



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA –**  
**MESTRADO**

**VERA LUCIA PINTO**

**A CRÍTICA HABERMASIANA AO CONCEITO DE**  
**INTERESSE DE KANT**

**JOÃO PESSOA-PB**

**2015**

VERA LUCIA PINTO

**A CRÍTICA HABERMASIANA AO CONCEITO DE  
INTERESSE DE KANT**

Dissertação apresentada à Banca examinadora, como requisito Final para a obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal da Paraíba.

Orientador: Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva

JOÃO PESSOA – 2015

Pinto, Vera Lucia

A Crítica habermasiana ao conceito de interesse de Kant  
João Pessoa, 2015

75 f

Orientador: Bartolomeu Leite da Silva

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Habermas, Jurgen, 1929 – Teoria crítica
2. Kant. 3. Interesse. 4. Conhecimento 5. Crítica.

TERMO DE APROVAÇÃO

VERA LUCIA PINTO

A CRÍTICA HABERMASIANA AO CONCEITO DE INTERESSE DE KANT

Dissertação aprovada em 25, 03 / 2015, como requisito para a obtenção do grau de mestre em filosofia – UFPB (Universidade Federal da Paraíba).

Banca examinadora



---

Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva (UFPB)

Orientador



---

Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira (UFPB)

Examinador

---

Prof. Dr. Jorge Adriano Lubenow (UFPB)

Examinador

---

Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado R. M. Costa (UNICAP/PE)

Examinador

À minha mãe, por sua presença viva e grandiosa generosidade no contexto vivencial desta escrita; conosco esteve até algumas semanas após a defesa deste trabalho. Especialmente dedico em sua memória e à memória de Marta, minha amada irmã com quem partilhei tantos momentos da minha vida. Eternas saudades!

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pois foi na fé incontestada que me segurei firmemente para tornar possível esta conquista em um momento particularmente adverso da minha vida.

À minha família, especialmente na pessoa de Aninha, minha irmã, que se fez presente em cada momento da realização deste trabalho, dando-me todo o incentivo e acolhida, além da manifestação de alegria pelo resultado alcançado.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Bartolomeu Leite da Silva, sua acolhida e incentivo representam pra mim um presente divino. Participou de maneira singular, ofertando-me o suporte necessário que me propiciou realizar o sonho, por tanto tempo idealizado. Prestou-me uma orientação firme, competente e dedicada em cada passo dado.

Ao Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira, por sua acolhida já desde a qualificação, contribuindo generosamente para com a leitura minuciosa e significativa contribuição na revisão geral, especialmente no que diz respeito à ABNT.

Ao Prof. Dr. Jorge Adriano Lubenow, que apesar de haver chegado de uma longa e cansativa viagem de estudos aceitou participar desta banca, e por meio de sua leitura atenta contribuiu e ofereceu sugestões precisas que tanto enriqueceu a versão final desta dissertação.

Ao Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado R. M. Costa, pela aceitação em participar desta banca, haver realizado a leitura e feito as observações necessárias, porém, por um imprevisto alheio à sua vontade, não conseguiu chegar a tempo de participar da defesa.

Aos funcionários da Secretaria da Pós-Graduação, nas pessoas de Chico, Fátima, Paulo e, especialmente, Gracinha, que sempre me prestaram toda a atenção.

À Capes, pelo apoio financeiro.

Por fim, a todos aqueles que direta ou indiretamente fizeram parte deste sonho.

“a crítica do conhecimento só é possível como teoria da sociedade”.

(HABERMAS)

## RESUMO

O presente trabalho apresenta a crítica do filósofo Jürgen Habermas (1929) ao conceito de interesse de Kant (1724-1804) tomando como fundamento teórico a obra *Conhecimento e Interesse* (1968), bem como citações de Kant, mediante a leitura nas suas três Críticas. O interesse da razão em Kant surge a partir da seguinte questão: ‘Como são possíveis os Juízos Sintéticos *a priori*?’ Esta pergunta nos remete à clássica questão da Crítica da Razão Pura “Que posso saber?” Tendo a primeira um indício de resposta a esta última já se percebe evidente toda a preocupação de Kant com a filosofia sobre a validade de um *a priori* com fins práticos para o problema do conhecimento. Dado o envolvimento incontestado da razão com a práxis, evidencia-se que todo o esforço de crítica por Kant é dirigido a fins práticos. Em sua obra *Conhecimento e Interesse* Habermas desenvolve os fundamentos de sua *teoria dos interesses cognitivos*, onde ele postula a unidade indissociável de conhecimento e interesse, tanto para as ciências naturais quanto para as ciências histórico-hermenêuticas. Ao que se percebe, está nascendo aqui o projeto de *Conhecimento e Interesse* (1968). Este é o momento em que, seguido à crítica ao positivismo, Habermas propõe o estudo objetivo das questões levantadas acerca do interesse. E isto consiste naquilo que ele chama de “tarefa da teoria crítica”. Este trabalho tem como objetivo geral de pesquisa a análise do conceito de interesse, utilizado por Jürgen Habermas nos limites da obra *Conhecimento e Interesse* (1968), a fim de: Esclarecer as conexões mútuas entre conhecimento e interesse, no sentido em que expressa o próprio Habermas: “O conceito de interesse como guia do conhecimento implica os dois momentos formativos: conhecimento e interesse. (Habermas in Col. Os Pensadores, 1985, p. 307/308). Abordar as relações fundadoras iniciais do conceito de interesse em Kant, notadamente nas 3 Críticas, privilegiando momentos particulares (citações) dessas obras. Apresentar vinculações do conceito de interesse com a teoria crítica, no sentido em que, para Habermas, todo o movimento da teoria crítica leva em conta o interesse orientador do conhecimento, portanto, ela é autoesclarecedora.

**Palavras-chave:** Habermas. Kant. Interesse. Conhecimento. Crítica.

## ABSTRACT

This thesis presents of the philosopher Jürgen Habermas (1929) to the Kant's concept of interest (1724 – 1804), having as base the work Knowledge and Human Interests (1968), as well as quotes from Kant's work, that means the three Critiques. The concept of interest of reason in Kant arises from the question: "How are possible the A priori synthetic judges? The answer to this question leads us to the classic question of the Critique of Pure Reason about the knowledge. Having the first clue to an answer the latter already see clear all the study of Kant's philosophy about the validity of an a priori for practical purposes to the problem of knowledge. Given the undeniable involvement of reason with the practical life, it becomes evident that all efforts of criticism by Kant is intended for practical purposes. In his Knowledge and Human Interests Habermas develops the foundations of this theory of cognitive interests, where he presupposes the inseparable unity of knowledge and interest for both the natural sciences and to the historical-hermeneutic sciences. Looking so close, we can realize that is rising here the big project of Knowledge and Human Interests (1968). At this time, followed by criticism of positivism, Habermas proposes the objective study of the issues raised around the interests. And this is what he calls "critical theory task". This thesis has as general aim of research the analysis of the concept of interest, employed by Jürgen Habermas within the limits of the work Knowledge and Human Interests (1968), in order to: "Clarify mutual connections between knowledge and interest, in the sense expressed by Habermas himself: "The concept of interest as a guide of knowledge implies both formative moments: knowledge and interest" (Habermas in Col. Os Pensadores, 1985, p. 307/308). Approaching the initial founding relations of the concept of interest in Kant, notably in Three Critiques, privileging particular moments (quotes) of this works. Presenting connections between the concept of interest and the critical theory in the sense that, to Habermas, the entire movement of the critical theory takes into account the guiding interest of knowledge, therefore, it is selfclarifying.

**Keywords:** Habermas. Kant. Interest. Knowledge. Critique.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>I - O INTERESSE DA RAZÃO EM KANT: O Surgimento da Questão</b> .....	<b>19</b>
1.1. Esclarecimento: Tradição e Emancipação .....	24
1.1.1. Pós-Estruturalismo .....	26
1.1.2. O Racionalismo Crítico.....	28
1.2. Interesse, Razão e Liberdade.....	30
<b>II - OS INTERESSES TEÓRICOS E PRÁTICOS NUMA RELAÇÃO COM A REFLEXÃO TRANSCENDENTAL</b> .....	<b>43</b>
2.1. O Interesse Especulativo da Razão .....	48
2.2. O Interesse do Uso Prático da Razão .....	50
<b>III – A METACRÍTICA DE HABERMAS: O Interesse como Guia do Conhecimento</b> .....	<b>53</b>
3.1. Os Três níveis de Interesses Cognitivos.....	53
3.1.1. A ciência empírico-analítica e o interesse em seu nível teórico .....	54
3.1.2. A ciência histórico-hermenêutica e o interesse em seu nível prático .....	56
3.1.3. A ciência orientada criticamente e o interesse em seu nível libertador. ....	56
3.2. A Metacrítica em Habermas.....	59
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>68</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	<b>73</b>

## INTRODUÇÃO

O interesse é um conceito moderno apresentado por Kant (1724 – 1804) para explicar o caráter do prazer estético. O estudo de Habermas sobre uma teoria crítica da modernidade se dá a partir de Kant, em uma análise metacrítica realizada inicialmente, no seu livro *Conhecimento e interesse* (1968). Nesta obra, Habermas desenvolve os fundamentos de sua *teoria dos interesses cognitivos*, onde ele postula a unidade indissociável entre conhecimento e interesse, tanto para as ciências naturais quanto para as ciências histórico-hermenêuticas. Segundo Rouanet e Freitag (1993), Habermas procura demonstrar que a neutralidade das ciências, enfaticamente exigida por Weber “também” para as ciências sociais, é uma exigência que não resiste ao exame crítico das condições do conhecimento como tal. Este sempre está arraigado em certos interesses (*erkenntnisleitende Interessen*) que assumem, tanto para as ciências naturais quanto para as histórico-hermenêuticas, a função de *a priori* do conhecimento (HABERMAS, 1980, p. 13). Habermas desmascara, assim, a aparente “neutralidade” das ciências naturais, revelando o “interesse” que orienta o processo do conhecimento das mesmas como o interesse técnico de dominação da natureza. O interesse técnico se enraíza nas estruturas da ação instrumental, baseada em regras técnicas, pelas quais o homem se relaciona com a natureza, submetendo-a ao seu controle. O interesse comunicativo se enraíza nas estruturas da ação comunicativa, pela qual os homens se relacionam entre si, por meio de normas linguisticamente articuladas, e cujo objetivo é o entendimento mútuo. Ambas as formas de conhecimento, geradas pelos respectivos interesses, servem a um interesse mais fundamental: o da emancipação da espécie.

O interesse em emancipação é o que Habermas vai perseguir ao tecer a sua teoria de interesses cognitivos. Todavia, antes de prosseguirmos com o tema propriamente dito, julgamos oportuno apresentar algumas considerações acerca da trajetória intelectual de Habermas, por percebermos que, de alguma maneira, delineam o pano de fundo para a nossa questão central, já que representa para os dois filósofos aqui tratados, uma problemática inicial que moveu o pensamento de ambos: o conhecimento.

Jürgen Habermas (1929) é um pensador de ampla e múltipla formação teórica, que produz ideias férteis e polêmicas nos mais variados campos do conhecimento. É um pensador que abre caminhos por entre diversas concepções, haja vista a habilidade com que navega de uma tradição a outra das ciências humanas e sociais. Isto decorre de um processo de formação intelectual peculiar: realizou seus estudos universitários em filosofia, sociologia, história e psicologia em Zurich, Göttingen e Bonn, formando-se “num contexto provinciano, no mundo da filosofia alemã, sob a forma de um neokantismo declinante, da escola histórica alemã, da fenomenologia e também da antropologia filosófica”. No ano de 1954, Habermas defendeu sua tese de doutorado intitulada *O Absoluto na História – um Estudo sobre a Filosofia das Idades do Mundo, de Schelling*. Pouco depois, com apenas vinte e sete anos de idade, tornou-se assistente de Adorno na Universidade de Frankfurt, onde trabalhou de 1956 até 1959, período em que demonstrou interesses dos mais variados seja por pesquisas empíricas sobre comunicação de massa e sociologia política, seja por estudos sobre o marxismo, especialmente Marx, Lukács e Bloch, além de familiarizar-se com a teoria crítica da Escola de Frankfurt e com os clássicos das ciências sociais, particularmente Weber e Durkheim. Entre 1961 e 1964, Habermas lecionou filosofia em Heidelberg, regressando então a Frankfurt para ocupar a cadeira de Filosofia e Sociologia, que pertencera a Horkheimer. Foram anos conturbados com crescentes intervenções acadêmicas e políticas, nascendo ali um acalorado movimento estudantil ao lado do qual Habermas participou efetivamente, reencontrando seu caminho filosófico pelas vias da hermenêutica, da filosofia da linguagem e do pragmatismo.

