto-chave do acordo e dos princípios norteadores das demais ações comunicativas, que deixariam de ser sociais - como propusera Max Weber (1999) -, para serem puramente linguísticas, visto que só poderiam se constituir em uma dimensão interna à própria linguagem. Portanto, o acordo estabelecido encontrar-se-ia na esfera da relação entre pretensões de validade - que nortearia a relação metafísica entre falante e ouvintes ideais -, relações com o mundo, e modos de utilização da linguagem, que encontra na própria linguagem a forma mediativa necessária e desejável para se chegar a intercompreensão. Nestes termos, só se poderia compreender o processo de intercompreensão nos limites da esfera interna da própria linguagem. Ou seja, “a intercompreensão é inerente a linguagem como seu *telos*” (HABERMAS, 2012, p.297). Nestes termos, Habermas define racionalidade enquanto “disposição que

demonstram sujeitos capazes de falar e agir para adquirir e aplicar um conhecimento falível” (HABERMAS, 1988, p.371). Apesar do conceito de racionalidade de Habermas, buscar-se-á o esclarecimento fornecido pelo filósofo húngaro Georg Lukács:

as determinações reflexivas das formas fetichistas de objetividade têm por função justamente fazer aparecer os fenômenos da sociedade capitalista como essências supra-históricas. O conhecimento da verdadeira objetividade de um fenômeno, o conhecimento de seu caráter histórico e o conhecimento de sua função real na totalidade social formam, portanto, um ato indiviso do conhecimento (LUKÁCS, 2012, p.86).

A racionalidade habermasiana, portanto, apresenta-se sob a forma e o conteúdo reificados, justamente para negar as formas determinativas das categorias particulares, bem como suas determinações histórico-sociais. Ou seja, negar a sua função social. Ao partir de sua teoria social, bem como de seus pressupostos, Habermas traça uma relação direta entre conhecimento e racionalidade, de tal forma a conferir as ações e expressões simbólicas uma racionalidade em-si-mesmada, mas que, todavia, não lhe é própria, mas depende fundamentalmente da função e da relação social que ocupa dentro de uma determinada sociabilidade. Não se pode compreender a razão como um dado da natureza *a priori*, na medida em que a razão só é e só pode ser uma determinação social mediativa das relações sociais. A razão é sempre uma mediação para-si e não em-si, como quer Habermas. Pode-se dizer que o conceito de racionalidade habermasiana é um juízo sintético apriorístico, orientado pelo imperativo categórico kantiano. Todavia, sem o sujeito cognoscente - o que conduz sua teoria ao irracionalismo.

a história é entregue como tarefa ao pensamento burguês, mas como tarefa insolúvel. Pois ele deve suprimir completamente o processo histórico e apreender, nas formas de organização do presente, as leis eternas da natureza, que, no passado - por razões ‘misteriosas’ e de uma maneira que é incompatível com os princípios da ciência racional na procura de leis -, não se estabeleceram por completo ou de modo algum (sociologia burguesa). Ou ainda, deve eliminar do processo da história tudo o que tem um sentido, que visa a um fim; deve ter-se na mera ‘individualidade’ das épocas históricas e de seus portadores sociais e humanos. [...] Os objetos da história aparecem como objetos de leis naturais e imutáveis, eternas. A história se fixa

em um formalismo incapaz de conceber as formações sócio-históricas em sua essência verdadeira como relações entre homens; elas são, antes, afastadas por uma distância intransponível dessas mais autênticas fontes de compreensão da história. [...] a história se torna - em última análise - o reino irracional de potências cegas, que no máximo incorpora o 'espírito do povo' ou os 'grandes homens'. Por isso esse reino só pode ser descrito pragmaticamente, mas não concebido racionalmente (LUKÁCS, 2012, p.137-8).

Para Habermas, uma das patologias da modernidade encontra-se no processo de instrumentalização da racionalidade e do próprio conhecimento. Constatação presente na Escola de Frankfurt, principalmente na e pela obra *Dialektik der Aufklärung*. Todavia, as respostas formuladas pela primeira geração de tal Escola e por Habermas são completamente distintas - diria, inclusive, opostas, mesmo aquela com a linhagem que tivera maior contato, a teoria crítica de Adorno.

