

## **SOBRE O RESGATE PROMOVIDO POR HABERMAS DO PROJETO KANTIANO DE AUFKLÄRUNG**

João Elter Borges Miranda<sup>1</sup>  
William Carlos Cipriani Barom<sup>2</sup>

**RESUMO:** Jürgen Habermas (1929-) é um filósofo alemão e um dos mais influentes sociólogos do pós-guerra. Conhecido por suas teorias sobre o agir comunicativo e a esfera pública, é reconhecido internacionalmente como o principal representante da chamada “segunda geração” da Escola de Frankfurt. Também é considerado um dos mais importantes intelectuais contemporâneos. No presente trabalho, objetivamos refletir sobre o resgate promovido por este filósofo do projeto kantiano de esclarecimento (Aufklärung); movimento realizado em contraposição a tradição nietzschiana herdada por Adorno e Horkheimer, os quais entendem que, frente as aporias do mundo contemporâneo, esse projeto de emancipação nos termos apontados por Kant estaria dissipado.

**Palavras-chave:** Habermas. Aufklärung. Teoria da Ação Comunicativa.

## **ON THE RESCUE PROMOTED BY HABERMAS OF THE KANTIANO DE AUFKLÄRUNG PROJECT**

**ABSTRACT:** Jürgen Habermas (1929-) is a German philosopher and one of the most influential postwar sociologists. Known for his theories on communicative action and the public sphere, he is internationally recognized as the main representative of the so-called "second generation" of the Frankfurt School. He is also considered one of the most important contemporary intellectuals. In the present work, we aim to reflect on the rescue promoted by this philosopher of the Kantian project of enlightenment (Aufklärung); movement against the Nietzschean tradition inherited by Adorno and Horkheimer, who understand that, in the face of the aporias of the contemporary world, this project of emancipation in the terms pointed out by Kant would be dissipated.

**Keywords:** Habermas. Aufklärung. Theory of Communicative Action.

---

<sup>1</sup>Graduado em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa e integrante do Grupo de Estudos em Didática da História (GEDHI). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa. Paraná. Brasil. E-mail: [recapiari636@gmail.com](mailto:recapiari636@gmail.com)

<sup>2</sup>Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, professor colaborador em prática de ensino de História na mesma universidade e integrante do Grupo de Estudos em Didática da História (GEDHI). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa. Paraná. Brasil. E-mail: [wilianbarom@yahoo.com.br](mailto:wilianbarom@yahoo.com.br)

## INTRODUÇÃO

Jürgen Habermas (1929-) é um filósofo alemão e um dos mais influentes sociólogos do pós-guerra. Conhecido por suas teorias sobre o agir comunicativo e a esfera pública e reconhecido internacionalmente como o principal representante da chamada “segunda geração” da Escola de Frankfurt, Habermas é considerado um dos mais importantes intelectuais contemporâneos, cujos livros podem ser encontrados nas prateleiras das bibliotecas e livrarias universitárias de Paris a Boston, de Berlim ao Rio de Janeiro, sobretudo o brilhante projeto exposto nos dois volumes de sua obra intitulada *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981)<sup>3</sup>. Após a publicação dessa obra, livros dele momentaneamente nomeados como “obra principal”, como é o caso de *Erkenntnis und Interesse* (1968)<sup>4</sup>, perdem o brilho diante do estado atual do seu pensamento, aparentando ser nada além do que escritos precoces.

Desde o início Habermas foi marcado por um marxismo ocidental. Foi o despertar dessa percepção que o aproximou da Teoria Crítica e, conseqüentemente, da Escola de Frankfurt. De acordo com Reese-Schäfer, uma livraria marxista na localidade em que Habermas cresceu, proveu-o desde cedo com a literatura correspondente. Um dos seus primeiros trabalhos foi a publicação em 1957 de um relato literário da discussão filosófica sobre Marx e o marxismo que, anos depois, foi muito usado pelo movimento estudantil como introdução à literatura marxista. Foi a publicação de alguns textos polêmicos em jornais alemães, como o artigo no *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)* em que ele se posiciona contrário a Heidegger<sup>5</sup>, que chamou a atenção de Theodor W. Adorno (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 17). Essa aproximação com os frankfurtianos ocorreu mais precisamente de 1956 a 1959, quando Habermas se tornou assistente de Adorno – fato excepcional na Alemanha – na Escola de Frankfurt, então dirigido por Adorno (1903-1969) e Horkheimer, em Frankfurt.

---

<sup>3</sup>Publicada originalmente em 1981, *Theorie des Kommunikativen Handelns* foi traduzida para o Brasil em 2012 pela Editora *Martins Fontes* com o título *Teoria do Agir Comunicativo*.

<sup>4</sup>A obra *Erkenntnis und Interesse* de Habermas foi traduzida para o Brasil em 1982 publicada pela Zahar Editores com o título *Conhecimento e Interesse*.

<sup>5</sup>Em 1953, Habermas se posicionou contra a reedição inalterada da *Introdução à Metafísica* (1935), obra de Heidegger, no artigo intitulado *Mit heidegger gegen heidegger denken. Zur veröffentlichung von vorlesungen aus dem jahre 1935* (HABERMAS, 1953, p. 4). Em português, o título do artigo é *Pense com Heidegger contra Heidegger. A propósito da publicação do ano de 1935* (Tradução do autor).

A Escola de Frankfurt – designação que foi dada *a posteriori*, na década de 1960 – tem como ponto de convergência para os seus pesquisadores o Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung), vinculado à Universidade de Frankfurt e que foi construído em 1923, sob uma autorização ministerial do governo alemão. Os pesquisadores basilares dessa escola são Adorno (1903-1969), Horkheimer (1895-1973), Erich Fromm (1900-1980), Herbert Marcuse (1893-1979), além de outros intelectuais como Walter Benjamin (1892-1940) e Siegfried Kracauer (1889-1966). Mogendorff “aponta que o projeto teórico inicial de cunho fortemente marxista (da Escola de Frankfurt) deu lugar a um projeto filosófico e político único, ao propor uma teoria crítica que fosse capaz de apreender a sociedade do início do século XX” (MOGENDORFF, 2012, p. 152).

Ao debruçar-se nos trabalhos da primeira geração da teoria crítica – da qual Horkheimer e Adorno são os dois dos primeiros e importantes filósofos –, Habermas enseja, como disse a filósofa Kátia Rocha Salomão, “promover um resgate da razão nos moldes do projeto da *Aufklärung* – que era a condição *sine qua non* da possibilidade do homem [sic] emancipar-se” (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 9). No presente trabalho, objetivamos refletir a respeito do resgate promovido por Habermas desse projeto de esclarecimento e a tradição de repúdio a *aufklärung* que se formou a partir da crítica nietzschiana.

## **NIETZSCHE, ADORNO, HORKHEIMER E A TRADIÇÃO DE REPÚDIO AO AUFKLÄRUNG**

A razão inserida no projeto de esclarecimento era a condição de atingir a maioridade (*Mündigkeit*); era entendida como o meio através do qual o indivíduo atinge a capacidade de pensar por si mesmo, ou seja, ter autonomia, libertando-se dos grilhões fundidos com a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem.

Por isso, bradou Kant em seu manifesto: *Sapere aude!* Tenha a coragem de possuir autonomia intelectual, algo que para esse filósofo é perfeitamente possível: “um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade [...]” (KANT, 2002, p. 102). E, no mesmo texto, Kant ironiza quem permanece na menoridade: “é tão cômodo ser menor [...]”. E veementemente afirma:

“Se tenho um livro que faz às vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que decide, etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo” (KANT, 2002, p. 115).

Nietzsche, ao analisar o projeto da *Aufklärung*, acabou por identificar a razão kantiana com a dominação. A princípio, Nietzsche estima Kant, caracterizando-o como o grande e verdadeiro vitorioso na luta filosófica perpetrada contra o otimismo gestado pelo realismo ingênuo. Mas, na obra *Morgenröte*, Nietzsche<sup>6</sup> ataca a dicotomia kantiana do mundo sensível e do não-sensível, mas não nega o Aufklärung:

Este Esclarecimento nós devemos agora levá-lo adiante – sem nos afligir com o fato de que houve uma ‘grande revolução’ e, por sua vez, uma ‘grande reação’ contra ele, e mesmo que ainda há: são de fato apenas jogos de ondas, em comparação com a verdadeira inundação, em que nós boiamos e queremos boiar (NIETZSCHE, 1983, p. 178).