Seus dois primeiros livros são: *Mudança estrutural da esfera pública*, de 1962 e *Teoria e Prática*, de 1963. Sendo, o primeiro, fruto de uma tese de livre-docência em Sociologia defendida na Universidade de Marburg. Seu método reconstrutivo é marcado por uma apropriação sistemática de múltiplas teorias com base na mudança de paradigma representada pelo conceito de agir comunicativo, a *clef de voûte* de seu pensamento. Mas se a citada habilidade gera fascínio, por vezes provoca o sentimento de impenetrabilidade. O pensamento de Habermas se caracteriza pela adição e integração de aspectos teóricos provenientes de inúmeras tradições de pesquisa. Desse modo, os temas principais do *opus habermasiano* se desenvolvem a partir de hipóteses primárias que, após amplo e sinuoso percurso, recebem um contorno sistemático. A busca por um agir comunicativo representa o eixo de leitura da obra de Habermas, seu

ponto de unidade e seu fio de continuidade. Ela permite elaborar um conceito formal de *racionalidade* apropriado ao horizonte da *modernidade*, bem como fundamentar uma teoria da *sociedade* baseada em tal conceito de razão.

Foi, contudo, na querela com o positivismo que Habermas engajou-se à época, concentrando boa parte de seus esforços teóricos em “questões de ordem epistemológica”, visando fornecer bases metodológicas mais sólidas para uma teoria crítica da sociedade (ARAÚJO, 1996, p. 19). Nesse período suas obras referenciais são as conhecidas *Técnica e ciência como “ideologia”* e *Conhecimento e Interesse*, ambas escritas no ano de 1968, além de *A lógica das ciências sociais*. Quinze anos após, possibilitaria Habermas afirmar que, desde o início, seus interesses teóricos estiveram determinados fundamentalmente pelos problemas filosóficos e socioteóricos emergentes do movimento de pensamento que vai de Kant a Marx, vindo sua contribuição radicar essencialmente num projeto de renovação da teoria social fundada na tradição do marxismo ocidental.

Em 1965, em sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt, intitulada “Conhecimento e Interesse”, texto que “contém em germe o programa da obra homônima de 1968”, Habermas apresenta um argumento que será de capital importância para o desenvolvimento do seu projeto epistemológico; argumento este que consiste em defender a possibilidade de se construir uma teoria do conhecimento em necessária conexão com o interesse que orienta o conhecimento. A noção de interesse é tomada de empréstimo de Kant, e consiste em afirmar que a razão só pode portar um interesse por emancipação.

A partir daí, Habermas constrói um conceito de razão que supera os limites impostos pela compreensão positivista, transpondo, assim, o conceito de uma razão confinada à ação instrumental.

Pode-se considerar até aqui a demarcação do período em que se origina a teoria habermasiana, cujas questões centrais estão definidas e a concepção cooperativa das ciências claramente prefigurada. Decorre daí um trajeto sinuoso, porém marcado por uma redefinição da razão com base no paradigma da intersubjetividade. Para McCarthy (1984), os aspectos centrais da teoria crítica da sociedade elaborada por Habermas são reconhecíveis desde sua concepção original até suas últimas reformulações, conforme ele aqui explica:

(...) é empírica sem ser redutível a ciência empírico-analítica; é filosófica, mas no sentido de crítica e não de filosofia primeira; é histórica sem ser historicista; é prática, não no sentido de possuir um potencial tecnológico, mas no sentido de estar orientada ao esclarecimento e à emancipação. (McCARTHY, 1984, p. 126)

Ao longo da década de setenta e início dos anos oitenta, de maneira lenta e progressiva, Habermas elaborou rico contributo teórico, cuja culminância se realizou com a publicação, em 1981, de sua mais importante obra sistemática a *Teoria do Agir Comunicativo*. É nítido, nessa volumosa obra, o giro lingüístico produzido pelo autor na teoria crítica da sociedade, resultado daquilo que lhe é peculiar: a capacidade de adicionar e integrar novas perspectivas ao seu projeto teórico de base. Habermas relendo, reinventando, reconstruindo seu patrimônio teórico. Desse modo, numa combinação de estudos intensivos do estruturalismo genético de Piaget e Kohlberg, da sociologia de Weber, da teoria dos atos de fala desenvolvida por Austin e Searle, da teoria dos sistemas de Luhmann, entre outros que fomentaram vasta escrita nos anos setenta e que propiciou Habermas a montar sua teoria da comunicação, da qual obras como *A crise de legitimação do capitalismo tardio*, de 1973 e *Para a reconstrução do materialismo histórico*, de 1976, já se compõem concretamente desses elementos.

Durante um período de aproximadamente doze anos, esteve Habermas afastado do meio acadêmico, para assim dedicar-se integralmente às pesquisas, só retomando suas atividades docentes a partir de abril de 1983, na Universidade de Frankfurt. Foi um período, portanto, que lhe permitiu ampliar consideravelmente os campos de aplicação da pragmática universal, seja na fundamentação racional da ética discursiva, da qual resultou a obra *Consciência moral e agir comunicativo*, de 1983, na explicitação das premissas filosóficas da modernidade presentes em sua obra capital intitulada *O discurso filosófico da modernidade*, de 1985, na compreensão do novo papel desempenhado pela filosofia no contexto do giro lingüístico, conteúdo da obra *Pensamento pós-metafísico*, de 1988, seja também em intervenções sobre temáticas atuais: jurídicas, estéticas, culturais, históricas, etc., temas que foram reunidos sob a forma de escritos políticos sucessivos, cujos textos mais significativos foram traduzidos para o francês cujo título é *Écrits Politiques*, de Bouchindhomme e R. Rochlitz: Paris, Cerf, 1990. Além da profícua escrita de todo esse período, Habermas continuou seu processo investigativo lançando o que foi prometido e atentamente esperado, o tratado sobre filosofia do direito, cujo título é *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* (1992).

Seu percurso teórico é coroado essencialmente com a publicação da *Teoria do agir comunicativo*, uma obra, como já dito, sistemática que condensa os aspectos básicos de sua teoria crítica da sociedade e visa, sobretudo, superar as debilidades da teoria crítica tradicional, o que, segundo Araújo (1996, p. 22), ele faz caracterizando esses pontos débeis em três expressões, às quais citamos aqui: “fundamentos normativos”, “conceito de verdade e sua relação com as ciências” e “subestimação do estado de direito democrático”. Visto que a intuição central da Teoria do Agir Comunicativo é de que “na comunicação lingüística está implícito um telos de entendimento recíproco”, isto a partir de quatro temas nela incorporados: a) teoria do *agir comunicativo* (que tece um conceito constitutivo de ação social orientada à intercompreensão); b) teoria da *racionalidade* (que elabora uma noção mais englobante de razão com a conseqüente superação de perspectiva monológica da filosofia do sujeito); c) teoria da sociedade (que desenvolve um conceito de sociedade que integra a teoria dos sistemas com a teoria da ação, de modo a distinguir e conjugar a esfera sistêmica e a esfera do mundo vivido); d) teoria da *modernidade* (que propõe uma releitura da dialética da racionalização social, pela qual se possa discernir seus fenômenos patológicos a fim de contribuir para um redirecionamento, em vez do mero abandono, do projeto da modernidade).

O que parece certo, contudo, é que Habermas já vinha trabalhando esses temas desde suas primeiras obras. E se houver algum questionamento de que tenha ocorrido diferença de *Conhecimento e Interesse* para *Teoria do Agir Comunicativo*, certamente se explica em função do ocorrido giro lingüístico da teoria crítica, a busca de Habermas por um novo conceito de razão. Podemos considerar, no entanto, que as obras *Conhecimento e Interesse* e *Teoria do Agir Comunicativo* representam peças-chaves justamente de dois momentos que poderíamos chamar de períodos de gênese e de sistematização, sendo também suas obras mais citadas em sua larga produção teórica, o que, segundo Araújo (2003), permite-se estabelecer uma continuidade expressiva da orientação em meio a uma mudança significativa da posição de “Conhecimento e Interesse” para “sociedade e razão comunicativa”. Eis uma leitura sugerida pelo próprio Habermas, a qual citamos na íntegra:

(...) a ligação com a filosofia analítica e também a querela positivista reforçaram minhas dúvidas de se os conceitos de totalidade, de verdade e de teoria, derivados de Hegel, não representavam uma hipoteca muito forte para uma teoria da sociedade que devia satisfazer

também exigências empíricas. Naquele tempo, tanto em Heidelberg como de novo em Frankfurt, eu acreditava que este problema era epistemológico. Eu queria resolvê-lo por uma clarificação metodológica do status de uma teoria duplamente reflexiva (reflexiva em relação ao seu contexto de emergência e ao seu contexto de aplicação). O resultado foi *Conhecimento e Interesse...* Eu ainda considero corretas as grandes linhas (*outlines*) do argumento desenvolvido no livro. Mas não creio mais que a epistemologia seja a *via regia*. A teoria crítica da sociedade não tem de provar, em primeira instância, suas credenciais em termos metodológicos; ela requer uma fundamentação substantiva, que permite livrar-se da passagem estreita (*bottleneck*) criada pelo quadro conceitual da filosofia da consciência e superar o paradigma da produção, sem abandonar no processo as intenções do marxismo ocidental. O resultado é a *Teoria do Agir Comunicativo* (HABERMAS, 1985, p. 78).

O resultado é que as duras críticas recebidas por ocasião da publicação de *Conhecimento e Interesse* levaram Habermas a uma dedicação incansável nas suas pesquisas pelos anos setenta, o que é designado como período de elaboração, período no qual produziu um acervo teórico onde foi demarcando sua linha mestra de caráter reconstrutivo, revisando conceitos e corrigindo as inadequações do programa esboçado na fase inicial cujo apogeu resultou na síntese monumental de 1981, que é a obra *Teoria do Agir Comunicativo*.

Para Abbagnano (2007, p. 665), Habermas herda da tradição da Escola de Frankfurt a questão da mediação dialética entre teoria e práxis como problema para a construção de uma “Teoria crítica da sociedade na qual a estratégia teórica em vista de uma verdadeira reformulação da filosofia transcendental em sentido materialista e comunicativo está intimamente ligada a um interesse prático-político de emancipação”. Ao que Habermas assim escreve: “Uma teoria que implica ao mesmo tempo uma filosofia da história com intenção prática e “empiricamente falsificável” e uma crítica a) da abordagem positivista e funcionalista à Teoria do conhecimento e à interação social e aos modelos tecnocráticos da ciência como “ideologia”; b) da radicalização dialético-materialista pós-marxista e hermenêutico-crítica da Teoria do sujeito cognoscente entendida como “Teoria dos interesses orientadora do conhecimento” enraizados na práxis humana” (HABERMAS, 1987, p. 218).

Assim, Abbagnano enfatiza o que adiante ficará mais bem definido ao se dizer, conforme escreve Habermas, que “mais em particular, na base das ciências empírico-analíticas encontram-se interesses cognitivos condicionados por interesses técnicos, ou seja, obedientes à lógica do “agir instrumental”. Na base das ciências histórico hermenêuticas estão interesses práticos condicionados pelo ideal de um possível

entendimento comunicativo entre os parceiros do diálogo interpessoal. Na base das ciências de orientação crítica estão interesses emancipadores voltados a construir uma sociedade livre da dominação. Afirma Habermas que “a compreensão triádica da concepção de conhecimento também foi motivada por meio de uma crítica metahistórica da razão” (HABERMAS, 2008, p. 340).

Assim, para iniciar, consideramos oportuno colocar que o interesse por excelência, vai afirmar Habermas (1987, pp. 219- 220), “é aquele do bem-estar que combinamos com a idéia da existência de um objeto ou uma ação. O interesse toma por objetivo o existir, eis que exprime uma relação do objeto que interessa para com nossa capacidade de desejar”.