Com a finalidade de melhor delinear o conceito de ação comunicativa, Habermas traçara uma distinção entre a ação voltada para comunicação e a ação voltada para o sucesso. O que diferenciaria um tipo de ação da outra seria a teleologia, ou seja, a orientação da ação voltada a uma finalidade. Para Habermas, o tipo de ação voltada para o sucesso encontrar-se-ia inscrita em um tipo particular de ator, isolado de todos os demais, na medida em que visaria desenvolver um tipo de saber proposicional com vistas a determinadas finalidades. Este tipo de ação não estaria orientado no e pelo conceito de ação comunicativa, antes o contrário, encontrar-se-ia inscrita no conceito cognitivo-instrumental de racionalidade. Para Habermas, uma das patologias da modernidade, encontrar-se-ia no fato de ter adotado tal conceito, enquanto forma de apreender a si mesma e as suas relações. Tratar-se-ia, portanto, de (re)fundar a modernidade, de tal forma a orientá-la a partir do conceito de ação comunicativa. Eis a porta de entrada de um conjunto de habermasianos para o irracionalismo pós-moderno. Trata-se da desconstrução da própria concepção de escola ocidental moderna, nascida no âmbito das Revoluções Burguesas Clássicas e dos Estados-nacionais, como forma de difundir e cultivar um tipo de saber intencional e direto.

Para Habermas, a modernidade deveria voltar-se a produção e orientação de outro tipo de conhecimento, seja ele, aquele voltado à comunicação racional e fundamentalmente, direcionado a um saber proposicional em atos de fala. Tratar-se-ia da afirmação do modelo de relação intersubjetiva, produzido em uma tipologia de sujeitos ideais, capazes de falar e agir racionalmente com vistas à comunicação. No modelo intersubjetivista, o critério avaliativo fundamental de racionalidade encontrar-se-ia na capacidade dos atores sociais em orientar suas ações em função de pretensões de validade, fundamentadas no reconhecimento intersubjetivo. Tratar-se-ia de asseverar as estruturas de intercompreensão de tal modelo, mediadas abstrata e metafisicamente pela linguagem, como forma de se reafirmar o tipo de racionalidade e conhecimento pretendidos, ou seja, a própria racionalidade comunicativa. Assim, a racionalidade comunicativa, caracterizar-se-ia por ser a forma mediativa por meio da qual “os diferentes interlocutores ultrapassam a subjetividade inicial de suas concepções e graças à comunicação de suas convicções racionalmente motivadas, se asseguram ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de sua vida” (HABERMAS, 1987b, p.445-6).

No complexo categorial habermasiano, o conceito de racionalidade comunicativa adquire centralidade, na medida em que permite aos atores sociais - falantes e ouvintes ideais -, tematizarem cada uma das três pretensões de validade. É a partir de tal conceito de racionalidade comunicativa, que se torna possível e desejável forjar uma espécie de inter-relação metafísica entre os mundos - objetivo, subjetivo e social -, na medida em que tal constructo mental caracterizar-se-ia por ser portador da possibilidade de se criticar e/ou alicerçar expressões. Com isso Habermas pretendia criar mecanismos abstratos, e, pretensamente racionais, de validade da fala cotidiana. Diz-se, abstratos e pretensamente racionais, na medida em que apesar de se buscar a validade da fala cotidiana, o fundamento do conceito de racionalidade comunicativa, ancora-se na teoria da argumentação - tratara-se de uma tipologia de argumentos que se dividiriam

em: discurso teórico; discurso prático; crítica estética; e, crítica terapêutica (HABERMAS, 2012) -, que estaria inteiramente voltada a uma prática discursiva aparentemente oposta a fala cotidiana. Ou seja, a teoria da argumentação propusera-se o objetivo de estar inteiramente voltada a uma prática discursiva mediatizada, na qual os atores sociais orientariam-se pela tematização de um conjunto de pretensões de validade, de tal forma a constituírem mecanismos mediativos voltados ou para a crítica ou a validação das pretensões, a partir de construções argumentativas. Neste ponto da teoria da argumentação, o princípio do melhor argumento emerge enquanto forma mediativa abstrata que alicerça, cimenta e edifica o contrato social. Tratar-se-ia de uma situação originária hipotética, na e a partir da qual os indivíduos racionalmente motivados buscariam comumente chegar a acordos razoáveis a partir do princípio do melhor argumento. Tal princípio só poderia prevalecer em uma sociabilidade burguesa, na medida em que os indivíduos ignorassem a posição que ocupam na sociedade. Do contrário, tal princípio se tornaria inviável. John Rawls resolvera a insolubilidade de tal questão, a partir da categoria abstrato-metafísica: véu da ignorância.