Entretanto, o esclarecimento é levado adiante por Nietzsche num sentido completamente diferente do de Kant. Diferentemente deste, para aquele a modernidade não detém mais o senso da *virtú* renascentista e da autenticidade, haja vista a incapacidade do indivíduo, da modernidade de *fin de siècle*, de digerir, ruminar, meditar, significar as experiências. Essa dificuldade de significação das experiências, de “digerir” o que é vivido, deve-se a uma aceleração do processo histórico. Segundo Penna, a historiografia, especialmente a que parte de uma perspectiva teórica de cunho marxista, propõe a tese de que o processo de aceleração das transformações do processo sócio histórico inicia-se com a Primeira Revolução Industrial e a Revolução Francesa. Tem início nesse período e se intensifica no XIX, ao ponto de o XX ser compreendido por Hobsbawm como a ‘Era dos extremos’. Foi um processo de mudança não só na velocidade com que as coisas se transformam, mas também nas percepções do tempo e da história. Antes dessas duas revoluções, não se acreditava numa ruptura com o passado. Isto é, as pessoas acreditavam que suas vidas seriam basicamente semelhantes às dos seus antepassados. As revoluções inseriram o coeficiente de mudança na consciência histórica delas. Paulatinamente, o tempo deixa de ser concebido como estático e tudo aparenta acontecer mais rapidamente (PENNA, 2015, p. 81-83). Assim como Penna, Giddens

---

<sup>6</sup>A tradução portuguesa de *Morgenröte* é *Aurora: Reflexões sobre os Preconceitos Morais*.

compreende que na modernidade há uma nítida transformação no *ritmo da mudança*. “As civilizações tradicionais podem ter sido consideravelmente mais dinâmicas que outros sistemas pré-modernos, mas a rapidez da mudança em condições de modernidade é extrema. Se isto é talvez mais óbvio no que toca à tecnologia, permeia também todas as outras esferas” (GIDDENS, 1991, p. 15).

Tendo em conta isso, Nietzsche nega o projeto de Aufklärung segundo os princípios kantianos de emancipação. “Com Nietzsche, o iluminismo atingiu um novo patamar de reflexividade: voltou-se contra si mesmo e passou a denunciar a própria razão” (ROUANET, 1987, p. 334). Adorno e Horkheimer herdaram o binômio nietzschiano razão e dominação e foram muito críticos ao projeto iluminista de Kant. Essa negação da Aufklärung fica evidente na obra “Dialética do iluminismo” (“Dialektik der Aufklärung”, traduzido também como “do esclarecimento ou das luzes”), na qual, segundo Wiggershaus, os dois autores debruçam-se sobre as ambiguidades do projeto de esclarecimento:

Desde que o Aufklärung existe no sentido mais amplo, o de um pensamento em ação, ele procura libertar os homens [sic] do medo e fazer deles seus senhores. Mas a terra que passou dominada completamente pelo Aufklärung brilha sob o signo da catástrofe completa (WIGGERSHAUS, 2002, p. 358).

Assim, para Adorno e Horkheimer o avanço do conhecimento, materializado claramente no desenvolvimento tecnológico, em especial, na figura da chamada “indústria cultural”, está imbricado a novas sujeições. Em consequência, eles concebem que a razão no projeto kantiano foi convertida “em uma razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: a razão instrumental, o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens [sic]” (FREITAG, 1986, p. 35). Nesse sentido, estes dois frankfurtianos afirmam:

[...] o esclarecimento acabou por consumir não apenas os símbolos, mas também seus sucessores, os conceitos universais, e da metafísica não deixou nada senão o medo abstrato frente à coletividade da qual surgira. Diante do esclarecimento, os conceitos estão na mesma situação que os aposentados diante dos trustes industriais: ninguém pode sentir-se seguro (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 35).

Além de renegar o ideal de esclarecimento, Adorno e Horkheimer querem entender o porquê do “homem moderno [sic], em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 11). Habermas busca apreender criticamente a reflexão desses dois frankfurtianos ao esclarecimento do movimento promovido principalmente por Kant no século XVIII, com o objetivo de transportar a *Aufklärung* para o mundo contemporâneo. De acordo com Rocha Salomão, “motivado pelo desejo de uma razão capaz de promover a autonomia, na velha roupagem no sentido do projeto de *Aufklärung*, em que é capacitada da força libertadora, [Habermas] percebe ser necessário realizar um olhar ulterior a tal momento da malgrado identificação [razão e dominação]” (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 9). Todo o esforço de Habermas é destinado à reflexão sobre a racionalidade porque ele entende que esse tema é o problema que justifica a razão de ser da filosofia:

A racionalidade de opiniões e ações é um tema cuja elaboração se deve originalmente à filosofia. Pode-se dizer, até mesmo, que o pensamento filosófico tem sua origem no fato de a razão corporificada no conhecer, no falar e no agir tornar-se reflexiva. O tema fundamental da filosofia é a razão (HABERMAS, 2012, p. 19).

Dessa forma, Habermas acaba rompendo com a primeira geração da teoria crítica. Na obra *Teoria da ação comunicativa*, sobretudo na quarta parte intitulada “A crítica da razão instrumental”, Habermas promove o resgate e defesa da razão aos moldes do projeto kantiano da *Aufklärung* contrapondo-se aos seus precedentes na Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer, que levaram a crítica à razão instrumental aos limites.

Petry aponta que, após terem se tornado alvos da crítica habermasiana, Adorno e Horkheimer ficaram marcados como autores paradoxais e pessimistas, sendo a obra *Dialética do Esclarecimento* de autoria deles considerada seu “livro mais negro”, “preso em suas próprias aporias e incapaz de permitir à filosofia uma tarefa positiva diante da sociedade” (PETRY, 2011, p. 23). Por isso, Habermas é concebido como o juiz que decretou a sentença de morte da Teoria Crítica nos termos em que foi desenvolvida por Adorno e Horkheimer. Para tanto, o polêmico filósofo busca registrar a insuficiência do pensamento destes dois frankfurtianos, haja vista que ele considera que a radicalidade da crítica deles à razão despertou desconfiança em relação ao seu

potencial emancipatório, ao ponto de chegarem nos limites da impossibilidade de o pensamento escapar da contradição, do irracionalismo e da condenação que fez a si mesmo. Assim, Habermas conferiu um novo rumo aos trabalhos da Escola de Frankfurt, enterrando os últimos vestígios de um pensamento aporético, incapaz de superar a si mesmo, salvando a filosofia da sua proclamada impotência (PETRY, 2011, p. 23).

Adorno e Horkheimer afirmam que os iluministas – em especial, Kant – instrumentalizaram a Razão ao subordiná-la à uma racionalidade centrada no sujeito monológico<sup>7</sup> e no sentido do *Verständ* kantiano que, em consequência, atrela a razão à função de dominação da Natureza e do outro. Para os dois principais nomes da primeira geração da Escola de Frankfurt, o neopositivismo popperiano adota os constructos da racionalidade que enseja a dominação, alçando-a por intermédio dos referenciais técnico-científicos, enquanto essência primordial do controle e do carácter de domínio – um ponto de vista que Hegel atacou com argumentos teóricos (YASBEK, 2004, p. 2-3).

Adorno e Horkheimer caracterizaram essa Razão subordinada à função de dominação como *instrumental*. Nesse sentido, o ideal de emancipação por intermédio da razão que, para Kant, seria a expressão máxima da liberdade na modernidade, é compreendido por esses frankfurtianos como a forma mais plena de servidão. Então, seguindo a interpretação nietzschiana, segundo a qual é no contexto iluminista que são criados os constructos filosóficos que fundamentam o binômio razão-dominação, Adorno e Horkheimer afirmam que, com os positivistas, a razão submete a ciência e a técnica aos preceitos da dominação a níveis jamais vistos, tornando-se fundamental para as forças capitalistas que têm como objetivo primordial, em última instância, o controle total, o poder absoluto e a hegemonia imensurável.