Habermas, segundo Rohden, recorre ao conceito do *interesse da razão* em Kant, e, sobretudo em Fichte. Para ele,

O conceito do interesse da razão já irrompe na filosofia transcendental de Kant; mas somente em Fichte pode, após haver subordinado a razão teórica à prática, desdobrar o conceito no sentido de um interesse emancipatório, inerente como tal à razão em ação. (ROHDEN, 1981, p. 219).

Segundo Habermas, a trajetória que, de Kant a Fichte, faz desabrochar o conceito de interesse racional conduz, a partir do contexto de um interesse ditado que visa à autonomia do Eu, e cuja eficácia se localiza na razão enquanto tal.

É com base nesses estudos, sumariamente aqui levantados por nós, que pretendemos apresentar a crítica de Habermas ao conceito de interesse de Kant, tendo em vista a realização de uma pesquisa com análise descritiva, bem como um levantamento conceitual e histórico que nos propicie alcançar o nosso objetivo, a saber: Como os interesses são vinculados à razão em Kant e o que tem Habermas a dizer sobre isto? Por que, para Habermas, a teoria do conhecimento só pode se consumir como teoria da sociedade? E como Habermas concebe a teoria dos interesses cognitivos orientadores do conhecimento?

A pesquisa em torno dessas questões nos permitiu constatar que Habermas parte já de uma concepção de interesse voltada à dimensão teórico-prática do conhecimento, o interesse orientador do conhecimento como fio condutor que lhe permitirá chegar a uma concepção de interesse voltado à emancipação da espécie. Procuraremos elucidar este itinerário.

O interesse por Habermas justifica-se, também, por se tratar de um autor que defende a necessidade de se continuar o projeto moderno do esclarecimento, do qual o projeto de emancipação está intimamente vinculado. Habermas assume a posição de um defensor incansável da Modernidade, afirmando ser este um projeto inacabado.

Nossa pesquisa abrangerá, com muitos limites, dois momentos: O primeiro momento será fundamentado a partir da análise das três “Críticas” de Kant, porém ancorada na obra “Interesse da Razão e Liberdade”, de Valério Rohden. No segundo momento, nossa pesquisa se dará a partir da análise da obra “Conhecimento e Interesse” (1968) e ancorada em recursos bibliográficos, com textos do autor e de comentadores, bem como de outros autores com os quais Habermas exerce um contínuo diálogo. Neste segundo momento da pesquisa teremos, especialmente, o apoio da obra “Razão Comunicativa e Emancipação”, de Flávio Beno Siebeneichler, com suporte teórico também no primeiro momento aqui referido.

O trabalho está dividido em três capítulos: O primeiro apresenta o interesse da razão em Kant. Aqui procuraremos abordar as relações fundadoras iniciais do conceito de interesse deste filósofo, notadamente nas três Críticas, privilegiando momentos particulares (citações) dessas obras.

No segundo capítulo, abordaremos os Interesses Teóricos e Práticos numa relação com a Reflexão Transcendental.

No terceiro capítulo apresentaremos A Metacrítica de Habermas e o Interesse como Guia do Conhecimento. Neste capítulo final serão abordadas as vinculações do conceito de interesse com a teoria crítica, no sentido em que, para Habermas, todo o movimento da teoria crítica leva em conta o interesse orientador do conhecimento. E, finalmente, o Interesse em emancipação.

Desse modo, apresentaremos a seguir, a posição tomada por Kant como saída ao impasse criado em torno da postulação de um conhecimento verdadeiro e seguro, fato que motivou a querela entre empirismo e racionalismo, a qual este filósofo tenta salvar com intenção explícita, concebendo a razão como dividida em faculdades sem, contudo, cair numa terceira via radical. Kant deseja estabelecer, assim, uma crítica à razão pura no intuito de construir uma metafísica sólida ao modo da ciência empírico-analítica. É, pois, nesta divisão das faculdades que repousa sua teoria do conhecimento. Será este solo que permitirá a Kant a construção do seu edifício do conhecimento, conforme veremos a seguir.

## I - O INTERESSE DA RAZÃO EM KANT: O SURGIMENTO DA QUESTÃO

O interesse da razão em Kant surge a partir da seguinte questão: ‘Como são possíveis os Juízos Sintéticos a priori?’ Esta pergunta nos remete à clássica questão da *Crítica da Razão Pura*, “Que posso saber?” Tendo a primeira um indício de resposta a esta última já se percebe evidente toda a preocupação de Kant com a filosofia sobre a validade de um *a priori* com fins práticos para o problema do conhecimento. Segundo Grondim (1989, p.7), “o problema colocado por Kant é o da credibilidade de um conhecimento *a priori*”.

Dado o envolvimento incontestado da razão com a práxis, evidencia-se que todo o esforço de crítica por Kant é dirigido a fins práticos, se assim quiser a razão resolver o problema do conhecimento partindo tão somente de uma situação lógico-conceitual acaba-se enredando em antinomias. Disto decorre que os impasses e contrapontos das antinomias levam Kant a escrever uma Quarta parte à *Crítica da Razão Pura*, que é a Virada Metodológica, como tentativa de responder à questão da possibilidade da metafísica como ciência, o problema por excelência da filosofia. Pois “o que deve ser possível depois da crítica é a edificação de uma metafísica” (GRONDIM, 1989, p. 8), que em Kant quer encontrar um conhecimento que, segundo Silva (2003) “seja rigorosamente pensado *a priori* e que possa valer para a universalidade da razão, pois a idéia de um conhecimento encarna a pedra de toque do edifício do transcendentalismo”.

É com os gregos que a filosofia parece ter claro um objetivo e vai persegui-lo com todos os esforços da especulação racional. De modo particular em Platão este ideal se traduz na ideia de um Sumo Bem, que não se encontrando no reino do perecível, na manifestação do *Devir*, será buscado no reino do inteligível, no lugar onde subsistem as ideias perfeitas, lugar de onde o sumo bem emana raios que constituem a própria verdade.

Em Kant, este ideal será considerado em vista de um interesse objetivo da razão pura prática, pois que “o uso prático da razão ocupa-se com fundamentos de determinação da vontade que é uma faculdade de produzir objetos que correspondam às representações, ou pelo menos de determinar-se a si mesma à realização desses objetos (...) quer dizer, de determinar sua causalidade” (KANT, 1994, p. 19). Eis o motivo por que a razão prática não poderia perseguir objetivos quaisquer senão os próprios

objetivos práticos (imperativos) que provam sua existência. Existência essa que não é a de uma razão pura prática, fato que conduziria a uma separação epistemológica da razão especulativa, mas uma razão pura que se manifesta na prática.

Referindo-se a isso, Kant assim escreve: “teremos que elaborar não uma crítica da razão prática pura, mas somente da razão prática em geral. Pois a razão pura, se antes de mais nada tiver sido provado que uma tal razão existe, não precisa de nenhuma crítica. É ela própria que contém a norma para a crítica de todo seu uso” (KANT, 2003, p. 57 ). Assim, pondo-se em paralelo a *Crítica da Razão Pura* com a *Crítica da Razão Prática*, em verdade, o melhor seria intitular Crítica da Razão Pura Prática. Dessa forma, seria como que admitidos dois reinos da mesma razão; portanto, melhor colocá-las uma como consequência da outra e, desse modo, temos comprovado o objetivo da crítica nessa instância da razão pura, que é o de demonstrar que ela, a razão pura, é essencialmente prática. E o método usado para essa demonstração é a crítica.

Segue-se que, uma vez demonstrada à existência da Razão Pura Prática, a nova questão será a de demonstrar de que modo ela se manifesta, ou, descobrir a solução para o problema da liberdade. Este tema, todavia, foi explicitamente trabalhado nas Críticas, mas já parece crucial para Kant desde o início na resposta à pergunta: “que é Esclarecimento”? (*Was ist Aufklärung?*).

A fim de responder à pergunta “Que é Esclarecimento?” Kant, de forma contundente e com muita clareza, responde:

Esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é responsável. A menoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa menoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do esclarecimento. (KANT, 1974, p. 100).

Kant se lança na rota do esclarecimento propondo a si, com otimismo, responder a um grande problema, já que este (o esclarecimento) não é um movimento isolado de uma ciência ou nação, pois, epistemologicamente, esse movimento ultrapassa as barreiras de qualquer ciência, e politicamente as fronteiras de qualquer nação. É,

contudo, na tentativa de encontrar solução para o problema da filosofia (então metafísica) que Kant esboça sua resposta à pergunta-problema, no artigo por ele escrito em 05 de dezembro de 1783.

Nesse desafio, Kant traça aquilo que chamamos programa epistemológico para sua pesquisa sobre a razão pura, ou o conhecimento. Para tanto, a primeira condição é a necessidade de reconhecer a situação atual do homem: a menoridade. Segundo, é identificar o verdadeiro culpado da situação: o próprio homem. Terceiro, é necessário encontrar a solução para o problema: dentro do próprio homem. Kant assim escreve:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos homens, libertos há muito pela natureza de toda tutela alheia, comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores (...). É tão cômodo ser menor. (KANT, 1974, p. 100).

Na coragem e na ousadia de fazer uso do seu próprio entendimento reside o fato da maioridade do homem.

Nessa trajetória de investigação empreendida por Kant percebemos a causa, o problema e a solução como concernentes ou sob a responsabilidade do próprio homem. Dessa feita, o homem constitui para Kant a medida de resposta, enquanto ser racional, para o problema da sua menoridade. O homem é a medida de resposta para o esclarecimento, eis os traços de uma certa antropologia. É verdade, porém, que Kant não busca aqui apenas uma resposta lógica satisfatória, como se com isso encerrasse a questão. Os ecos da pergunta ressoam mais alto que os da resposta, esses ecos conduzem Kant a prosseguir na busca de maiores esclarecimentos à pergunta programática.

Segundo Rubens Torres Filho, definir o que é o esclarecimento está longe de ser o ponto de chegada de Kant; constitui sim o início de um programa que permeia suas obras críticas. Discorrendo sobre o texto Kant escreve: “se for feita a pergunta: vivemos agora em uma época esclarecida?”, a resposta será: “não, vivemos em uma época de esclarecimento” (KANT, 1974, p. 112).

Ao escrever sobre o “... uso seguro e bom de seu próprio entendimento...” Kant nos dá a indicação do método para se proceder à saída do homem de sua menoridade, fato que remete imediatamente à Crítica da Razão Pura; esse método é, portanto, a crítica.