Tratara-se, portanto, de um discurso teórico, que no plano das aparências diferenciar-se-ia da fala cotidiana, inteiramente imersa e submetida a discursos imediatos. Como o próprio Habermas salientara, na esfera da cotidianidade existem formas de experiências realizadas na esfera cognitiva-instrumental, que poderiam ser incorporadas de forma produtiva na constituição de possíveis processos de aprendizagem. Tratar-se-ia da possibilidade de se constituir um discurso prático racional. Ou seja, constituir-se um elo epistêmico na teoria habermasiana, que o conduziria a uma posição cognitivista, de tal forma a aproximá-la da teoria educacional construtivista-cognitiva piagetiana (PIAGET, 1970). Tal aproximação e posicionamento tornariam possível identificar uma teoria pedagógica do conhecimento em Habermas, inscrita no marco do construtivismo e da epistemologia-cognitiva genética piagetiana.

Um postulado importante a se destacar, seria o de que o princípio geral do discurso racional e, portanto, da teoria da racionalidade comunicativa, encontrar-se-ia no posicionamento simétrico entre falante e ouvinte ideais, no processo comunicativo. Mais uma vez a ideia de posição original rawlsiana aparece enquanto ponto de contato com a teoria da ação comunicativa. A posição cognitivista de Habermas permitiria-lhe compreender as normas de ação, enquanto esfera e domínio específicos de pretensão de validade, na medida em que representariam certo interesse comum e que, portanto, postularia um reconhecimento universal. Tratar-se-ia de (re)posicionar a proposta kantiana, acerca da razão pura e da razão prática, todavia, na esfera da linguagem.

Para Habermas, as implicações discursivas, tanto teóricas, quanto práticas deveriam ser definidas, por um lado pela força do melhor argumento, ou seja, pela lógica da argumentação; e, por outro, pela força de motivação racional. Neste sentido, o discurso se determinaria racionalmente, a partir de três momentos norteadores de sua construção: a) o lógico; b) o moral; e, c) o imparcial. A lógica da argumentação habermasiana, partira do pressuposto de que toda construção discursiva seria composta por atos de fala, que deveriam ser articulados em argumentos; ou, em outros termos, a lógica da argumentação constituir-se-ia a partir das relações internas estabelecidas entre atos de fala, a partir das quais se comporia o argumento. Para Habermas, o momento do argumento caracterizar-se-ia por ser a justificativa legítima, capaz de motivar o ator transcendental habermasiano - que abandona as próprias determinações do ser transcendental kantiano -, a reconhecer a pretensão de validade de uma asserção, ordem ou avaliação; ou seja, a determinar formas de forças consensuais entre falante e ouvinte ideais.

Tratar-se-ia de um processo de universalização do discurso, tanto na esfera teórica, quanto prática, que deveria se converter em uma força consensual, ou seja, em uma norma impessoal, válida para todos. Neste momento, o caminho epistemológico habermasiano recorre ao imperativo categórico kantiano, como elemento contratualista político-moral, capaz de

fundamentar e atribuir legitimidade a lógica discursiva. Ora, o elemento mediativo passa a ser a construção da máxima universal válida para todos; ou seja, a busca constante do pensamento contratualista da tão sonhada geometria moral, a partir da qual seria possível a constituição de uma lei universal. Ao mesmo tempo, para que tal propositura se tornasse viável, tronar-se-ia necessário a eliminação ou invalidação de todos os princípios e normas que entrassem em contradição com este pressuposto. Esta forma de reivindicação do imperativo categórico aparece na letra de Habermas, da seguinte forma: “que as consequências e efeitos colaterais que resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceito por todos os concernidos” (HABERMAS, 1989, p.86). Assim, a lógica da argumentação habermasiana buscaria construir um princípio-ponte, de caráter dialógico, que teria como finalidade operar no campo da prática. Todavia, todos seus pressupostos encontram-se enraizados no princípio de deliberação moral privada do contrato kantiano.