Com o intuito de remover todos os resíduos de tradição e dogma do pensamento racional, os positivistas adotam o racionalismo kantiano e seus problemas filosóficos identificados por Nietzsche. Ao invés de procurarem uma solução para esse imbróglio, essa vertente gestou a fundamentação da razão

---

<sup>7</sup> Kant segue o paradigma da filosofia da consciência que concebe o sujeito monologicamente, isto é, na relação de mão única (monológica) entre sujeito-objeto. Veremos a frente que, para Habermas, está esgotada essa relação sujeito cognoscente e objeto cognoscível, pois este rompe com o paradigma da filosofia da consciência em direção à filosofia da linguagem.

instrumental. Como disse Giddens, “a produção do conhecimento sistemático sobre a vida social torna-se integrante da reprodução do sistema, deslocando a vida social da fixidez a tradição”, num processo de apropriação reflexiva do conhecimento (GIDDENS, 1991, p. 58-59). “O que parece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado” (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 38). Seguindo essa tradição de instrumentalização da Razão:

[...] a postura ‘positivista’ de Popper se manifestaria naquilo que Horkheimer chamará de a ‘estrutura lógica da teoria tradicional’, que faz da observância estrita aos princípios básicos da lógica formal cartesiana a condição para se assegurar a ‘cientificidade’ e a ‘objetividade’ do pensamento teórico (YASBEK, 2004, p. 3).

Ou seja, Adorno e Horkheimer compreendem que “na organização sociocultural do mundo contemporâneo, o positivismo destaca-se como o modelo que oferta estrutura e justificativa filosófica para a razão instrumentalizada das ciências, além do prognóstico da malgrada transformação em que a razão científica evidencia-se como conhecimento verdadeiro e dogmático” (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 28-29). Ao longo de toda a década de 1960, esse debate tornou-se uma ampla discussão dentro da sociologia alemã sobre a metodologia das ciências sociais. A disputa famosa inspirou a coletânea de artigos e ensaios intitulada *Der Positivismusstreit in der deutschen soziologie*, publicada em 1969<sup>8</sup>, que contou com textos dos principais participantes da discussão, como Adorno, Popper, Albert, Habermas.

Habermas foi confrontado por esse debate e publicou a obra *Conhecimento e Interesse*, na qual o filósofo aponta a importância de uma ciência social crítica e, assim como Adorno, se posiciona contra a pretensão de hegemonia dos postulados metodológicos defendidos por Popper – e outros neopositivistas – que, no limite, ensejam num objetivismo ingênuo, desvinculado de toda a projeção subjetiva, que recorre à um método que não hesita em instrumentalizar a razão. Ele afirma em *Conhecimento e Interesse*:

Quisesse alguém reconstruir o debate filosófico dos tempos modernos na forma de um júri, esse teria que ser convocado para decidir sobre a seguinte

---

<sup>8</sup>No Brasil a obra foi traduzida para o título *A disputa do positivismo na sociologia alemã*, publicada em 2014 pela Ícone Editora.

questão: como é possível adquirir um conhecimento digno de crédito. Foi somente o século passado [século XIX] que cunhou o designativo teoria do conhecimento; o assunto, assim nomeado retrospectivamente, é o tema por excelência da filosofia moderna, pelo menos até os umbrais do século XIX. O esforço inerente ao pensamento tanto racionalista quanto empirista intentava, de modo igual, a delimitação metafísica da área do objeto e da justificação lógico-psicológica da vigência de uma ciência da natureza, caracterizada pelo experimento e por uma linguagem formalizada. Sem dúvida, por mais que a física moderna, unificando com eficiência o rigor da forma matemática com a abundância de dados empiricamente domesticados, tenha sido o ideal de um saber claro e distinto, a ciência moderna não coincidiu com o conhecimento enquanto tal. A posição da filosofia moderna diante da ciência caracterizou-se naquela época exatamente pelo fato de um conhecimento filosófico imperturbável conceder, pela primeira vez, um espaço legítimo à ciência (HABERMAS, 1982, p. 25).

A fundamentação dos critérios próprios de validade do conhecimento a partir de uma racionalidade sustentada por preceitos metódicos oriundos das ciências ditas naturais e exatas é efeito, segundo Habermas, da autonomia adquirida pelo conhecimento científico que se inaugurou com a modernidade. Ou seja, esse tipo específico de conhecimento desvencilhou-se do conhecimento filosófico, tornando hegemônico o “método científico das ciências da natureza”. Conseqüentemente, a “verdade” foi submetida unicamente a procedimentos metodológicos que, por ânsia puritana, ensejam o alçamento ao extremo da objetividade via o asceticismo empirista. Isso remete, no pensamento habermasiano, à necessidade de reflexão e argumentação sobre estes e outros enunciados (HABERMAS, 1990, p. 45). Haja vista o distanciamento ocorrido nesse período entre a teoria do conhecimento ou da ciência e a filosofia, Habermas defende a “tese de que a ciência não foi, a rigor, pensada filosoficamente depois de Kant” (HABERMAS, 1982, p. 26).

No que tange a categorização da razão, Habermas rompe não só com os positivistas, mas também com a tradição nietzschiana herdada por Adorno e Horkheimer. Resumidamente, podemos observar que, enquanto os neopositivistas adotam a racionalidade kantiana e elevam ao máximo a instrumentalização da razão, a tradição nietzschiana e os filósofos que a perpetuaram concebem a racionalidade kantiana a partir do binômio razão e dominação e, por isso, renegam-na; concomitantemente, jogam fora com a água e o balde o projeto da Aufklärung. Como veremos no próximo tópico, Habermas não descarta o projeto kantiano da Aufklärung, propondo em sua categorização da razão que é a razão comunicativa (*Kommunikative*

*Vernunft*) a solução plausível para o impasse atribuído, pelo binômio nietzschiano, à razão ocidental na modernidade.

## **AUFKLÄRUNG: HABERMAS, LEITOR DE KANT**

Embora Habermas na obra *Conhecimento e Interesse* elabore reflexões profundas e argumentações profícuas a respeito da instrumentalização da razão perpetrada inicialmente pelo aufklärung kantiano e perpetuado e ampliado pelo positivismo, ele não se limita a trabalhar criticamente isso. Com o objetivo de formular os preceitos sobre os quais assentaria a sua razão comunicativa, a análise em sua obra recai também na revisão da crítica à razão kantiana realizada por Nietzsche, o qual, como já foi apontado, desconsidera o potencial emancipatório do pensamento racional – o projeto da *Aufklärung* – atrelando a razão a esfinge da dominação.

Segundo Rocha Salomão, desde os seus primeiros escritos Habermas deixava implícita ou explicitamente o objetivo de promover um resgate da razão nos moldes do projeto da *Aufklärung* (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 9). Então, ainda que naquela obra o autor da Teoria do Agir Comunicativo realize análises a respeito das limitações filosófico-metodológicas do neopositivismo, o seu objetivo central tem origem em outros problemas e está norteado pela pretensão de elaboração dos constructos filosóficos que estabeleçam uma razão que transcenda o binômio adotado por Nietzsche, Adorno e Horkheimer e que promova um resgate da razão nos moldes do projeto da *Aufklärung*, que na época de Kant era condição-mor da possibilidade do indivíduo alçar o esclarecimento.

Vale ressaltar que a *Aufklärung* alemã é só um dos movimentos de Ilustração que percorreram a Europa no século XVIII, promovido pela elite intelectual europeia. À título de exemplo, além do *Aufklärung* alemã, houve também o *enlightenment* anglófono (Ilustração escocesa, irlandesa ou norte-americana), as *lumières* francófonas, as *lumi* italianas, as *lucis* hispânicas, entre outros. Esses movimentos iniciaram-se em países liberais, onde havia menos censura, como a Holanda e Grã-Bretanha. Em seguida, estendeu-se pela França, na qual ocorreu uma maior popularização do movimento de Ilustração, propagando-se para outros mundos, como o alemão, o italiano e, mais tarde, para o hispânico e, o russo, etc.

A *aufklärung*, além de ter sido uma vertente mais tardia do que a britânica e francesa, diferencia-se dos outros movimentos por se interessar mais pelos grandes discursos sistemáticos e pela metafísica; diferentemente da francesa, não se debruçou tanto na crítica à religião e ao poder político vigente; diferentemente da britânica, foi bem menos burguesa e liberal. O criticismo kantiano inscreve-se dentro da especificidade da *Aufklärung* alemã, mas possui pontos de contatos com outras vertentes, como exemplo, citamos a influência que Kant recebe da análise realizada pelo filósofo britânico David Hume (1711-1776), da Ilustração inglesa, em relação ao empirismo baconiano.

Os desdobramentos da reflexão perpetrada por Habermas em crítica ao criticismo kantiano intentam superar os impasses atribuídos por esta vertente à razão ocidental na modernidade; esses desdobramentos apontarão a razão comunicativa como a solução plausível. Para a compressão dessa proposição-mor do pensamento habermasiano, julgamos fundamental conduzir nossa investigação, ainda que brevemente, à Kant. Acreditamos que mister se faz apresentar, mesmo que em breve considerações, os argumentos principais que formam a filosofia de Kant porque entender o criticismo kantiano e vislumbrar os limites do entendimento através da razão humana – proposições em que emergirão problemas, como o binômio (razão e dominação) –, nos ajudará, por sua vez, a entender as razões que levam Habermas tratar criticamente os pressupostos kantianos e propor a razão comunicativa como conceito capaz de solucionar o imbróglio.