Ao mencionar o método, Kant esclarece o que entende por crítica: “(...) não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral (...)” (KANT, 1994, A XII). Lá no prefácio à Segunda edição de 1787, da mesma obra, Kant assim escreve:

A crítica é antes a necessária preparação para o estabelecimento de uma metafísica sólida fundada rigorosamente como ciência, que há de desenvolver-se de maneira necessariamente dogmática e estritamente sistemática, por conseguinte escolástica. (KANT, 1994, B XXVI)

Desde que descoberta a crítica como método que promove a maioridade do homem, faremos uma apresentação breve de duas colocações prévias da crítica, que de igual maneira constituem ponto de chegada e ponto de partida: a) a primeira é que enquanto método, a crítica demonstra a existência da razão e b) a segunda é que a crítica mostra ou faz ver as capacidades e incapacidades, ou seja, a extensão de conhecer da razão. No limite da nossa pesquisa, essas duas considerações são aqui postas apenas de passagem e de forma, reitero, limitada, apenas com o intuito de mostrar o surgimento da questão do interesse da razão em Kant. Vejamos:

a) Quanto à demonstração da existência da razão, Kant parte da “evidência” cartesiana do cogito sem se perguntar pela possibilidade de existir ou não a razão. Ele se pergunta simplesmente pelas suas possibilidades e suas limitações. Vemos, portanto, o quão imbricados são os dois pontos a que nos referimos: o de chegada e o de partida; pois a demonstração da existência se torna possível mediante o procedimento metodológico. O que nos chama a atenção aqui é o resultado desses dois pontos, a saber, interessa-nos como Kant irá apresentar a realidade da razão pura, o resultado da crítica, o que já adiantamos, a sua constituição e o seu modo de ser, o *modus essendi*, é ser essencialmente prático. Assim, a conclusão da crítica, enquanto método, que aqui nos interessa é a da demonstração do modo de existir da razão, qual seja: com fins puramente práticos. Como escreve Kant nessa passagem da Crítica da Razão Prática: “porque todo interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático” (KANT, 1994 p. 219). Portanto, a razão pura é essencialmente prática, porque a possibilidade de ser da razão em geral bem como as regras de seu uso já estão postas na própria razão pura.

b) Da extensão, resultado da crítica como método. Demonstrada que a razão pura é essencialmente prática, também o seu modo de ser é a liberdade. A razão pura põe-se a

buscar a realidade dos conceitos sempre na perspectiva de entrelaçamento causal. E assim, na busca do incondicionado cai inevitavelmente em antinomias. Pensar a realidade da razão, a liberdade, como causada torna-se incompatível e de dois modos aceitos (antinômicos) pela razão especulativa. Diante dessa impossibilidade, ou atingido esse limite, Kant imediatamente remete o problema da liberdade à razão prática. E é na razão prática que é afirmada a liberdade transcendental. Então, o conceito de liberdade só pode ser pensado na razão pura enquanto forma. Contudo, é só na manifestação prática da razão pura, na razão prática, que a liberdade tomará uma realidade própria, que a sua realidade poderá ser demonstrada. Essa demonstração ocorrerá mediante uma lei apodítica da razão prática, pois tudo acontece tendo por medida o sujeito na sua transcendentalidade. Ou como concluirá Kant, tudo passa a acontecer mediante a fórmula do imperativo categórico que é a lei fundamental da razão pura prática. Pensar a liberdade como algo incondicionado torna-se, de algum modo, problemático à razão pura, pois:

O uso teórico da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer, e uma crítica da mesma com vistas a este uso concernia propriamente só à faculdade de conhecer **pura**, porque esta provocava a suspeita, que depois também se confirmava, de que ela facilmente se perde, acima de seus limites, entre objetos inalcançáveis ou entre conceitos reciprocamente discordantes. (KANT, 2003, p. 55).

Pesquisando com bastantes limites os textos que documentam o surgimento da questão do interesse da razão, desde “Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?” ao Prefácio da edição 1781 e 1787 da Crítica da Razão Pura, vimos que é mediante a “crítica” enquanto método que a razão irá descobrir-se interessada, quer dizer, que a razão irá tomar consciência do interesse que a própria faculdade da razão comporta. Kant, já estabelece, na Crítica da Razão Pura, a razão como sendo guiada por interesse, interesse no Esclarecimento. Mas é na Crítica da Razão Prática que o tema do interesse tomará a feição de uma questão a ser seriamente tomada pela razão.

A razão constitui a mola mestra do esclarecimento e o esclarecimento teórico-prático, comunicativo constitui a mola central da teoria crítica habermasiana. Por esse caminho, Habermas toma como fio condutor de sua complexa contribuição teórica a questão do esclarecimento ou iluminismo, cujo interesse visa à emancipação, que

constitui para ele um interesse em comunicação livre de coações, o qual pode ser deduzido da própria linguagem.

Veremos a seguir a razão esclarecedora em dois momentos: o da tradição e o da emancipação.

### 1.1. Esclarecimento: Tradição e Emancipação

A tradição esclarecedora foi alavancada pelos filósofos Kant, Hegel e Marx, e mesmo que o êxito não tenha sido de todo logrado - em que pese os esforços teóricos dos três -, estes pensadores lançaram cada um a seu modo propostas contributivas que foram decisivas para a marcha do processo essencialmente inacabado da história da liberdade e da emancipação da humanidade.

Havia para eles um nexos entre liberdade, emancipação e história, sendo esta vista como a história da liberdade, como uma obra essencialmente humana; não o resultado de uma ação de liberdade absoluta do homem. Para esses pensadores, o esclarecimento constitui um trabalho crítico da razão; sendo assim analisa a um só tempo o estado de dominação, o de liberdade conquistada num determinado momento de sua história, e ainda o estado dos objetivos a serem atingidos no futuro, não sendo, portanto, uma construção *a priori*.

Kant caracterizou o esclarecimento como a saída do homem do seu estado de menoridade onde ele mesmo é culpado por comodidade ou por forças religiosas e políticas. Esta saída emancipadora, através da maioridade intelectual e crítica, como bem coloca Siebeneichler (2003, p. 12), implicava também a superação do estado natural do indivíduo e da sociedade através da práxis política e jurídica, cujo objetivo último consistia na realização da “constituição burguesa plena e perfeita”, voltada para a paz perpétua.

Mas Kant reconheceu a falta de garantia de que houvesse mais esclarecimento e liberdade no futuro processo da história. Para ele, no entanto, a história do esclarecimento é sempre incompleta devido à natural e paradoxal característica de “sociabilidade anti-social” do homem, que faz dele um ser preso ao mal. Isto inviabiliza a possibilidade do esclarecimento completo (SIEBENEICHLER, 2003, p. 13).

Hegel, por sua vez, nomeou de “esclarecimento insatisfeito” o resultado do seu aprofundamento da consciência crítica do esclarecimento. Pelo seu método crítico

dialético ele descobre que os acontecimentos pragmáticos da vida: sociais, políticos, éticos e religiosos são ambivalentes em relação à liberdade do homem e da humanidade. Assim, percebe Hegel, o Estado moderno é a realidade da liberdade concreta, trazendo ao mesmo tempo dominação para o sujeito.

O que está no centro do iluminismo hegeliano é a ideia de que aquilo que é válido somente pode ter validade por meio dos argumentos da razão, jamais por imposição da força, do costume ou da autoridade. À filosofia, que é “o seu tempo abrangido em ideias”, compete representar a situação histórica ambivalente da liberdade do indivíduo e da sociedade e, mais ainda, abrangê-la em seu significado dialético, contraditório (SIEBENEICHLER, 2003, p. 29).

A crítica de Marx ao esclarecimento de Kant e de Hegel refere-se ao que ele chama esclarecimento abstrato do intelecto, que se limita a antepor ao mundo novos ideais e princípios. Para Marx falta neste esclarecimento uma mediação histórica, o que para tanto, impõe-se a questão do nexa da crítica esclarecedora com a sua própria situação material. Assim, o verdadeiro esclarecimento implica diversos elementos: reforma da consciência crítica; processo de libertação, levado a cabo por um sujeito histórico determinado; uma utopia social realizável; análise do “homem real”, tal como é determinado pelas condições econômicas, sociais e políticas.

Com esta argumentação, constata-se que Kant, Hegel e Marx são críticos do esclarecimento, mas no exercício da própria crítica guardam fidelidade à tradição do esclarecimento, pois esta tradição ensina ao homem a utilização da razão, cuja finalidade é conduzir o processo de emancipação, na continuidade da história, sempre inacabada, da liberdade humana.

Percebe-se hoje que a história inacabada da liberdade do homem já não segue mão única, tampouco a tradição européia é seu centro. Atualmente, a história inacabada da liberdade do homem abrange todos os povos e cultura da terra. Há ainda a impossibilidade de reconstruir ou explicar a história da liberdade partindo de uma única causa, seja ela econômica, social ou política. Também há a impossibilidade de se fazer prognósticos determinados.

Esse panorama faz com que, de toda parte – do Ocidente ao Oriente – os conceitos-chave do esclarecimento: liberdade, autonomia, maioria, humanidade,

progresso, emancipação, direitos humanos e outros se tornem cada vez mais indeterminados nessas sociedades.

Diante as dificuldades e impossibilidades de se legitimar muitos dos pressupostos do esclarecimento da tradição grega, por exemplo, bem como a impossibilidade de obtenção consensual sobre os critérios do processo moderno de liberdade e esclarecimento a partir dos métodos predominantes nas ciências da ação: psicologia, pedagogia, sociologia, ciências econômicas, políticas e históricas, geram uma crise que, apesar dela, não nos impede que continuemos a falar positivamente do esclarecimento e que decidamos por ele na certeza de que “a justiça, a liberdade, a emancipação, o uso da razão são melhores do que a injustiça, a opressão, a irracionalidade, a guerra” (SIEBENEICHLER, 2003, p. 14). O esclarecimento, ainda hoje, pode trazer uma contribuição para o continuado e sempre inacabado processo da história da liberdade, se trouxer argumentos racionais e se tomar como ponto de partida as circunstâncias imediatamente dadas ou culturalmente transmitidas.

Se assim for entendido, o esclarecimento pode – e talvez deva – tomar como ponto de partida as teorias de Kant, Hegel e Marx, que pressupõem um nexos essencial entre liberdade humana e história.

Para tanto, há condicionantes, quais sejam: de um lado, uma reflexão crítica sobre o nexos entre tradição e emancipação, pois às vezes esclarecimento implica memória crítica de certas tradições de liberdade; de outro, uma reflexão sobre o complexo “homem” e “história” no espaço das atuais sociedades, ciências e teorias científicas; e, por fim, reflexão crítica continuada da razão sobre si mesma, portanto: um esclarecimento do esclarecimento! (*Idem.*).

Para uma melhor abordagem, mesmo que breve, apresentaremos, a seguir, alguns pensadores dessa tradição.

### 1.1.1 Pós-Estruturalismo

Segundo Siebeneichler (2003, p. 31), vários são os pensadores que dissertam acerca da questão a que acabamos de nos referir há pouco. Ele cita um deles, Jean-François Lyotard, que, de acordo com seu entendimento, contrapõe dois tipos de saber esclarecedor: o saber moderno e o pós-moderno. O primeiro tem a forma da unidade, tem do surgido a partir de grandes “meta-narrativas” ou “mitos que servem de

moldura”, donde qualquer pesquisa em detalhe era referida a uma ideia principal, condutora, que legitimava a totalidade do empreendimento racional reflexivo. A conclusão de Lyotard, segundo Siebeneichler, é que o pensamento moderno conheceu três mitos ou narrativas que serviram de moldura à sua reflexão, são eles:

1. A hermenêutica do sentido, na qual se apoiava o historicismo.
2. A teleologia do espírito, própria do idealismo.
3. A emancipação da humanidade, ideia central da “*Aufklärung*”.

O saber pós-moderno, segundo Siebeneichler (2003, p. 15) rejeita a ideia de “mito ou narrativa que serve de moldura”, em especial, a ideia de unidade e totalidade. Rompendo-se a totalidade há a fragmentação e a conseqüente autonomização das partes. É, pois, um processo que diz respeito à esfera do saber e ao campo cultural, político e social.

Para Siebeneichler, portanto, este processo de fragmentação é consentido pelos pensadores da pós-modernidade que o interpreta positivamente, como o

Início de uma multiplicidade de jogos de linguagem limitados, heterônomos e autônomos, como início da “disseminação” (Derrida), “voltada ao dissenso (Lyotard)”, que pode constituir um ganho em termos de esclarecimento, pelo menos a chance de produzir um novo sentido! (SIEBENEICHLER, 2003, p. 15).

É importante observar, comenta Siebeneichler, que todo aquele que se decide a prosseguir o processo de esclarecimento e a história da liberdade e emancipação do homem não tem como fundamentar esta decisão em razões lógicas cogentes ou bases científicas obrigatórias. Porque neste momento ele se encontra no terreno da filosofia prática. Vale lembrar que a grande retomada da filosofia prática em nosso século é oriunda de políticos, historiadores e filósofos, sobretudo os pertencentes às correntes marxista, hermenêutica e pragmática, que devolveu à questão do esclarecimento em sua atualidade. Pelo menos evidenciaram a presente questão: Será que o esclarecimento e a história da emancipação, delineada pela modernidade, está definitivamente superada, devendo ser considerada como ideologia ou “ilusão burguesa?” (SIEBENEICHLER, 2003, p. 15).

Para Siebeneichler (2003), a simples discussão do problema do esclarecimento já revela um interesse básico nela! A análise do esclarecimento em Jürgen Habermas implica uma referência preliminar a duas correntes de pensamento decisivas para se entender a questão do esclarecimento contemporâneo: o racionalismo crítico de Karl Popper e H. Albert e a teoria crítica de Max Horkheimer e Theodor Adorno, às quais abordaremos a seguir.