O princípio-ponte habermasiano tornar-se-ia responsável pela construção do consenso, acerca da validade de possíveis arranjos normativos, constituídos a partir dos interesses e necessidades dos envolvidos no processo. Tratar-se-ia de uma forma de ampliação do alcance do imperativo categórico, que passaria da esfera da deliberação moral privada e expandir-se-ia enquanto princípio procedimental de universalização para a esfera pública. Todavia, tornar-se-ia importante destacar que a concepção de esfera pública de Kant, caracteriza-se por ser essencialmente privada (SILVA, 2013). O objetivo de Habermas fora o de atribuir aos acordos estabelecidos, a partir de pressuposições comunicacionais universais e necessárias do discurso argumentativo, formas capazes de os converterem em discursos práticos.

Chamo autônomas as esferas públicas que não são produzidas ou sustentadas pelo sistema político com a finalidade de obter legitimação. Os centros de comunicação condensada que nascem espontaneamente dos microdomínios da práxis cotidiana só podem desdobrar-se em esferas públicas autônomas e fixar-se como intersubjetividades de ordem superior auto-sustentáveis, à medida

que o potencial do mundo da vida for utilizado para a auto-organização e para o uso auto-organizado de meios de comunicação (HABERMAS, 2002, p.505).

A citação acima expressa a concepção de autonomia pública de Habermas, que se assemelha a concepção de autonomia pública de Kant. Ora, para Habermas (1989), toda argumentação, independentemente de tempo e espaço, se fundamentaria em pressupostos pragmáticos, a partir dos quais o conteúdo proposicional poderia derivar o princípio da universalização, ou seja, a partir dos conteúdos normativos poder-se-ia derivar um princípio moral. Neste momento, Habermas recorre ao construtivismo dos juízos sintéticos *a priori* kantianos, para fundamentar sua teoria.

os saberes intuitivos das regras que os sujeitos capazes de falar e agir tem que empregar para de todos poderem participar de argumentações não é de certo modo falível - mas, certamente, são falíveis nossa construção desse saber pré-teórico e a pretensão de validade que a ele associamos (HABERMAS, 1989, p.120).

O filósofo alemão, ora discutido, buscara recompor a estrutura argumentativa a partir da categoria de situação ideal de fala (HABERMAS, 1987b), a partir da qual se buscaria reconstruir hipotéticas condições universais de simetria, necessárias e desejáveis, para que a partir da lógica da argumentação, todos os falantes ideais concernidos pudessem voltar-se, inteiramente e de forma cooperativa, a busca e prevalência do melhor argumento, bem como, da verdade. A categoria da situação ideal de fala assemelhar-se-ia a categorial rawlsiana de posição original (SILVA, 2012), na medida em que para se construir formas de consenso, tornar-se-ia necessário criar uma situação hipotética e ideal a partir da qual, todos os indivíduos deveriam posicionar-se em uma situação de comunicação, que possibilitasse formas de garantia de direitos equânimes, tanto de acesso universal ao discurso, quanto de participação nos processos decisórios. Neste sentido, a teoria da ação comunicativa se desdobraria em uma teoria da justiça, que se assemelharia a própria teoria da justiça de John Rawls (SILVA, 2012). Ou seja, o processo constitutivo do consenso racional só poderia determinar-se na medida em que houvesse uma distribuição equânime de oportunidades em

eleger e aplicar atos de fala, bem como uma situação equânime nos processos que implicassem adotar papéis dialógicos. São essas as condições necessárias e desejáveis a construção do consenso racional, do qual só se poderia esperar a prevalência do melhor argumento.

Dentro desta perspectiva contratualista, Habermas defendera a tese de que, a lógica argumentativa só poderia produzir tipos de discursos fundamentados em pretensões de validade normativas, portanto, o tipo de argumentação construída a partir de pressupostos que não fossem estes, e, que, portanto, não tivessem como princípio a universalização e a impessoalidade, caracterizar-se-ia por ser uma contradição performativa, na medida em que o uso da razão orientar-se-ia, de forma pragmática, em direção a determinações que tenderiam a transgredir o objetivo comunicativo da razão. Neste sentido, só poderiam “reclamar validade as normas que encontrem o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático” (HABERMAS, 1989, p.113-6). Tratar-se-ia, portanto, de uma concepção de lógica da argumentação, que visara recompor o tecido social, não a partir de um mero consenso - o que Habermas denominaria de consenso de fato -, mas a partir de um tipo de discurso, fundamentado e direcionado a procura cooperativa da verdade, que só poderia residir na forma do melhor argumento - o que Habermas denominaria de consenso racional.