As reflexões apresentadas por Kant, relativas ao seu projeto de *Aufklärung*, caracteriza o indivíduo que permanece na menoridade como aquele que *entrega* seu esclarecimento a tutores, os quais convencem os seus discípulos da impossibilidade de caminharem sozinhos, impedindo-os, assim, de alcançarem o esclarecimento. Escreve Kant em seu manifesto:

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo (KANT, 2002, p. 5).

Para tratar das potencialidades de emancipação facultada à razão, o movimento argumentativo kantiano é direcionado no sentido que enseje na delimitação dos limites da racionalidade. Kant realiza isso na chamada segunda fase do seu pensamento – a fase mais madura, denominada de fase crítica –, na qual ele busca compreender o limiar da racionalidade humana porque parte de uma teoria do conhecimento que busca aliar o racionalismo e o empirismo através do criticismo. O filósofo Gonçal Mayos, estudioso espanhol dos movimentos de Ilustração, distinguiu os seguintes períodos ao sintetizar os traços essenciais da Ilustração: os inícios (1688-1723); a consolidação (1723-1750); sucesso e autocríticas (1750-1774); o início das revoluções (1774-1789); Revolução Francesa: entusiasmo e terror (1789-1806).

Portanto, o criticismo é formulado por Kant nos dois últimos e mais maduros períodos do Iluminismo. O filósofo de Königsberg<sup>9</sup> recebeu e forneceu resposta específica a praticamente todas as grandes correntes filosóficas de seu tempo, como à tradição racionalista, à tradição da ciência física matemática, à empirista moderna, ao do pensamento e a atitude da Ilustração, à tradição religiosa cristã. Como se sabe, nesse período a filosofia possui três grandes eixos: a epistemologia, a moral e a estética. Kant irá escrever uma grande obra para cada uma dessas grandes áreas do pensamento filosófico moderno.

Para tanto, Kant parte do pressuposto de que todos os objetos que se intui não são o real em si e, por isso, só têm existência fundamentada em si fora dos nossos pensamentos, sendo a coisa em si a coisa que não está submetida às condições do conhecimento construído pelos nossos pensamentos, logo, é incondicionado. Esse pressuposto fica mais claro quando é abordado através de exemplos. Por isso, vamos imaginar a seguinte situação: Maria e João sentados numa mesa de um café, cada um deles está apreciando um bom café com leite, ao modo mineiro. João, sempre ansioso, termina o café antes de Maria e pousa a sua xícara sobre a mesa. Num momento de introspecção, provavelmente causado pelo aumento da velocidade das sinapses gestado pela cafeína e ao mesmo tempo o relaxamento muscular causado pela mistura do leite ao café, o casal dirige o olhar para a xícara de café que João

---

<sup>9</sup>Em toda a sua vida, Kant, o filósofo mais importante a Ilustração, não se afastou de sua cidade natal, chamada Königsberg. Na época dele, essa cidade era a capital da Prússia Oriental. Königsberg foi criada pela Ordem dos Cavaleiros Teutônicos e contava com uma universidade antiga (fundada em 1544). Hoje essa cidade se chama Kaliningrado e está sob administração russa e há tempos foi removida a população autóctone alemã que ali viva.

pousou sobre a mesa e ficam ali, observando e refletindo. O que poderia ser mais trivial e desinteressante? Tal evento pode acontecer milhares de vezes por dia mesmo em uma mesma região, principalmente se for uma região de Minas Gerais. No entanto, algo ocorre aqui que liga aspectos aparentemente menores de manejo corporal e intelectual a um dos mais difusos pressupostos modernos. Trata-se da impossibilidade de vislumbrar o real em si. Devido ao fato de cada pessoa possuir sentidos de capacidade peculiar e modos de ler e interpretar o mundo próprios, João vê e concebe a xícara em cima da mesa de uma forma diferente da maneira realizada por Maria e por qualquer outra pessoa, assim como ela vislumbra a xícara de um modo próprio, diferentemente no seu todo de João e de qualquer outra pessoa. Nesse sentido, podemos dizer que no plano metafísico existem duas xícaras: existe a xícara que João vê e a que Maria vê; no plano materialista existe a xícara real que é diferente em alguma medida das percebidas e concebidas pelo casal. Ainda que o modo através do qual essas duas pessoas observem a xícara possua relação de grande proximidade com a “xícara verdadeira”, as “xícaras interpretadas” são ainda diferentes da real em si. Através desse exemplo podemos verificar que há o incondicionado e o condicionado. Isto é, o mundo possui dupla existência: fora e dentro dos nossos pensamentos. Fora está incondicionado por nossos filtros. Dentro, ocorre o contrário, evidentemente.

Kant identificou essa limitação da racionalidade e buscou em seu criticismo sistematizá-la, com o intuito de vislumbrar quais são os limites de nossa capacidade de ler e interpretar o mundo à nossa volta<sup>10</sup>. A compreensão da incapacidade humana de conceber o real em si trata-se de uma interpretação epistemológica que já vinha desde René Descartes (1596-1650) sendo construída. Esse filósofo francês formulou em 1637 com a publicação de “O Discurso do Método” (*Discours de la méthode*) –

---

<sup>10</sup>No período posterior à Kant o pressuposto da incapacidade humana de alçar o real em si se desdobrará em três grandes perspectivas filosóficas e científicas: a que pode ser chamado de positivista, a qual entende que é epistemologicamente possível alçar uma verdade, estabelecendo leis, e que somente a verdade científica é válida e verdadeira; a corrente que parte do pressuposto de que de fato não é possível alçar o real em si, mas, através dos referenciais teórico-metodológicos, num debate movido pela força do melhor argumento, é possível eleger a verdade, de caráter provisório, considerada com maior proximidade do real em si; por fim, há outra corrente, que genericamente pode ser denominada hoje como pós-moderna, a qual parte também do pressuposto de que não é possível vislumbrar o real em si e, por isso, todas as produções científicas são interpretações individuais igualmente válidas e verdadeiras; recaindo, assim, num relativismo absoluto.

com significativo destaque também à obra “Meditações Metafísicas” (1641), na qual estes postulados foram melhor desenvolvidos – os constructos que mais tarde foram denominados de racionalismo cartesiano, no qual é adotado a estratégia chamada de “dúvida hiperbólica” que põe à prova tudo, partindo da premissa de que tudo pode ser um engano. Descartes rompe, assim, com a tradição aristotélica e com o pensamento escolástico, preponderantes na filosofia medieval. Para Descartes, o conhecimento lógico, racional e seguro está ligado às deduções, principalmente à matemática, apontando para a possibilidade de explicação mecânica e matemática do universo.

Pautado por Leibniz-Wolf, na primeira fase do seu pensamento Kant é influenciado pelo modelo do racionalismo clássico de Descartes, mas, quando adentra no empirismo inglês de Francis Bacon (1561-1626) a partir da interpretação de Hume, o pensamento kantiano sofre uma mudança de rota em direção à proposição de um terceiro caminho que alinhe ambas vertentes (racionalismo e empirismo). Segundo Kant, a leitura de Hume propiciou a ele “despertar do seu sono dogmático”. Na sua obra *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que “o dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão sem uma crítica prévia da sua própria capacidade” (KANT, 2001, p. 29).

O Empirismo, uma escola filosófica do período moderno tão importante quanto o racionalismo, também se interessava pela investigação a respeito das capacidades humanas de conhecer, assim como se interessava Descartes. Mas, diferentemente deste francês, que procurava fundamentar com o seu Método filosófico a essência da Natureza no puro cálculo lógico-matemático, Bacon irá procurá-la na *physis*, entendendo que a natureza é composta por partículas materiais que ganham forma em conjunção e que se transformam com a variação da posição e do tamanho, assim como propunha os filósofos atomistas Leucipo e Demócrito, ambos gregos que viveram na Grécia Antiga por volta da primeira metade do século V a.C. Para Bacon, não existe outra forma de conhecer senão pelas experiências que podemos estabelecer com a matéria.