### 1.1.2. O Racionalismo Crítico

Ao falarmos sobre o racionalismo crítico, faremos apenas uma breve passagem para ilustrar o percurso da questão, ilustrando apenas essa corrente no pensamento de K. Popper e H. Albert.

O racionalismo crítico de Karl Popper parte de uma retomada de tradições iluministas inglesas da qual lança mão para amparar a decisão pela razão crítica e o discurso a favor de uma sociedade aberta, emancipada (“mito que serve de moldura”, de onde parte as críticas a determinadas tendências na ciência e na sociedade).

Descreve Siebeneichler que, contrariamente a Wittgenstein da obra *Tractatus logico-philosophicus*, onde afirma que não pode haver sentenças éticas, para que o pensamento não se deixe enfeitiçar pela metafísica, para Popper, escreve, a filosofia prática, em especial a ética, que trata da questão do esclarecimento, não constitui uma ciência em sentido estrito, simplesmente porque não existe para ela uma base científica. Entretanto, faz concessão à existência de uma ética da ciência e do racionalismo.

E é a fim de demonstrar a existência de uma base ética na ciência e no racionalismo crítico, que Popper e Albert vão lançar mão da tradição iluminista inglesa (uma tradição de razão crítica pré-hegeliana que, segundo Siebeneichler (2003, p. 16) pode ser tida como a mais antiga tradição racional do ocidente) com pertinência de argumento, já que em nossa época, pós-racionalista e pós-crítica, suprimiu a “tradição da filosofia racional”, e junto à tradição da razão. E aí suscita uma pergunta: No entender de Popper, quais são as teorias que destroem a tradição da razão crítica? A filosofia da linguagem, de um lado, com a construção de grandes sistemas de modelos. De outro, as filosofias da história, desenvolvidas a partir do modelo de Hegel e de Marx. Por fim, o relativismo histórico, psicológico e sociológico.

Segundo Siebeneichler, há em Popper e Albert um interesse explícito

por uma sociedade aberta, melhor, mais esclarecida e mais emancipada. Ambos decidem pelo racionalismo crítico, contra qualquer forma de irracionalismo e contra toda tendência científica e social que se oponha ao progresso, constitui uma decisão prática, ética e apoiada como diria Popper (1984) numa fé na capacidade da razão humana, que não tem necessidade de renunciar às tradições esclarecedoras do iluminismo. (2003, p. 17).

Não existem razões cogentes ou metafísicas, mas sim falíveis, quando do apoio a apregoada fé na sociedade da razão humana. Pois, o racionalismo crítico, pelo fato de constituir um processo de exame racional crítico, de correção reiterada de hipóteses científicas, de normas da ação humana, de instituições éticas, sociais e políticas, não está apoiado num saber originário, primeiro, e muito menos numa filosofia da história do tipo marxista (SIEBENEICHLER, 2003, p. 17).

O que está no centro do pensamento esclarecedor popperiano é a transposição do modelo de racionalidade falibilista, apoiada no método de ensaio e erro, para a sociedade, a política e a ação do sujeito individual. Isto quer dizer que os conflitos humanos, sociais e políticos passam a ser vistos como questões científicas abertas, que estão por serem resolvidas com o auxílio de discussões racionais e com o processo de votação democrática. Popper reconhece que para se chegar ao ideal da pesquisa pura da verdade e à realização da sociedade humana esclarecida racionalmente, aberta, liberal, são insuficientes os conhecimentos fornecidos pelas ciências, que sempre se encontram num estado provisório e falsificável: é preciso, sim, uma força de imaginação criadora do sujeito agente, uma “audácia do pensamento”. Porque, somente esta força imaginativa criadora é capaz de esclarecer o homem sobre problemas novos.

Segundo Siebeneichler, a transposição do modelo da racionalidade científica falibilista, apoiada no método ensaio e erro, para o domínio da ação individual, da sociedade e da política pressupõem, mas não demonstra, a existência de um nexos entre teoria e práxis, entre racionalidade e decisão ética, entre ciência e mundo político e social. Por sua vez, a idéia deste método pressupõe que exista nas ciências e na sociedade um consenso prévio sobre normas de ação, sobre objetivos e prioridades que devem ser buscadas no caso de conflitos no campo da ação. Assim sendo, pressupõe-se

como realizado aquilo que, de acordo com a teoria falibilista, somente pode ser esperado no final do processo social, ou seja, a sociedade aberta, o mundo melhor composto de cidadãos esclarecidos e maiores de idade, dispostos a resolver os conflitos sem o uso da força bruta. (2003, p. 18).

Para Siebeneichler, Popper e H. Albert sabem que a decisão pela razão crítica e o discurso a favor de uma sociedade aberta, emancipada, não é totalmente racionalizável. Por essa razão, compartilham do iluminismo inglês, “o mito que serve de moldura”, a partir do qual criticam determinadas tendências na ciência e na sociedade. Entretanto, o seu apelo justo em prol da emancipação do indivíduo e da sociedade é incapaz de nomear explicitamente as forças que impedem o indivíduo e a sociedade de se emanciparem racionalmente (SIEBENEICHLER, 2003).

Habermas afirma que “o esclarecimento popperiano se resigna a justificar o racionalismo crítico, a sua decisão pelo esclarecimento, apenas através de uma profissão de fé” (HABERMAS, 1966, p. 154). Eis uma limitação desta corrente prontamente percebida por Habermas. Habermas entende que é na Teoria Crítica que ele irá elaborar seu pensamento sobre o esclarecimento. Para tanto, ele vai a Kant a fim de traçar sua rota, perseguindo o caminho da reconstrução dos conceitos kantianos.

A seguir, trataremos dos conceitos: Interesse, Razão e Liberdade, essência do pensamento kantiano.

## 1.2. Interesse, Razão e Liberdade

Estes são conceitos intimamente ligados e que não podem aparecer de forma independente. O problema da liberdade é colocado por Kant na 3ª antinomia da *Crítica da Razão Pura*, onde ele afirma, em tese, que não há causalidade apenas pela lei da natureza. “Há que admitir uma causalidade segundo a liberdade” (1994, A 444). Ele explica que se admitimos a causalidade apenas pelas leis da natureza, nunca chegaríamos a um momento primeiro onde uma vontade livre houvesse causado a primeira causa, e nesse sentido, se tudo acontece unicamente segundo as leis da natureza, haverá sempre um começo (1994, A 446). Dessa maneira, a causalidade infinita contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e, por isso, considera-se que esta causalidade seja única.

Introduzir o problema da liberdade ao nível da análise conceitual pela razão pura nos parece haver gerado a sua antítese, a admissão de uma causalidade pela liberdade. Contudo, este problema encontra limites enquanto reino da razão pura, e somente na razão prática, mediante o conteúdo da liberdade, é que ele tomará uma nova feição. Na sua explicação, Kant salienta este problema e assim resume:

Só é possível conceberem-se duas espécies de causalidade em relação ao que acontece: a causalidade segundo a natureza ou causalidade pela liberdade. (KANT, 1994, A 532)

Até este ponto, fica provada apenas a causalidade segundo a natureza. Mas, reconhecamos que se houver de se proceder na ideia de uma causalidade universal, veremos que esta se contradiz a si mesma. Desse modo, é forçoso reconhecer que há também uma causação pela liberdade, uma causa que agiu livremente, por vontade e por liberdade. Kant observa apenas esta liberdade como sendo de natureza “cosmológica”. Ele diz:

Em contrapartida eu entendo por liberdade em sentido cosmológico a faculdade de iniciar-se por um estado, cuja causalidade não esteja por sua vez, subordinada segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo. A liberdade é, neste sentido, uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência... (1994 A, 533)

Para Kant, a liberdade foge de toda experiência possível, por mais alcance que esta tenha, e assume um caráter que se funda na lei geral da razão: na liberdade. E esta liberdade surge por vontade da própria razão. De certa forma, Kant faz derivar o conceito da liberdade, e, o fato de derivar este conceito da lei geral da razão quer dar a credencial de que a razão em si não pode criar nada além de seus limites.

Podemos perceber que se trata de uma “derivação” e não de uma “criação” da liberdade. Neste ponto já aparece o caráter prático da razão especulativa, que é o ponto de passagem para a razão prática.

Para Kant,

[...] se a razão é prática – tem uso prático – quando se ocupa dos princípios determinantes da vontade, a qual é uma faculdade de produzir objetos correspondentes às representações, ou se determinar a si mesma à produção dos mesmos..., isto é, determinar sua causalidade. (KANT, 1994, p.23, A, 29)

Com esta colocação nos remetemos à tríade interesse, razão e liberdade, fazendo alusão com Kant à questão da vontade.

Aqui se trata de investigar sobre a vontade e ver se a liberdade pode a ela ser atribuída, no sentido da questão, a seguir: Se a razão se basta a si mesma para

determinar a vontade ou se ela pode ser um princípio de determinação apenas enquanto empiricamente condicionada (KANT, 1994, A 30).

Segundo Rohden (1981, p. 31), uma pergunta que aqui se põe é: “por que a liberdade tem de ser determinada em relação com a razão (prática)?”

Nesta trama de entrelaçamento entre liberdade e razão (prática) surge uma variante nova à questão: o interesse da razão. Segundo Geuss (1988, p. 79), “O conceito de “interesse” é obscuro em parte porque tem de “ligar” ou “mediar” a “razão” com a faculdade do desejo”. Temos aí uma indicação que nos ajuda a resolver a questão do interesse da razão na medida em que coloca em íntima relação o interesse como mediador entre razão e faculdade do desejo. Nessa ordem, surge a pergunta: seria a faculdade do desejo o lugar de onde emanam os interesses?

A abordagem dos interesses como algo mediador entre a faculdade do desejo e a razão requer, segundo Rohden, certos envolvimento com teorias de ordem cognitiva da psicanálise. Este é, pois, o caminho que segue Jürgen Habermas ao postular uma união indissociável entre conhecimento e interesse.

Em Kant, a questão do interesse da razão está colocada objetivamente assim: “todo interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes interrogações: Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?” (KANT, A 805). De maneira geral, Kant explica que a primeira questão é simplesmente especulativa. A segunda é simplesmente prática. E a terceira é ao mesmo tempo prática e teórica.

Na pesquisa em curso vemos que a razão no âmbito prático, ou a razão prática, é a que mais atenção desperta para o interesse da razão, tendo em vista sua caracterização eminentemente prática. Para Kant:

É certo que, como tal, ela pode pertencer à razão pura, mas não é transcendental, é moral e, por conseguinte, não pode em si mesma fazer parte da nossa crítica. (KANT, 1994, A 805)

A moral se insere como algo que sustenta a ação dos indivíduos, responsável pelo “agir” ou pela “práxis” da razão. Ela conduz a razão à esfera do prático, à esfera da

moralidade. E “a moralidade é a primeira a revelar-nos o conceito de liberdade (...)” (KANT, 1994, A 53).

Todavia, o conceito por si só não pode se explicar nos fenômenos, visto que a realidade do conceito repousa no nível da razão que o encerra em uma antinomia. E é somente na esfera prática da razão que é possível elucidar melhor o problema da liberdade. O interesse da razão em geral é expandir-se ainda mais; porém, visto seus limites na crítica, a razão prática passa a ter certa preponderância sobre a razão especulativa. E o interesse prático da razão é a liberdade, como bem ilustra Kant na seguinte citação: “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade” (1994, p. 41, A 80 – B 828). Trata-se, portanto, de demonstrar antes a liberdade, pois dela depende a demonstração da razão como razão prática, e, por conseguinte, o interesse da razão.

A questão do interesse da razão está intimamente ligada à temática da liberdade (e da vontade). Já na “Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?” está posto que o homem seja culpado pelo seu estado de menoridade e, portanto, deve realizar a tarefa do esclarecimento. Esclarecer-se significa passar de um estado de menoridade a um estado de maioridade, confiando na luz natural da própria razão. Na *Crítica da Razão Pura* o método usado para o alcance desta maioridade é a crítica. Esta crítica é, portanto, o instrumento que proporciona a “liberdade” ou maioridade do homem. Este é um aspecto em que a razão defronta-se com um interesse bastante geral “... porque todo interesse é em última instância prático, e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado, sendo completo unicamente no uso prático” (KANT, 1994 p. 140, A 219).