Talvez coubesse ao interlocutor uma questão tão simples quanto fundamental: o que se caracterizaria por ser o melhor argumento? Obviamente, que a resposta a tal questão necessitaria de uma análise profunda de uma determinada realidade social, localizada em tempo e espaço específicos, que levasse em conta um conjunto de variáveis político-econômicas e socioculturais; em específico, quatro: a) Quais os grupos sociais que compõem o bloco no poder? b) Qual(is) o(s) projeto(s) de dominação de tal(is) grupo(s) social(is)? c) Qual a sua capacidade de torná-lo hegemônico? e d) Qual a correlação de forças existentes entre as frações de classes que se opõem no processo constitutivo de administração e organização da vida social? Ora, o melhor argumento não é, e não pode ser uma abstração, depende de

um conjunto de variáveis que influenciam no processo constitutivo da construção da hegemonia civil (GRAMSCI, 2007), bem como na definição de quem e como estaria apto a decidir e governar. Ou seja, trata-se da capacidade de determinados grupos sociais em constituir, no processo de construção da hegemonia civil, formas de “unidade de fé entre uma concepção do mundo e uma norma de conduta adequada a ela”, ou seja, como uma representação do ser que está na base da proposta de um dever ser. Uma relação com a ética, com juízos de valor, tornados assim momentos inelimináveis de toda e qualquer teoria política (COUTINHO, 2011).

O grande problema ou solução, dependendo do prisma em que se observe, de Habermas é compreender a razão e, por conseguinte, a racionalidade, como um juízo sintético *a priori* e não como uma determinação histórico-social, que em cada forma particular de sociabilidade possui uma função social. Talvez a grande questão que falte a Habermas seja esta: qual a função social da racionalidade no mundo contemporâneo? Ao responder tal questão, certamente a teoria do agir comunicativo deixaria transparecer seus pés de barro, na medida em que as contradições profano-mundanas a engoliria para dentro de si, como a alegoria presente no sonho de Nabucodonosor (BIBLIA, 1979).

Obviamente, como o próprio Habermas admite, a categoria da “situação ideal de fala é um pressuposto pragmático necessário da argumentação” (HABERMAS, 1990, p.104-5). Como a situação de fala é ideal e, portanto, se distancia da situação real de fala, de acordo com Habermas, no processo de construção dos consensos racionais dever-se-ia haver um esforço de aproximação, maior possível, da situação ideal almejada. Tratar-se-ia, portanto, de uma forma de orientação para o processo de institucionalização do discurso nas suas mais diversas esferas; bem como, uma forma objetiva de padrão crítico avaliativo dos consensos alcançados na e pela sociedade. Como se pôde observar, a obra de Habermas caracteriza-se pela mais pura reafirmação do idealismo transcendental kantiano. Todavia, extemporânea por natureza, visto que Hegel superara as limitações teórico-práticas da

filosofia de Kant (SILVA, 2011). Para tanto, buscara recompor as bases da proposta contratualista político-moral de Kant (SILVA, 2013), como forma de criar as condições necessárias à sustentação de seu modelo pragmático-formal, de tal maneira a destacar a intersubjetividade linguística enquanto fundamento normativo tanto à moral quanto ao direito, na medida em que o conteúdo normativo do princípio moral expressar-se-ia na universalidade e imparcialidade dos juízos práticos.

Marcelo Lira Silva é doutor em Ciências Sociais (UNESP). Professor Efetivo de Sociologia do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás.

Contato: marcelo.silva@ifg.edu.br

Artigo recebido em: 13-11-2018

Aprovado em: 29-12-2020

Como citar este texto: SILVA, Marcelo Lira. A teoria da educação no pensamento de Jürgen Habermas: entre o *Aufklärung* e o *Grand Hotel Abrundg*. **Perspectivas Sociais**, Pelotas, vol. 06, nº 01, p. 29-52, 2020.

Referências

- AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- BIBLIA. Trad. Antônio Pereira Figueiredo. São Paulo: Paumape, 1979.
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência enquanto ideologia. In: **Textos Escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- _____. **Conhecimento e interesse**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. **Teoria y Praxis: estudos de filosofia social**. Madrid: Tecnos, 1987a.
- _____. **Logique des sciences sociales et autres essais**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987b.
- _____. **Le discours philosophique de la modernité**. Paris: Grimaud, 1988.
- _____. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- _____. Acerca da autocompreensão da modernidade. In: **A Constelação pós-nacional**. São Paulo: Littera-Mundi, 2001.
- _____. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social**. Volume I. Trad. Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GRAMSCI, Antonio. **Os cadernos do cárcere. Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política**. Volume 3. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Luiz Sérgio Henrique, Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- LUKÁCS, György. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

NETTO, J. P. Razão, ontologia e práxis. In: **Revista Serviço Social e Sociedade**, n.44. São Paulo: Cortez: 1994.