O racionalismo e o empirismo, duas das mais importantes vertentes da filosofia no período moderno, apesar de irem para direções diferentes no espectro epistemológico, partem da mesma premissa: a impossibilidade de conhecer o real em si. Pode-se dizer que ambas são reflexos da revolução científica e do renascimento que permeou o mundo ocidental, momento em que a interpretação da capacidade de

análise da natureza quebra com o paradigma aristotélico-tomista, o qual tem como característica fundamental a tentativa de conciliar o aristotelismo com o cristianismo e que não coloca em dúvida a possibilidade de conhecer a realidade tal como ela é, defendendo como verdade absoluta o que já foi conhecido e sistematizado (dogmatismo). Ao longo do Renascimento, ganham maior entonação as críticas às teorias como as aristotélicas-tomistas que ainda defendiam a possibilidade do conhecimento da realidade em si e da formulação de uma verdade inquestionável. Esse processo de questionamento amplia-se e intensifica-se especialmente a partir do século XVII, resultando em respostas que caminham pela seara do racionalismo francês e do empirismo inglês – e que, mais tarde, dará à Kant o escopo necessário para a formulação de um terceiro caminho que enseja, entre outras consequências, na conjunção de ambas vertentes. A expressão dessa coadunação é a obra *Crítica da Razão Pura*, na qual a Metafísica é concebida noutro sentido que “consiste na filosofia transcendental e na fisiologia da razão pura” (KANT, 2001, p. 241). Segundo Ferraz, essa obra:

[...] contém a teoria do conhecimento de Kant, ou seja, sua análise das condições de possibilidade do conhecimento, por meio da qual se pode delimitar a ciência da pseudociência, distinguindo o uso cognitivo da razão, que efetivamente produz conhecimento do real, de seu uso meramente especulativo, em que ao pensamento não correspondem objetos. Pode-se dizer que essa obra consiste, por um lado, no exame da constituição interna da razão; por outro lado, no exame de seu funcionamento (FERRAZ, 1997, 2008).

Para propor um terceiro caminho, Kant concentrou-se na crítica ao dogmatismo racionalista e ao ceticismo empirista. O paradigma kantiano propõe ir para além dessa dicotomia vista nas teorias precedentes, propondo que, de fato, não é possível conhecer a realidade em si, mas, é possível perguntar pela fonte do conhecimento, repensando a filosofia, de modo a formular uma filosofia racional que aborde todo o conhecimento humano. Para ele, o fato de não podermos conhecer a realidade em si, não elimina a possibilidade de conhecer, pois a tarefa da produção do conhecimento será construir a realidade através da *sensibilidade* e do *entendimento*. De fato, os limites das faculdades cognitivas humanas impossibilitam o indivíduo de conhecer a essência da realidade. Ainda assim, através da sensibilidade é possível dar à matéria

e ao entendimento os compostos e formas do conhecimento. Essa construção será, por conseguinte, condicionada pela experiência sensível.

Deste modo, Kant procura fortalecer o caráter totalizante da filosofia, diferentemente dos outros iluministas que procuravam subdividi-la. Para tanto, ele formula a teoria dos juízos ou formas de conhecimento, a qual propõe que existe o juízo analítico, sintético e sintético a priori. O juízo analítico refere-se ao conhecimento adquirido pelo entendimento, pela dedução a partir de uma forma segura, como a matemática, mas que não leva à formulação de novos conhecimentos. O juízo sintético está relacionado ao empirismo, ao conhecimento adquirido pelas percepções e sensibilidade e, por isso, não é totalmente confiável, não bastando por si só, assim como não basta por si só o juízo analítico. Kant propõe a conjunção das duas formas que gesta o juízo sintético a priori, desenvolvendo a ciência tanto na dedução, quanto na experiência. Dessa maneira, ele busca conciliar racionalismo e empirismo.

Kant foi talvez o filósofo que melhor sistematizou essa mudança de paradigma na teoria do conhecimento. Não é por acaso que os pressupostos kantianos são considerados como a “Revolução Copernicana” na filosofia, dado que, além de propor a conciliação de vertentes diferentes, muda completamente a perspectiva de reflexão. Copérnico, vale lembrar, foi aquele que demonstrou que o Sol se localiza no centro do universo. Dessa maneira, ele mudou completamente a perspectiva, pois a Terra e, conseqüentemente, o humano, deixam de ser entendidos como o centro do universo. Essa mudança gerou efeitos na ciência, na política, na religião, etc. Ao propor que a racionalidade possui limites para o conhecer, pois o conhecido é condicionado pela experiência sensível, Kant desloca o indivíduo para o centro do pensamento. Isso é diferente do que estava sendo seguido, até mesmo para as correntes que procuraram ir para além do paradigma aristotélico-tomista, como é o caso do racionalismo e do empirismo. Estas correntes buscavam investigar as realidades que transcendem a experiência sensível, colocando o mundo, ou, melhor dizendo, o objeto científico, como centro do pensamento. Para Kant, o centro da reflexão não é a realidade objetiva, mas sim a razão, o sujeito.

Kant formula reflexões sobre a natureza da própria reflexão, com o intuito de repensar o pensamento a partir de novos parâmetros segundo os quais, como já apresentado, concebem o sujeito da reflexão como o cerne e ponto central da

reflexividade<sup>11</sup>. Assim, ele desenvolve em seu criticismo a construção arquitetônica de sua razão pura e prática, tendo como base a formulação de uma série de conceitos, sobre os quais não discorreremos para que não sejam levados à órbita distante da almejada. Aqui apenas as noções básicas da filosofia kantiana são suficientes para entendermos que, dessas proposições kantianas, decorre uma sobrevalorização da racionalidade humana. Segundo Rocha Salomão, “Horkheimer e Adorno, mediante sua interpretação da *Aufklärung*, ao tecerem suas críticas à razão, conseqüentemente, relativas também ao esclarecimento nos moldes kantianos, desprezam o movimento inerente ao iluminismo”, em grande medida devido a essa sobrevalorização da racionalidade humana em relação a tudo, principalmente a natureza. Conseqüentemente, “eles acabam por depositar em Kant uma sobrecarga culposa da crença na razão” (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 17-18).

Assim, Kant questiona a natureza do conhecimento humano, sobrevalorizando a razão, com o intuito de responder a seguinte questão, entre outras: “o que posso conhecer?”. Através dessa questão epistemológica, ele propõe que o debate sobre teorias do conhecimento deve estar no centro da discussão filosófica. Ainda que compreenda que a discussão epistemológica deva ser o cerne do debate filosófico, Kant defende que a filosofia, ao mesmo tempo, não deve se restringir a esse debate; deve ir além e abordar também “o que devo fazer?” com o conhecimento apreendido, implicando conseqüentemente debates em torno da ética. Dessa forma, na fase crítica do seu pensamento, Kant direciona as suas reflexões filosóficas para compreender quais são os limites da razão e da experiência.

Ao refletir a respeito dos limites da racionalidade, Kant buscou dar ênfase no criticismo, o qual poder ser entendido, em linhas gerais, como uma ferramenta ou estratégia teórica através da qual o filósofo de Königsberg procurou contrapor-se ao dogmatismo e ceticismo. Na obra *Crítica da Razão Pura* de 1781, ele procura

---

<sup>11</sup>Adotamos a noção de reflexividade formulada por Anthony Giddens, o qual propõe que é característico da modernidade a adoção da reflexividade indiscriminada – que, é claro, inclui a reflexão sobre a natureza da própria reflexão. Isso acontece porque na modernidade a reflexividade consistiria no constante exame e reforma das práticas sociais. Giddens formula que em todas as culturas ocorre o repensar e o refundar dos pressupostos de nossa existência planetária. Entretanto, na modernidade isso é feito constantemente à luz das novas informações sobre estas próprias práticas. Conseqüentemente, o caráter dessas práticas é alterado constitutivamente todo o tempo. Ou seja, na modernidade a reflexividade é caracterizada pela radicalização da revisão da convenção. Essa radicalização ocorre no ritmo e no escopo da mudança, pois o processo de reflexividade ocorre mais rápido e atinge todos os aspectos da vida humana (GIDDENS, 1991, p. 45-46).

investigar a razão no plano teórico ou científico, ou, nas palavras de Kant, no plano da razão pura (KANT, 2001, p. 15). Ele busca nessa obra compreender o que, independente da experiência, pode conhecer o entendimento e a razão, considerando como fenomênica a coisa conhecida que, na condição de conhecimento, não é o real, mas sim o real ressignificado pelo sensível. Segundo Kant:

[...] admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado em contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si (KANT, 2001, p. 48).