Segundo Rohden (1981, p. 52), já desde a *Crítica da Razão Pura* Kant pensa que a razão pura através de sua especulação persegue interesses, que não sendo puramente teóricos, se apresentam em última análise como práticos.

Pensamos então, que, uma vez que a razão é essencialmente prática, a crítica deve consistir na resolução do problema da liberdade. A razão, por isso, comporta um interesse puro prático, na medida em que “ela própria é que contém o fio orientador para a crítica de todo seu uso” (KANT, 1994, PÁGINA 24, A 30).

O interesse aparece, em um segundo momento, é na *Crítica da Razão Prática*, quando de fato põe em marcha a busca pela efetivação da liberdade. O interesse deve,

então, promover uma ação moral entre os sujeitos, de modo que agindo de acordo com as máximas (vontade subjetiva) estas possam sempre ser válidas como uma lei universal. Na medida em que o homem se projeta na vida, ele o faz através de máximas, que postulam uma lei universal. Desse modo, o homem se guia na sua ação através de máximas, as quais contêm uma determinação geral da vontade. Afirma Kant:

São subjetivas ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional. (KANT, 2003, p.65)

À medida que as máximas pretendem se tornar leis, aí está o momento em que o conceito de máxima funda-se, pois, sobre o de interesse, e este, por sua vez, sobre o de móbil. Assim está formulado:

Do conceito de um móbil decorre o de um interesse, que nunca é atribuído a um ser senão enquanto tem razão e significa um móbil (motivo) da vontade, na medida em que é representado pela razão. Uma vez que a própria lei deve ser o móbil numa vontade moralmente boa, o interesse moral é, pois, um interesse da simples razão prática, puro e independente dos sentidos. É também no conceito de um interesse que se funda a máxima. (KANT, 1994, p. 95 A 141)

A questão já é levantada, qual seja: a de que o homem, projetando-se na práxis, executa máximas que valem objetivamente para a universalidade da razão está fundada sob a tríade Móbil, Interesse e Máxima. Esse executar de máximas pelo homem é guiado por um interesse em fazer valer universalmente aquelas máximas. Por sua vez, o interesse funda-se num “móbil” (motor) da ação, visto noutra lugar como vontade livre.

Entendemos que seja assim a forma que a razão prática comporta um interesse; interesse que previamente exigiu a sua demonstração mediante a demonstração da realidade da liberdade.

Uma clara formulação do conceito de interesse será apresentada por Kant, somente na *Crítica do Juízo*, que está assim colocado:

Chama-se interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto. Por isso, um tal interesse sempre envolve ao mesmo tempo referência à faculdade da apetição,

quer como seu fundamento de determinação, quer como vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação. (KANT, 2003, p. 49 § 2)

O interesse é ligado em sua conexão primeira, à faculdade de desejar. Esta faculdade se refere à satisfação de um desejo, que por sua vez reflete a razão pura prática. A faculdade de desejar, Kant assim define:

A faculdade de desejar é o poder que ela tem de ser, pelas suas representações, causa da realidade dos objetos dessas representações. O prazer é a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com o poder da causalidade de uma representação em relação à realidade do seu objeto. (KANT, 1994, p. 17, A 16).

A definição que Kant dá à faculdade de desejar, tomado de empréstimo da psicologia, é uma definição de cunho transcendental, na medida em que entram em jogo as representações do sujeito, ou a subjetividade. Mas Kant, ao que indica, não faz uma mera transposição de termos. Ele aplica uma nova forma de ser ao conceito de desejar. Vemos assim a preocupação de Kant em fundar ou justificar racionalmente o móbil da ação. E aqui ele opera com um conceito de razão livre; naturalmente a razão opera “desinteressadamente”, mas comporta um interesse eminentemente prático, como o já referido acima.

Ao usar o conceito de faculdade do desejo da psicologia, Kant põe nele todo o caráter do “transcendental” que envolve sua filosofia, visto que na definição da psicologia a faculdade do desejo é satisfeita na medida em que se lhe apresenta o objeto do desejo, em um sentido subjetivo. Decorre a pergunta: Como pode algo tão subjetivo como este fundamentar uma moral que valha para o universo dos entes racionais? É, então, nesse momento que o transcendentalismo entra em cena, atestando que o critério de validade da realização de um desejo, que complementa um interesse da razão não é subjetivo, mesmo se baseando, de alguma forma, na subjetividade.

Kant fundamenta a moral no princípio da subjetividade, cujo critério último se dá mediante a razão ao fazer uso da liberdade. Do contrário, Kant estaria criando ou justificando uma moral meramente subjetivista. Deste modo, a razão não pode fundar suas máximas em interesses subjetivos, porém na subjetividade da ação, isto é, na sua transcendentalidade. É isso que torna o interesse em um interesse comum entre

indivíduos. Portanto, o objeto que se apresenta à razão a fim de justificar o desejo, a satisfação, torna-se válido ou livre, no momento em que a razão opera transcendentemente, quer dizer, pensa as suas máximas e as faz valer para a universalidade dos entes racionais.

Agora perguntamos: qual é a natureza do interesse da razão? Já que ele é motor (móvil), ao mesmo tempo a razão tem que validá-lo para todos os entes racionais. Ou seja, se ele é motor, de que forma pode ser objeto de universalização da liberdade?

Ainda no § 2 da *Crítica do Juízo*, Kant completa: “quando se trata de julgar se algo é belo, não se trata de saber se a existência de tal coisa ou somente pode importar algo a nós ou a outrem, porém somente como a julgamos na mera contemplação.” Entra em jogo aqui o caráter transcendental da faculdade de desejar. E o que importa segundo Kant, é o modo como julgamos a coisa; trata-se de ver que entre a faculdade do desejo e o prazer existe uma ligação que não se dá ao acaso, mas acontece segundo uma regra, que é o interesse da razão. Kant, então, passa a distinguir entre um interesse geral da razão e um interesse que possa surgir de sensações e necessidades. Ao comentar esta questão, Rohden esclarece que o conceito geral de interesse revela a dependência de um ente finito em relação à razão. Todavia, não se trata de uma relação de via única, há, porém, dois modos com que os interesses se relacionam com a razão, a saber:

Ou a razão determina a regra, segundo a qual algo pode ser alcançado sobre a base de um interesse; ou ela determina imediatamente o interesse como tal. No primeiro caso, o prazer torna-se o fundamento do interesse. No segundo caso, a razão determina sozinha o interesse, e determina os princípios (ou as leis) do interesse, de tal modo que o prazer passa a ser simples consequência da determinação da lei (ROHDEN, 1981, p. 63).

Uma vez que no primeiro caso o prazer impera sobre a vontade e no segundo a razão determina o prazer, embora ele continue a existir como satisfação do cumprimento da lei, recorre-se aqui à distinção de duas faculdades de desejar: uma concernente aos impulsos da sensibilidade, às inclinações, e outra concernente à vontade ou à razão prática. Com isso, Kant quer explicar de que forma uma vontade racional pode se relacionar com o interesse da razão. A faculdade situada no âmbito da sensibilidade denomina-se inferior e a outra superior.

Só agora, feita essa distinção, é possível perceber de que modo o interesse da razão se liga às três espécies de satisfação, que são: 1) o belo 2) o agradável e 3) o bom, expostas por Kant nos §§ 2, 3 e 4 da *Crítica do Juízo*.

Elas se colocam, relativamente, não de saber sobre a existência da coisa (que satisfaz ao desejo), mas somente à forma como a julgamos na mera contemplação.

Sobre o belo, podemos dizer que representa em nós o juízo de gosto, que se liga imediatamente com uma faculdade apreciativa. Vejamos “Se a questão é se algo é belo, então não se quer saber se a nós ou a qualquer um importa ou se quer possa importar algo da existência da coisa, e sim como a ajuizamos na simples contemplação (...)” (KANT, 2002, p. 49 § 2).

O juízo de gosto pouco ou nada tem a ver com a existência do objeto em si. Trata-se de um julgamento que fazemos na nossa razão quanto ao que possa importar a satisfação do belo com a faculdade de desejar. Kant chama a atenção para o fato de que o juízo de gosto não está ligado em nós com qualquer interesse. Como se trata de gostar, o juízo de gosto é algo que está presente em nós independentemente da existência do objeto.

Quando agimos, agimos de modo subjetivo no gostar. Para Kant, “trata-se de saber tão só se essa mera representação do objeto está acompanhada em mim de satisfação, por mais indiferente que me seja o que toca a existência do objeto dessa representação” (KANT, 2002, p. 50 § 2). Nesse sentido, a satisfação que acompanha em nós aquela representação do objeto, quando o adjetivamos de belo, pode ser claramente percebida somente da forma com a qual ela nos toca, quer dizer, quando dizemos que algo é belo e evidenciamos um juízo de gosto, isso tem a ver apenas com a satisfação do nosso desejo em nós, e não toca em nada a existência do objeto. Disso se conclui que a satisfação que determina o juízo de gosto é totalmente desinteressada, ou seja, sem interesse.

Sobre o agradável, Kant escreve: “Agradável é o que apraz aos sentidos na sensação” (KANT, 2002, p. 50, § 3). É necessário, a princípio, fazer uma distinção quanto ao que é sensação. Pois, igualmente chamamos sensação à maneira como nos representamos um objeto, no momento em que este nos toca os sentidos, e também ao sentimento de prazer ou dor. O sentimento de prazer ou dor refere-se apenas ao sujeito

sem servir a conhecimento algum. Porém, quando a sensação se refere à representação de uma coisa, isto toca além dos sentidos; toca a faculdade de conhecer. Trata-se, pois, de saber se o agradável desperta em nós algum interesse. Quando nos representamos um objeto qualquer, temos presente nos olhos uma paisagem objetiva. Há vários modos de conhecê-la. Primeiro, quanto a ela própria, seria uma sensação objetiva, o que Kant denomina de percepção, e, segundo, quanto à sua relação conosco mesmo, na qualidade de sensação subjetiva. Dessa maneira, o agradável tem uma existência objetiva no tocante ao objeto, enquanto percepção, e ao mesmo tempo uma existência subjetiva em nós como sensação, como representação subjetiva daquele objeto. Assim, esta representação é considerada em nós do ponto de vista da sua capacidade agradativa. Aí não está presente nenhum juízo de gosto, o que seria sentimento de situação (afecção pelos sentidos), mas tão somente um envolvimento da faculdade de conhecer com a sensação do objeto, portanto, o agradável envolve uma atividade do sujeito mediante a qual se expressa o interesse por ele. Disso, Kant conclui que “a complacência no ‘agradável’ é ligada a interesse”.

Sobre o bom escreve Kant: “Bom é aquilo que agrada por meio da razão e do simples conceito” (*Idem*). Kant procede com a distinção de duas espécies de bom. A primeira consiste em “ser bom para algo” e agrada só como meio, ou seja, um bom mediadamente; a segunda consiste em um “bom em si”, e agrada em si mesmo, portanto, um bom imediatamente. Nos dois casos existe a indicação de que o bom comporta um fim; o bom se revela para uma finalidade. Nesse sentido, Kant estabelece uma relação íntima entre “a razão (pelo menos possível) querer, conseqüentemente uma complacência na existência de um objeto ou de uma ação, isto é, um interesse qualquer.” (KANT, 2002, p. 52, § 4).