PIAGET, J. **L'épistemologie génétique**. Paris: Presses, Universitaire de France. 1970.

SEARLE, J. R. **Speech acts**. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

SILVA, Marcelo Lira. Ética e Política em Hegel: as formas determinativas do Estado Democrático De Direito. In. **Aurora**. Marília, v.04, n.2, p.117-143, 2011.

_____. Ética e moral reificada: uma análise da teoria da justiça rawlsiana. In. **ORG & DEMO**. Marília, v. 13, n. 2, p. 93-118, 2012.

_____. A natureza e os fundamentos do neoliberalismo. In. **ORG & DEMO**. Marília, v. 14, n. 2, p.01-30, 2013.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. 1 e 2. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1999.

¹ A palavra *modernus* foi utilizada inicialmente no final do século V para diferenciar um presente tornado cristão de um passado romano pagão. Desde então a expressão possui a conotação de uma descontinuidade proposital do novo diante do antigo. A expressão moderno continuou a ser utilizada na Europa – cada vez com conteúdos diferentes – para expressar a consciência de uma nova época. O distanciamento com relação ao passado imediato é alcançado inicialmente com a referência à Antiguidade ou a qualquer outro período indicado como clássico, ou seja, como digno de imitação. Nesse sentido que o Renascimento – com o qual segundo o nosso modo de ver, o período moderno teve início – referiu-se ao classicismo grego [...]. Porque se deve quebrar com uma tradição que alcança até o presente, o espírito moderno deve desvalorizar essa pré-história imediata e distanciá-la para fundar-se de modo normativo a partir de si mesmo (HABERMAS, 2001a, p.168).

² Estudo concreto significa, portanto: relação com a sociedade como totalidade. Pois é somente nessa relação que se revela a consciência que os homens têm de sua existência, em todas as suas determinações essenciais. De um lado, aparece como algo subjetivamente justificado na situação social e histórica, como algo que pode e deve ser compreendido enquanto 'correto'. Ao mesmo tempo, aparece como algo que, objetivamente, é passageiro em relação à essência do desenvolvimento social, não se conhece e não se exprime adequadamente, portanto, como 'falsa consciência'. Por outro lado, na mesma relação, essa consciência revela não ter conseguido alcançar subjetivamente os fins que atribuiu a si mesma, enquanto promoveu e atingiu os fins objetivos do desenvolvimento social, que ela não conhecia e não desejou. Essa determinação duplamente dialética da 'falsa consciência' permite não tratá-la mais como uma análise que se limita a descrever o que os homens pensaram, sentiram e desejaram efetivamente sob condições históricas determinadas, em situações de classe determinadas etc. Temos então apenas o material – muito importante, é verdade – dos estudos históricos propriamente ditos. A relação com a totalidade concreta e as determinações dialéticas dela resultantes superam a simples descrição e chega-se à categoria da possibilidade objetiva. Ao se relacionar a consciência com a totalidade da sociedade, torna-se possível reconhecer os pensamentos e os sentimentos que os homens teriam tido numa determinada situação da sua vida, se tivessem sido capazes de compreender perfeitamente essa situação e os interesses dela decorrentes, tanto em relação à ação imediata, quanto em relação à estrutura de toda sociedade conforme esses interesses. Reconhece, portanto, entre outras coisas, os pensamentos que estão em conformidade com sua situação objetiva. Em nenhuma sociedade, o número de tais situações é ilimitado. Mesmo que sua tipologia seja aperfeiçoada por pesquisas detalhadas, chega-se a alguns tipos fundamentais

claramente distintos uns dos outros e cujo caráter essencial é determinado pela tipologia da posição dos homens no processo de produção. Ora, a reação racional adequada, que deve ser adjudicada a uma situação típica determinada no processo de produção, é a consciência de classe. Essa consciência não é, portanto, nem a soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que forma a classe pensam, sentem etc. E, no entanto, a ação historicamente decisiva da classe como totalidade é determinada, em última análise, por essa consciência e não pelo pensamento do indivíduo; essa ação só pode ser conhecida a partir dessa consciência (LUKÁCS, 2012, p.140-2).