Por meio dessa constatação, Kant busca criticar a pretensão de absolutização do entendimento da metafísica clássica, reconduzindo-a aos parâmetros sensíveis ao entendimento humano. No segundo momento da fase crítica, Kant dedica-se ao estudo da moralidade, pois entende que a razão crítica deve ir para além da razão pura, voltando-se para a dimensão prática investigando a razão prática, ou seja, condiciona sua reflexão para o plano da ação humana em seus desdobramentos racionais. As grandes expressões referenciais dessa etapa são *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) e *Crítica da Razão Prática* (1788). Assim, o propósito de Kant é estabelecer uma ética racional. Ou seja, ele vai para além da razão pura, guiando as suas preocupações para os valores imbricados à ação humana; Kant volta-se, assim, para a dimensão prática. Segundo Kant:

Por conseguinte, a Metafísica tanto da natureza quanto dos costumes e principalmente a crítica de uma razão que se aventura a andar sobre seus próprios pés, crítica que precede a título de exercício preliminar (propedeuticamente), constituem propriamente sozinhas aquilo que num sentido autêntico podemos denominar Filosofia (KANT, 2001, p. 243).

Por isso, de acordo com Rocha Salomão, “no âmbito da razão prática, Kant vai defender a necessidade de princípios orientadores da ação, cuja origem não se reporte à experiência, ao empírico, mas esteja fundamentada na razão autônoma”

(ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 20). Nesse âmbito, Kant faz referência a chave de explicação da ação do sujeito kantiano: o conceito de interesse da razão.

Interesse é aquilo porque a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal da máxima desta ação é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objeto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na ação um interesse imediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objetos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro. O interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos de seu uso (KANT, 1988, p. 112).

Ou seja, o interesse é o causal da razão pura que, segundo Rocha Salomão, serve como norteador das ações do sujeito cognoscente kantiano. “É tanto racional e puro quanto é o determinante da vontade que, ao contrário de buscar vantagens ou aceitar máximas que possam atender um querer subjetivo qualquer, denota que ela, a razão, é capaz de voltar-se sobre si mesma e encontrar na lei moral seu significado”, o qual é uma vontade boa (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 20). Dessa maneira, Kant busca a conjunção entre *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*.

Contudo, ao estabelecer esses pressupostos, a razão kantiana entrou no imbróglio da dominação, porque caracteriza o indivíduo como aquele formado pelos predicados razão e vontade, sendo a orientação da razão prática papel da vontade que, por sua vez, tem como norteador a razão pura. Kant parte da premissa de Jean-Jacques Rousseau para a vontade, segundo a qual, a vontade é tudo aquilo que o indivíduo faz para além do seu extinto e da sua natureza para viver. Logo, vontade é entendida no sentido de transcendência. Ou, noutras palavras, vontade é o uso da razão para viver melhor. A vida melhor é conquistada através do controle, via vontade-razão, do instinto, do tesão e de todas as outras pulsões que não nos diferenciam dos outros animais, que não nos diferenciam da natureza. Kant não nega esse lado do ser humano recheado de desejos. O que ele propõe, por conseguinte, é não nos deixarmos levar por esses impulsos e seguir as orientações da razão que se manifesta através da vontade. Nesse sentido, a vontade é entendida como resultado do que o indivíduo delibera, enquanto que o desejo é concebido como o que o corpo pede.

Consequentemente, o indivíduo alça a emancipação, tornando-se autônomo e livre, quando a razão domina os desejos. Por conseguinte, é um escravizado dos desejos aquele que age por eles. A liberdade, assim, é a soberania da razão em relação aos desejos. Ou, noutras palavras, a dominação do inteligível sobre o sensível é a condição básica para pensar por si mesmo sem a orientação de outrem.

Paradoxalmente, então, o projeto da modernidade esclarecida de Kant que intenta libertar o indivíduo dos grilhões da dominação de outrem sobre si, acabou por criar os constructos que, em última instância, resultam na dominação de si sobre si mesmo. A dominação não se restringe à natureza interna, estendendo-se também à externa, já que, assim como há uma natureza interior que é reprimida, existe a dominação da natureza exterior por meio da sua objetificação via uma razão instrumental assentada em preceitos supostamente científicos, que têm como efeito colateral a destruição da natureza e da humanidade. Dessa maneira, a razão kantiana, para a proposição nietzschiana, está atrelada a esfinge das aporias do poder, num sentido de reflexividade especificamente ligado à constante – nunca passível de ser relaxada – monitoração do comportamento considerado indevido (natureza interna) e dos contextos considerados inadequados (natureza externa).

Habermas não discorda que existe esse problema na razão kantiana. Ele concorda que é um paradoxo a vontade ser orientada pela razão, dado que, por pertencer ao campo do subjetivo, a vontade faz parte da heteronomia e da menoridade. Ou seja, significaria romper com o projeto de emancipação conceber que a vontade é guiada pela razão pura.

Entretanto, para Habermas o binômio não é suficiente para justificar a negação do projeto da Aufklärung. A partir dessas constatações, o herdeiro da teoria crítica retoma as bases da dialética hegeliana para promover uma reconstrução da unidade de razão pura e prática, com o objetivo de efetivar e promover o entrelaçamento entre os dois estágios da razão – algo que o criticismo kantiano não conseguiu realizar sem cair no binômio identificado mais tarde por Nietzsche – através de uma interpretação

pautada no pressuposto de que é no “mundo da vida”<sup>12</sup> que o indivíduo alçará a comunhão entre o que é do “mundo sensível” e o que é do “mundo inteligível”. Ou seja, Habermas não abandona a ideia de razão como condição da realização do esclarecimento, assim como realiza uma série de críticas àqueles que a descartam.

Sobre o projeto kantiano, Habermas afirma que “considerando-se o indivíduo, isso indica uma máxima subjetiva, ou seja, pensar por conta própria. Considerando-se a humanidade como um todo, isso indica uma tendência objetiva, ou seja, o progresso para uma ordem completamente justa” (HABERMAS, 2003, p. 128). Entretanto, ele vai para além de Kant, propondo não o esclarecimento no sentido *Verständ* kantiano, mas sim um entendimento provido de uma racionalidade comunicativa que conduz os indivíduos de um debate, de um discurso, à possibilidade de entendimento mútuo (*Verständigung*) por intermédio da linguagem.

No umbral da atualidade, esse desdobramento habermasiano na razão comunicativa também está associado à mudança de paradigma da filosofia da consciência para a da linguagem (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 23). Assim, Habermas não compactua completamente com o paradigma kantiano para a teoria do conhecimento, pois Kant propõe uma teoria pautada pela relação sujeito que vê e objeto que é visto. O próprio termo “teoria” vem do grego *teoria*, em suas origens etimológicas, tem o sentido de “visão” e “contemplação”. Entretanto, em meados do século XX houve uma mudança de paradigma na filosofia com Frege, Wittgenstein, Carnap, Cassirer, Heidegger e também com o próprio Habermas, em que a questão do conhecimento foi colocada em termos de linguagem. Mas, ao invés de compreender tudo como perpassando a linguagem, reduzindo a realidade a um

---

<sup>12</sup>Habermas adota, com restrições, o conceito de “mundo da vida” do matemático e filósofo alemão Edmund Gustav Albrecht Husserl (1859-1938), conhecido por estabelecer a escola da fenomenologia. Conforme aponta Pizzi (2006), foi esse filósofo que, em seus últimos escritos, notadamente na obra *A crise das ciências europeias*, introduz na filosofia o termo “mundo da vida”. O objetivo dele era contrapor-se ao positivismo sociológico, muito presente no pensamento cientificista em meados do século XIX e início do XX, que propunha como a única forma possível de produção de conhecimento a metodologia das ciências da natureza. A transformação da filosofia numa ciência natural tira-lhe a sua característica fundamental, qual seja: refletir sobre o mundo e a vida (PIZZI, 2006, p. 27-29). Para Husserl, não se trata de entender o mundo na atitude natural, via ciência experimental para afirmar a certeza do que se apresenta como conhecimento científico, mas sim entender o mundo como histórico-cultural concreto, propondo o entendimento “das vivências cotidianas com seus usos e costumes, saberes e valores, ante os quais se encontra a imagem do mundo elaborada pelas ciências” (PIZZI, 2006, p. 63). Habermas não compartilha, em sua completude, do conceito husserliano, que está intimamente ligado à noção de cultura, pois o herdeiro da teoria crítica propõe a noção mais ampla de mundo da vida, envolvendo não só o elemento cultura, mas também sociedade e personalidade.

composto de palavras, a filosofia da linguagem com Wittgenstein, Austin e Habermas é concebida através do tema da ação numa análise que, em primeira instância, tem como base a dimensão pragmática da linguagem, entendendo que a linguagem, para se dar, é preciso estar envolvida em condições que permitam que as pessoas possam comunicar e agir umas com as outras livremente. Considerando isso, Habermas conclui que “é um grande erro considerar o conhecimento apenas guiado pelo interesse no controle técnico”, pois, para ele, “o entendimento pode ser considerado possível através da linguagem e, a partir disso, podemos chegar a um conceito de razão situada” (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 24).