O bom, apesar de ser às vezes identificado com o agradável, distingue-se deste na medida em que agrada mediante simples conceitos à razão; enquanto o agradável agrada mediante a sensação. Já na satisfação com o belo, depende inteiramente da reflexão do objeto (da intuição), que por sua vez conduz ao conceito. Com o bom, a satisfação acontece mediante uma representação conceitual do objeto. Enquanto o belo agrada desinteressadamente mediante o juízo de gosto, e enquanto o agradável, ao envolver a pura representação, agrada mediante a sensação, um juízo desinteressado, na satisfação com o “bom” a razão opera ao nível do conceito, por meio dela própria. Concluindo:

O bom pode interessar ao homem, sem que através deste ato ele vise a qualquer agrado. Da mesma maneira, os juízos morais não se fundam sobre nenhum interesse, mas podem produzir um interesse. A satisfação com o bom antes de ser fundamento deste, é consequência da sua representação e da sua exigência pela razão. (ROHDEN, 1981, p. 65)

O interesse é definido por Kant como sendo a satisfação que se conecta com a representação da existência de um objeto ou de uma ação. Sendo a nossa faculdade de desejo vir sempre acompanhada por uma satisfação, esta, já que se conecta de modo necessário com o desejo, é, portanto, denominada prazer. Igualmente, para Kant, prazer é definido assim:

O prazer é a representação da concordância do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida, isto é, com o poder causal de uma representação com vista à realidade do seu objeto. (KANT 2002, p. 52)

Desse modo, o desejo e o prazer estão sempre conectados, já que a relação da representação da existência do objeto ao sujeito produz nele um estado, que é “denominado prazer prático”.

Denomina-se interesse a conexão da faculdade de desejo com o prazer, enquanto esta ocorre mediante a razão segundo uma regra. Afirma Rohden que o prazer torna-se um “interesse da inclinação”, quando se torna, segundo uma regra, o fundamento da determinação da faculdade de desejar.

Então, se for o prazer de apenas uma consequência de certa determinação anterior da faculdade de desejar, o prazer torna-se intelectual, e o interesse, “interesse da razão”.

Em oposição à inclinação, o conceito de interesse em geral revela a dependência de um ente finito em relação à razão, já que aquele unicamente depende de sensações e necessidades. Para Rohden (1981, p. 63), a determinação da razão com relação ao interesse pode ocorrer de duas maneiras diversas: ou a razão determina a regra, segundo a qual algo pode ser alcançado sobre a base de um interesse; ou ela determina imediatamente o interesse como tal. O prazer, no primeiro caso, torna-se o fundamento

determinante do interesse, e também os princípios (ou as leis) do interesse, de tal modo, que o prazer passa a ser simples consequência da determinação da lei.

Kant distingue entre duas espécies de faculdades de desejar, isso esclarece como o interesse e vincula a uma vontade racional. Decorre daí que uma faculdade de desejar situa-se no âmbito da sensibilidade, e outra, no âmbito da vontade ou da razão prática. Esta, denominada faculdade superior de desejar, é concebida como uma faculdade de desejar segundo conceitos, cujo arbítrio para fazer ou deixar de fazer algo se encontra na razão do sujeito. A vontade, enquanto faculdade de desejar baseada em princípios puros da razão é também sempre acompanhada por uma satisfação, que pode ser um interesse somente por aquilo que é determinado universal e necessariamente por sua razão.

O intuito é que o desejo esteja sempre conectado com o prazer, não vale o inverso, pois é possível que haja um prazer que não se conecte absolutamente com nenhum desejo de objeto, mas com a simples representação, que se faz a um objeto. Esta satisfação não ativa com a representação, afirma Rohden (1981), independentemente da existência ou não do objeto, constitui a satisfação estética e desinteressada.

Em consequência, a satisfação com o belo, a satisfação com o agradável e a satisfação com o bem – três das satisfações por Kant determinadas – somente as duas últimas conectam-se com o interesse. Ao contrário do que ocorre no juízo de gosto – onde o problema da existência do objeto é completamente indiferente -, na satisfação com o agradável esse vínculo é já necessário. Decorre que o agradável agrada aos sentidos na sensação – e aqui não significa relação da representação com o objeto e sim relação da representação com o sujeito (que é o sentimento de prazer). Segundo comenta Rohden, a filosofia prática de Kant consiste na investigação das condições de possibilidades de uma práxis racional. A práxis é, portanto, a totalidade das ações livres do homem. Assim, é a filosofia prática que vai determinar as condições sobre as quais todas as ações de um indivíduo devem poder concordar com as ações de todos os outros homens. É a máxima do imperativo categórico; pois, as condições últimas da concordância de todas as ações entre si são as leis da liberdade. A filosofia prática vai limitar-se apenas à questão dos fundamentos do querer, ela não vai tratar da possibilidade das coisas mediante o livre-arbítrio, e sim da possibilidade do próprio arbítrio. Segundo Rohden (1981, p. 54), os fins ou os objetos das ações tornam-se

consequências da concordância das mesmas com as leis da liberdade. Os meios para a sua realização, por sua vez, não fazem parte do conhecimento prático, e sim do conhecimento teórico. É por isso que todas as proposições que tratam da possibilidade de objetos através do livre-arbítrio são proposições antes técnicas do que práticas, razão por que elas contêm simplesmente aplicações do conhecimento da natureza.

A questão do interesse da razão em Kant está colocada objetivamente da seguinte forma: “todo interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar?” (KANT, 1994, p. 805). De maneira geral, Kant explica que a primeira questão é simplesmente especulativa. A segunda é simplesmente prática. E a terceira é, ao mesmo tempo, prática e teórica.

Segundo observa Rohden, na trama de entrelaçamento entre liberdade e razão (prática) aparece uma nova variante à questão antes posta, qual seja: “por que a liberdade tem que ser determinada em conexão com a razão (prática)?” (ROHDEN, 1981, p.31). A nova variante, diz, é o interesse da razão.

Já para Geuss (1988, p. 79), o conceito de “interesse” é obscuro em parte porque tem de “ligar” ou “mediar” a “razão” com a faculdade do desejo.

No contexto entre razão e liberdade, percebe-se que é só pela lei moral, ou seja, pelo lado prático da razão, na ação, portanto, que esta lei moral torna-se um princípio possibilitador da ação racional, a *ratio cognoscendi*, através de que a razão lança-se na sua odisséia, tanto para dentro quanto para fora de si, para a práxis. A moral figura como algo que sustenta a ação dos indivíduos responsável pelo “agir” ou pela “práxis” da razão. Ela conduz a razão à esfera do prático, à esfera da moralidade.

Embora tenha sido tratado nas três Críticas, é somente na *Crítica do Juízo* que Kant apresenta uma clara formulação do conceito de interesse. Trata-se, como já dissemos, de um conceito moderno que ele utiliza no domínio da estética com a finalidade de afirmar o caráter “desinteressado” do prazer estético.

Na definição de Kant,

Chama-se interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto. Por isso, tal interesse sempre envolve ao mesmo tempo referência à faculdade da apetição, quer como seu fundamento de determinação, quer como se vinculando necessariamente ao seu fundamento de determinação (KANT, 2002, p. 49).

Kant, na *Crítica da Faculdade do Juízo* (2002, p.p. 142-143) demonstra que o juízo de gosto, pelo qual algo é declarado belo, não tem de possuir como fundamento determinante nenhum interesse. Mas, disso não se segue que depois que ele foi dado como juízo estético não se lhe possa ligar nenhum interesse. Esta ligação, porém, sempre poderá ser somente indireta, isto é, o gosto tem de ser representado antes de tudo como ligado a alguma outra coisa para poder ainda conectar, com a complacência da simples reflexão sobre um objeto, um prazer na existência do mesmo (no qual consiste todo interesse).

Segundo Rohden, Kant define, assim, o interesse pela satisfação que se conecta com a representação da existência de um objeto ou de uma ação. Ele escreve:

A filosofia prática de Kant consiste numa investigação das condições de possibilidade de uma práxis racional. A práxis é a totalidade das ações livres do homem. A filosofia prática determina as condições sob as quais todas as ações de um indivíduo devem poder concordar com as ações de todos os outros homens. As condições últimas da concordância de todas as ações entre si são as leis da liberdade. Para Kant, contudo, todo saber teórico tem o valor de simples meio com vistas à práxis humana. (ROHDEN, 1981, p. 63)

Vimos, portanto, como Kant conecta o interesse à liberdade e à vontade, remetendo ao imperativo categórico, momento máximo da razão prática.

No capítulo seguinte, veremos como os interesses teóricos e práticos se ligam à reflexão.

## II - OS INTERESSES TEÓRICOS E PRÁTICOS NUMA RELAÇÃO COM A REFLEXÃO TRANSCENDENTAL

É de se perceber que, já na *Crítica da Razão Pura*, Kant sentiu a necessidade de uma clara tematização da reflexão, fato que está colocado em forma de apêndice, intitulado “Da Anfibolia dos conceitos da Reflexão” (1994, B 316, No apêndice, B 316 (1994), Kant começa por uma consideração negativa da reflexão:

A reflexão (*reflexio*) não tem a ver com os próprios objetos, para deles receber diretamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. (KANT, 1994, B 316)

Na sua pré-colocação do tema, Kant faz referência explícita a um “estado de espírito”, e nesse estado nos colocamos a descobrir as condições subjetivas mediante as quais podemos conhecer os conceitos; ao enfatizar o momento do conceito, pode-se imaginar conceito como uma referência ao objeto, e não como propriamente o objeto. Na reflexão, apenas podemos chegar a conceitos. E de onde surgem eles, senão da experiência? Kant imagina, pois, a reflexão como um “momento puro”, uma reflexão lógica, conhecedora de conceitos. Na altura da discussão da *Crítica da Razão Pura*, no Apêndice B 316 (1994), ele não se ocupa de dar cabo à discussão da mediação entre o momento da reflexão e o momento da experiência. Esta argumentação será apresentada mais adiante com a *Crítica do Juízo*. De passagem, basta salientar o aspecto das “condições subjetivas”, quer dizer, uma referência explícita à subjetividade, uma espécie de descoberta das condições subjetivas do conhecimento. Em termos kantianos, isto consiste precisamente no “giro copernicano”, em que a razão só conhece aquilo que “põe” no próprio objeto. E, assim, o conhecimento das coisas não toca diretamente a experiência, mas só indiretamente, através de conceitos. Isso implica igualmente dizer que o conhecimento da experiência, portanto, dos objetos está referido diretamente ao sujeito, e só indiretamente aos objetos. E está afirmado aqui com Kant o fundamento da sua filosofia crítica.

Não se trata, nos conceitos, de conhecer as possibilidades puras das coisas, mas de um conhecimento mediato delas. Trata-se da “mediação” operada entre as coisas reais, enquanto dadas, e o nosso modo de conhecer, que as fazem possível no

entendimento. Para Cifuentes (1973, p. 56), “mediação não é uma simples reflexão psicológica; seria então o kantismo um mero subjetivismo empírico e relativista”.

No âmbito dessa discussão sobre a mediação entre objetos (experiência constituída) e as condições de possibilidade do conhecimento (subjetividade) por parte do sujeito, não se trata da afirmação de um ser absoluto e um ser possível, portanto dois modos de ser. Para Kant, nos apêndices A 598 e B 626 (1994) Ser se expressa na seguinte tese:

Ser evidentemente não é um predicado real, quer dizer, um conceito que se pudesse acrescentar ao conceito de uma coisa. É somente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas (KANT, 1994).

Ao comentar esta tese, Heidegger (1973, p. 429), afirma que “coisa significa, agora, segundo a linguagem da Crítica, objeto”. Ou seja, o ser é pensado como posição da forma. Ele explica:

O ser possível de um objeto consiste no caráter de ser posto de algo de tal maneira que este algo “concorda com” aquilo que se dá nas formas puras da intuição, isto é, o espaço e o tempo... O ser atual de um objeto é o caráter de ser posto de algo de tal maneira que o ser posto esteja em conexão com a percepção sensível. (HEIDEGGER, 1973, p. 446).

Há, ainda, a existência de um ser necessário, que seria uma conjunção de ser possível com o ser atual. A essas definições, Kant chama de postulados e, segundo Heidegger, “os postulados designam o que desde o princípio é exigido para a posição de um objeto da experiência” (1973, p.446). Trata-se, aqui, da anfíbolia dos conceitos, quer dizer, de uma delimitação entre o uso empírico-intelectual (ser atual) e o uso transcendental (ser possível) dos conceitos da reflexão. Trata-se de esclarecer a maneira como fazemos uso da reflexão em relação aos conceitos, que indicam a existência de objetos.

Reflexão, portanto, numa primeira acepção de Kant, nos apêndices A 260 e B-316 (1994), aparece como um momento particular, no sentido de que “todos os juízos, e mesmo todas as comparações, carecem de uma reflexão, isto é, de uma discriminação da faculdade de conhecimento a que pertencem os conceitos dados” (KANT, (1994).