Logo, para Habermas, o ideal de emancipação está imbricado na comunicação, num processo cognitivo em que a unicidade transitória da razão é transcendida quando, via argumentação, o *mundus sensibilis* e *mundus intelligibilis* do ser perpassam um ao outro na operação racional. Com os positivistas, a utilidade e a técnica são sublevados, em detrimento do conhecimento teórico, num movimento global em que a razão instrumental absorve as ciências para dominar o mundo sensível, entendido como natureza interna e externa; com Habermas, no mundo da vida o mundo inteligível e o mundo sensível perpassam um ao outro, num movimento global de eclipsamento possibilitado pela razão comunicativa que gesta o entendimento mútuo entre os sujeitos da conversação. Dessa forma, o potencial de esclarecimento é transferido da consciência do indivíduo para o poder da linguagem entre indivíduos. Isso representa a esperança no potencial de emancipação do maior número de pessoas, grupos, comunidades, através das forças comunicativas.

Enquanto Habermas revisita o projeto iluminista de Kant, Horkheimer e Adorno rejeitam-no defendendo que os desdobramentos históricos, como o avanço do nazifacismo na Alemanha, mostram que a razão kantiana não tem mais potencial de propiciar a emancipação humana e o progresso, pois está submetida aos interesses do mercado e restrita ao plano da técnica científica.

Adorno e Horkheimer avaliaram que o saber provocado pelo iluminismo conduziu não ao progresso como emancipador do homem [sic], mas somente à técnica e à ciência, que é o *locus* da razão instrumental. Por sua vez, essa mesma razão acabou sendo reduzida a mero objeto à mercê dos meios de produção, do desenvolvimento econômico, o que de certo modo desviou o gênero humano do ideal do esclarecimento. Este aspecto, apesar de tê-lo tirado da ignorância em relação aos mitos, produziu outro tipo de dominação maior que a anterior. Pois, tinha a ideia de que, ao dominarmos a natureza,

estaríamos livres em plenitude, sem levar em conta que estamos todos submetidos dialeticamente ao seu julgo. Daí que, no estágio atual da civilização, para eles, a técnica e a ciência surgida do espírito do Iluminismo e do seu conceito de razão não representam mais que um domínio irracional sobre a natureza, que implica paralelamente um domínio idêntico sobre o homem, sendo que eles mesmos, ao empregarem a técnica e a ciência a fim de dominar a natureza, simultaneamente dominaram a si mesmos. Diante disso, tem-se a prova irrefutável de que o esclarecimento eliminou a última centelha de possibilidade de emancipação. A razão é convertida na leitura de Adorno e Horkheimer, a um modelo de razão alienada que se desviou de seu objetivo primeiro, já que tinha sido projeto com seus objetivos voltados para a libertação do homem [sic], para sua emancipação, mas que operou na direção oposta em que se sobressalta a total instrumentalidade da natureza externa e, conseqüentemente, como desdobramento também da natureza interna, isto é, uma dominação incondicional da natureza humana (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 30).

A primeira geração da Escola de Frankfurt é, assim, discípula de Nietzsche no que tange a identificação da razão com a dominação. Mas não só os dois frankfurtianos supracitados herdaram o binômio nietzschiano. Toda uma geração de filósofos compactua com essa proposta do filósofo autor do *Ecce Homo, de como a gente se torna o que a gente é* (1888). Mais especificamente em relação aos frankfurtianos, “a Teoria crítica de Adorno e Horkheimer, principalmente em *A dialética da razão*, empenhava-se em analisar da maneira mais lúcida possível todos os mecanismos de alienação e de dominação da sociedade ocidental, em particular os mecanismos psicológicos e culturais” (LACOSTE, 1992, p. 142).

É fundamental ressaltar, ainda que brevemente, que são completamente diferentes os contextos em que escrevem Adorno e Horkheimer e, a partir do qual escreve Habermas. Os dois primeiros, enquanto teorizam a razão, vivem na Alemanha no contexto da ascensão do nazi-fascismo. Por suas posições políticas, os dois filósofos da primeira geração tiveram que transferir a escola de Frankfurt para Genebra em 1933, logo depois para Paris e, finalmente, para Nova York, onde ficaram até 1950, quando, já no contexto do pós-guerra, puderam regressar do exílio à Alemanha Ocidental e reorganizar a Escola. Além disso, presenciaram inúmeras descobertas e o avanço da ciência e da tecnologia – conquistas inegáveis da racionalidade instrumental –, presenciaram também a perda da liberdade, o desrespeito à vida, muitas vezes perpetradas através do uso da tecnologia, como as câmaras de gás nos campos de concentração nazistas. Esses são alguns dos fatores que os levaram a constatar que o avanço do progresso não ensejou no maior uso da razão pelo indivíduo, no sentido de promover maior autonomia. Como disse Rocha

Salomão, “para os frankfurtianos, a razão pode até ter rompido com o terror mítico, com os *grilhões da ignorância*, mas produziu poder opressor equivalente e quiçá mais elaborado e eficaz, que incorpora uma máscara libertadora em que o progresso do conhecimento é paradoxalmente regressivo” (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 29).

Diferentemente deles, Habermas inicia os seus primeiros escritos na década de 1950 e ingressa na Escola de Frankfurt na década de 1960. Logo, este reflete sobre a razão no contexto pós-guerra, momento de maior estabilidade econômica, quando o capitalismo foi permeado por grandes elevações nas taxas de investimento e altos índices de crescimento entre 1945 e 1970, especialmente nos países industriais capitalistas, como a Alemanha Ocidental onde vivia Habermas. Hobsbawm, refletindo sobre esse período no seu *Era dos Extremos: o breve século XX (1914-1991)*, discorre que “durante os anos 50, sobretudo nos países ‘desenvolvidos’ cada vez mais prósperos, muita gente sabia que os tempos tinham de fato melhorado, especialmente se suas lembranças alcançavam os anos anteriores à Segunda Guerra Mundial” (HOBBSAWM, 1995, p. 253). Em meio a esse período do capitalismo que ficou conhecido como “trinta anos gloriosos”, é compreensível que a teorização habermasiana tenha um caráter mais otimista do que a dos seus antecessores.

Trata-se, portanto, de um conflito de gerações. Enquanto que a primeira geração, da qual Adorno e Horkheimer fazem parte, analisou o projeto kantiano para a modernidade como esgotado, dissipado e condenado ao esquecimento, Habermas – que pertence à geração posterior a esta – não compartilhará dessa opinião e considerará o projeto da razão como emancipação, a *Aufklärung*, como inacabado. Os frankfurtianos julgavam “que a própria Razão do século das Luzes pervertera-se em instrumento de dominação, em razão puramente instrumental e calculista” (LACOSTE, 1992, p. 142). Já Habermas, por entender o projeto kantiano e, conseqüentemente, a própria modernidade, como inacabados, busca “sem renegar essa dimensão ultracrítica” dos frankfurtianos, “encontrar uma teoria da emancipação humana pela livre discussão que pode aparecer como uma reativação do pensamento kantiano” (LACOSTE, 1992, p. 142).

Pode-se considerar que esse projeto ambicioso de Habermas de defesa da modernidade toma a primeira forma mais bem elaborada na crítica que ele realiza ao positivismo na obra *Conhecimento e Interesse*, a qual é um importante tratamento sistemático em que realiza uma crítica ao positivismo para formular uma arqueologia

do saber analisando as relações entre conhecimento e interesse. Para Habermas, “quem busca examinar o processo de dissolução da teoria do conhecimento, o qual deixa como substituta a teoria da ciência atrás de si, galga os degraus abandonados da reflexão. Trilhar novamente esse caminho [...] pode ajudar a recuperar [...] a reflexão. Recusar a reflexão, isto é o positivismo” (HABERMAS, 1982, p. 23). No livro ele trata dos interesses cognitivos e busca renovar a crítica do conhecimento antes empreendida por Kant e continuada e radicalizada por Hegel e Marx. Será o primeiro grande passo dele na elaboração da sua razão comunicativa, que se efetivará na obra *Teoria do Agir Comunicativo*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Habermas entende que o elemento emancipador do gênero humano – o ideal da Aufklärung –, não deve ser abandonado como propõe Adorno e Horkheimer, mas sim ter os seus pressupostos e fundamentos revistos. Nesse sentido, apesar das críticas de Habermas àqueles que rejeitam o projeto kantiano, as proposições habermasianas para o esclarecimento “não trilham os mesmos caminhos feitos por Kant, no sentido estrito da crítica da razão pura, mas baseia-se numa nova concepção de razão que tem como pressuposto a pragmática social (comunicativa) de indivíduos em sociedade” (SILVA, 2014, p. 25).

Por meio do agir comunicativo, Habermas foge do diagnóstico de Adorno e Horkheimer de que o projeto iluminista está dissipado, propondo como solução para o impasse filosófico herdado da filosofia kantiana “um modelo estabelecido através do agir comunicativo, que rompe com o padrão do conhecimento fundado na relação sujeito e objeto, que então é substituído pela interação linguística entre os sujeitos, que ocorre no mundo da vida” (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 12).

Mediante tal perspectiva, Habermas busca resgatar a confiança na cultura e no pensamento ocidental, promovendo uma guinada linguística em sua filosofia, de modo que a transcendência não fique limitada às armadilhas gestadas por uma filosofia centrada no sujeito. Rocha Salomão aponta que, ao não se restringir à filosofia da consciência que, por consequência, restringe-se à análise no sujeito monológico, Habermas propõe que a Aufklärung kantiana é inerente ao gênero humano. Dessa forma, ele abandona o paradigma da filosofia da consciência “e oferece os primeiros

contornos do conceito de razão comunicativa como solução às crises da modernidade, e, ainda, como um resgate da confiança na razão apresentada como razão comunicativa” (ROCHA SALOMÃO, 2008, p. 16).

Denunciando as relações estreitas entre sujeito e objeto, Habermas insiste numa teoria da linguagem e da ação comunicativa, pois, “ao abordar a racionalidade instrumental contida no cerne da modernidade”, ele percebeu que “a teoria do conhecimento está imbricada na problemática da razão orientadora das relações e proposições presentes no processo do conhecimento” (SOARES DE MEDEIROS; BRAGA MARQUES, 2003, p. 15).

Logo, é através das interações que os indivíduos tomam posições, partindo de um saber pré-teórico, com o intuito de atender ao interesse em compreender algo em torno do qual agem comunicativamente. Nos primórdios do pensar, a racionalidade é compreendida por Habermas como a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir, interessados em alçar a emancipação através do entendimento mútuo, orientando-se “pelas pretensões de validade que estão assentadas no reconhecimento intersubjetivo” (HABERMAS, 2000, p. 437).

Habermas elabora a razão comunicativa baseando-se, entre outros fundamentos, numa teoria do conhecimento que tem como *corpus* a teoria dos interesses cognitivos, formulada por ele na obra *Conhecimento e Interesse*. Por meio dessa teoria dos interesses, ele busca refletir sobre a constituição do conhecimento a partir de uma racionalidade comunicativa que, com suas pretensões de inteligibilidade e correção normativa, abrange o entendimento a partir de *interesses*, os quais dão o ponto de partida para a função comunicativa que prevê o agir, possibilitando um entendimento discursivo não restritivo e não normativo entre sujeitos capazes de falar e de agir (REESE-SCHÄFER, 2009, p. 44-46).

Assim, Habermas busca superar, através da filosofia da linguagem, a paradigmática da filosofia da consciência. Além disso, busca concretizar o seu projeto de restauração da Aufklärung via ampliação do conceito de racionalidade, pautado por uma razão que se faz, no limite, emancipatória. Segundo Habermas, “o paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão” (HABERMAS, 2000, p. 276).

Nesse sentido, a racionalidade atinge o seu potencial de emancipação e possibilita a liberdade no instante em que os sujeitos têm interesse em entender-se conjuntamente sobre os diversos aspectos que envolvem o mundo da vida. Dessa maneira, “serão racionais não as proposições que correspondam à verdade objetiva, mas aquelas que atendam, ou possam vir atender, os requisitos racionais da argumentação e da contra-argumentação, da prova e da contraprova, visando um entendimento mútuo entre os participantes” (ROUANET, 1987, p. 339).

Intermediado linguisticamente, o entendimento mútuo se torna o *telos* da ação comunicativa, que, em intrínseca relação com a realidade, constrói a *verdade* nos contextos de fala e argumentação, num processo que busca alçar intersubjetivamente o consenso, ou, noutras palavras, o entendimento recíproco a respeito de algo. Esse consenso e, conseqüentemente, a verdade, estão em constante processo de construção. Logo, têm caráter plástico, sendo sempre provisórios. Dessa maneira, a realização de algo implica atos de fala, numa ação linguística em que “entre a fala e o entendimento não há relação de meio-fim, mas de interpretação recíproca” (ARAGÃO, 1992, p. 29). Através de tal imanência linguística, Habermas resgata a Aufklärung via novos parâmetros e um novo conceito de razão.

## REFERÊNCIAS

ARAGÃO, Lúcia Maria de Carvalho. **Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

FERRAZ, Danilo Marcondes. **Iniciação à história da filosofia: dos Pré-socráticos a Wittgenstein**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FIRMINO DA SILVA, Ednaldo. **Emancipação e esclarecimento em Habermas**. 2014. 71 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

FREITAG, B. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen. Mit heidegger gegen heidegger denken. zur veröffentlichung von vorlesungen aus dem jahre 1935. **Frankfurt Allgemeine Zeitung**, 25 jul. 1953, p. 4.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e interesse.** Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

\_\_\_\_\_. **Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações quanto a uma categoria de uma sociedade burguesa.** Trad. Flávio R. Kothe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Discurso filosófico da modernidade.** 3.ed. Lisboa: Dom Quixote, 2000.

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

\_\_\_\_\_. **Teoria do Agir Comunicativo 1: racionalidade da ação e racionalização social.** Tradução Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

HOBBSAWM, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. **Dialética do iluminismo.** Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1985.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Lisboa: Edições 70, 1988.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuella Pinto dos Santos & Alexandre F. Morujão. 5.ed. Lisboa: Fundação Galouste Gulbembkian, 2001.

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: o que é Aufklärung?: In: **Paz Perpétua e Outros Opúsculos.** Lisboa: edições 70, 2002.

LACOSTE, Jean. **A filosofia no século XX.** Tradução Marina Appenzeller; revisão técnica Constança Marcondes Cesar. Campinas, SP: Papirus, 1992. (Coleção "Filosofar no presente")

MOGENDORFF, Janine Regina. A Escola de Frankfurt e seu legado. **Verso e Reverso.** São Leopoldo, v. 63, n. 3, p. 152-159, 2012.

NIETZSCHE, F. In: **Obras incompletas.** Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. 3.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

PENNA, Fernando. A total dúvida sobre o amanhã e o desafio de ensinar história: concepções de tempo na produção textual de alunos. **Revista História e Perspectivas**, n. 53, 71-97, jan./jun. 2015.

PETRY, Franciele Bete. **Além de uma crítica à razão instrumental.** 2011. 252 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2011.

PIZZI, J. **O mundo da vida. Husserl e Habermas.** Ijuí: Editora Unijuí, 2006.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Tradução: Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2.ed. 2009. (Série Compreender)

ROCHA SALOMÃO, Katia. **Um estudo genealógico das críticas proferidas à razão versus a esfera pública em Habermas**. 2008, 205 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, São Paulo, 2008.

ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOARES DE MEDEIROS, Arilene Maria; BRAGA MARQUES, Maria Auxiliadora. Habermas e a teoria do conhecimento. **Revista Educação Temática Digital**. Campinas, v. 5, n. 1, p. 1-24, dez. 2003.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

YASBEK, André Constantino. A “disputa do positivismo na sociologia alemã”: o confronto entre Karl Popper e Theodor Adorno no congresso da Sociedade de Sociologia Alemã de 1961. **Revista Urutágua**, n.10, ago./nov., 2004, p. 1-13. <<http://www.urutagua.uem.br/010/10yazbek.htm>> Acesso em: 22 jul. 2017.

**Artigo recebido em: 03/12/2017**

**Artigo aprovado em: 11/11/2018**

**Artigo publicado em: 11/12/2018**