Na reflexão transcendental, a razão já não se ocupa apenas de si mesma, mas tanto quanto com os objetos, não diretamente, mas só intencionalmente, na medida em

que nela as representações são comparadas entre si e confrontadas com a faculdade de conhecer. A reflexão transcendental se refere aos objetos na medida em que tenta estabelecer-lhes um lugar na consciência, no momento em que procura a que faculdade pertence eles, se ao entendimento ou à intuição sensível. Porém, o que devemos perceber como saliente na questão é o modo como são considerados os objetos: depois de haverem passado pela intuição sensível, na qualidade de representações chegam ao entendimento puro, onde, transformados em conceitos, são comparados e relacionados com a faculdade de conhecer a quem pertencem. O sujeito transcendental constitui assim, todo o fundamento do processo cognoscitivo. E ainda, o sujeito, pela reflexão transcendental, constitui o fundamento da crítica.

O processo cognoscitivo, pela via da reflexão transcendental, enuncia a existência do ser atual (objeto ou coisa em si), e do ser possível (a representação), pelo entendimento. O problema, para a filosofia de Kant, consistia, a partir das considerações no Apêndice da *Crítica da Razão Pura*, em saber como se dava a passagem de um para outro ser (ou modo de ser). Porém, é só na *Crítica do Juízo*, obra que coroa o edifício do transcendentalismo de Kant (CIFUENTES, 1973) que essa discussão será “resolvida”, segundo pretendeu Kant. Já no § 2 desta obra, ele escreve: “Chama-se interesse à satisfação que unimos com a representação da existência de um objeto.” (2002, p.49). Aqui, o interesse já aparece como mediador entre o objeto real (ser atual) e objeto representado (ser possível). A reflexão transcendental, por não se dirigir diretamente aos objetos, executa movimento rumo ao sujeito.

A definição mais geral do que seja interesse em Kant encontra-se na *Crítica da Razão Prática*:

A cada faculdade do ânimo pode atribuir-se um interesse, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual, unicamente, o exercício da mesma é promovido. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todas as faculdades do ânimo, mas determina a si própria o seu. (KANT, 2002, p. 427)

Numa primeira consideração, interesse é aquilo que justifica a irrenunciável necessidade que o homem tem da metafísica, fato que só se explica suficientemente em virtude de certo “interesse da razão”. Assim, o interesse torna-se uma espécie de motor que move a razão à ação, o que faz Kant pensar, já na *Crítica da Razão Pura*, que “todo o interesse da razão é, em última instância, prático” (KANT, 219).

Ver as diversas formas com que o interesse se faz presente na razão, eis uma nova questão que exige esforços de resposta na *Crítica da Razão Pura*. Convém, aqui, definirmos com Kant faculdades do espírito enquanto faculdades fundamentais de conhecer. Kant distingue, pois, sensibilidade, entendimento e razão (1994).

A sensibilidade é puramente passiva e consiste na recepção das impressões dos objetos sensíveis, ou seja, ela se encarrega da intuição sensível. Entendimento e razão têm algo em comum: referem-se aos objetos do conhecimento apenas mediatemente, mediante a sensibilidade. Elas se constituem, portanto, como atividade espontânea, e se encarregam do movimento básico do espírito humano, que é de “subsumir o múltiplo sob o uno” (KANT, 1994 p. 299), a fim de alcançar a suprema “unidade do pensar” (ROVIRA, 1986, p. 30). É na consecução desta “unidade do pensar” que a razão é guiada por certo interesse, chegando mesmo a se guiar, segundo Grondim (1989), rumo a uma “metafísica dos interesses” que tomará uma melhor feição na razão prática.

Sobre a supracitada definição do interesse, é pertinente observar que o interesse só convém às faculdades do espírito humano, portanto, à sensibilidade, ao entendimento e à razão. Programa já posto na *Crítica da Razão Pura*, no inciso A 805 (1994). Disso decorre a permissão de falarmos de um interesse especulativo, no que toca à razão pura teórica, bem como um interesse prático, no que toca à razão pura prática. O primeiro consiste na resposta à pergunta “que posso saber?” e o segundo, na resposta à pergunta “que devo fazer?”. Mas, daí se pergunta: Que implicações trazem o fato de dizer que o interesse é um predicado que só convém às faculdades do espírito humano, enquanto princípio que expressa à singular condição sob a qual se promove o exercício de uma faculdade? Ao fazer referências a princípio, Kant quer expressar a íntima relação do interesse com o acontecer da razão; pois é na razão, enquanto faculdades destes princípios, que os interesses subsistem. São eles princípios práticos que guiam as faculdades do espírito, ou a razão. Segundo Kant, o interesse num sentido amplo é o princípio que enuncia a condição de possibilidade do uso ou exercício de uma faculdade do espírito.

Podemos entender o que afirma Kant, começando por fazer uma distinção entre condição de possibilidade e condição de realidade do uso de uma faculdade (do espírito). Para Rovira:

Ambas as condições vêm expressas por princípios guias, ou proposições elementares. O princípio que enuncia a condição de possibilidade do uso da faculdade não exige outra coisa senão a posse efetiva da faculdade em questão. Em troca, o princípio que contém a condição de realidade do uso da faculdade declara certos requisitos indispensáveis para que o exercício da faculdade se faça efetivo. (ROVIRA, 1986, p. 27)

Assim, o interesse comporta um caráter eminentemente possibilitador do existir efetivo, ou da realização efetiva, da razão, o que é algo próprio e necessário. A novidade da questão, em troca, está na condição de realidade do uso da faculdade. Esta condição de realidade pode se configurar de duas formas: como motor do uso da faculdade e como objetivo último do uso dessa faculdade. Caberia à razão, em conseqüência, investigar a ação do interesse enquanto princípio que enuncia a condição de realidade do uso de determinada faculdade. De que forma? Eis a questão!

Retomamos, aqui, a distinção supracitada das faculdades do espírito: a sensibilidade, que se encarrega da intuição sensível; o entendimento, que subsume as intuições sob conceitos; e a razão, que subsume conceitos mediante regras ou princípios. Portanto, à pergunta: “como pode determinar-se o interesse de uma faculdade do espírito?” caberia a resposta que o interesse, enquanto enunciador da condição de realidade do uso de uma faculdade constitui um princípio. Na *Crítica da Razão Pura*, no inciso A 299 (1994), Kant assim se expressa:

Na primeira parte da *Lógica Transcendental*, definimos o entendimento como a faculdade das regras; aqui, (na *Dialética Transcendental*) distinguimos a razão do entendimento chamando-lhe a faculdade dos princípios. (KANT, 1994)

Segundo o próprio Kant, no inciso A 300 (1994), “a expressão princípio é ambígua e significa, vulgarmente, apenas um conhecimento que pode ser usado como princípio” (1994). Portanto, o interesse, enquanto algo que fomenta o exercício de uma faculdade, é determinado pela razão enquanto faculdade dos princípios, de forma que ele escreve:

Pode-se atribuir a cada faculdade do espírito um interesse, isto é, um princípio que contém a condição sob a qual unicamente se fomenta o seu exercício. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todos os poderes do espírito, inclusive o seu. (KANT, 1994, p. 139)

Segue, adiante, o que analisa Kant acerca das faculdades ou princípios da razão.

## 2.1. O Interesse Especulativo da Razão

Sobre o interesse especulativo da razão, podemos citar o que escreve Kant na *Crítica Razão Prática*: “o uso teórico da razão se ocupava dos objetos da simples faculdade de conhecer...” (1994, p. 13, A 29). Com essa referência à simples faculdade de conhecer, Kant chama a atenção para o fato de certo “uso especulativo da razão”. Segundo Rovira (1986), desde Aristóteles a filosofia reconhecera a distinção entre razão teórica (*nous teoretikos*) e a razão prática (*nous praktikós*), e comenta em seguida:

É sabido que, ao estabelecer esta diferença, o estagirista aludia, em termos bastante gerais, ao duplo uso que cabe fazer da faculdade racional: a razão é teórica quando se ocupa de conhecer os objetos; é, em troca, prática, quando se endereça à realização dos objetos. (ROVIRA, 1986, p. 28)

Dessa forma, Kant haveria se utilizado deste legado da tradição como inspiração para a sua *Crítica da Razão Pura* (teórica) e *Crítica da Razão Prática* (razão prática), chegando a pôr como base, respectivamente, um interesse do uso especulativo e um interesse do uso prático da razão.

Segundo a distinção que Kant estabelece para as faculdades de conhecer, a saber, razão, sensibilidade e entendimento, o interesse do uso especulativo situa-se na razão. A condição de possibilidade dessa faculdade não é outro senão ter razão. Isto significa:

O que é necessário para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que os seus princípios e as suas afirmações não devem contradizer-se entre si, em nada participa do uso desta faculdade, mas é a condição em geral de ter razão (KANT, 1994, p. 139, A 216).

Assim, só um ser racional pode comportar certo interesse no uso geral da sua razão. O fato de ter razão que enuncia condição de possibilidade da razão, enquanto faculdade de conhecer, evidencia-se pelo princípio de contradição, na medida em que ela não pode tomar uma coisa como verdade e falsidade. Se assim fosse, não haveria nenhum conhecimento, segundo o que está afirmado por Kant:

Qualquer que seja o conteúdo de nosso conhecimento, e seja como for que se relacione com o objeto, a condição universal, embora apenas negativa, de todos os nossos juízos, em geral, é que não se contradigam a si mesmas (KANT, 1994, A 150/B 189)

Fica evidente, no caso, que a contradição se revela como princípio que enuncia a possibilidade do uso da razão.

Uma vez constatada a condição de possibilidade, o passo seguinte se faz ver qual princípio enuncia a condição de realidade do seu uso especulativo. Referimos outra vez à fundamental distinção das faculdades da razão. A sensibilidade se encarrega da intuição sensível, que, uma vez chegada ao entendimento, este se põe a unificar o múltiplo dos fenômenos dados na intuição por meio de conceitos puros, forma que a intuição sensível ali assume. Hierarquicamente, a razão se encarregaria do controle dos conceitos puros do entendimento. Enquanto o entendimento opera, na sua atividade cognoscitiva, mediante categorias, a razão põe-se a unificar estes conceitos por meio de idéias. Na hierarquia das faculdades, ela está, então, no topo da ordem, o que pode ser conferido na *Crítica da Razão Pura* (A 298 / B 355), e, por isso, legisla sobre os conceitos e juízos do entendimento. Então,

se o entendimento pode ser definido como faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios... (KANT, 1994, A 302 / B 359).

É fácil visualizar agora que o interesse do uso especulativo da razão consiste em expandir o conhecimento emprestado do entendimento e dos sentidos: “(...) o interesse do uso especulativo (da razão) consiste no conhecimento do objeto até os mais elevados princípios a priori (...)” (KANT, 1994, p.139, A 216). Ou seja, a razão considera como seu interesse não o acordo consigo mesma, senão a extensão, “(...) unicamente a extensão, não o simples acordo consigo mesma, se considera como seu interesse (...)” (Idem).

O conceito de interesse de Kant – os interesses da razão -, tomará em Habermas outra feição: veremos um conceito de interesse voltado ao nexo teoria-práxis, que será apresentado mais adiante; o que convém, agora, se reportar é a outra dimensão da razão, qual seja: a reflexão, pois esta constitui um tema que permitirá a Habermas desenvolver a teoria dos interesses cognitivos, visto que é pela reflexão que a razão persegue o seu interesse por emancipação. Este tema recebe de Kant especial atenção, e se torna objeto da posterior metacrítica de Habermas, tema que será tratado no próximo capítulo. Prossigamos, por ora, com os interesses da razão.

## 2.2. O Interesse do Uso Prático da Razão

A resposta à pergunta pelo interesse do uso prático deve consistir numa inquirição acerca da questão “que devo fazer?” colocada na *Crítica da Razão Pura*. Essa resposta desviará, então, o olhar para o uso da razão prática. Como condição de possibilidade do uso prático da razão, Kant estabelece o fato de ter vida. Este fato torna-se curioso na medida em que Kant define vida não do ponto de vista biológico, mas do ponto de vista da psicologia racional: “viver é o poder de um ser agir segundo as leis da faculdade de desejar” (KANT, 1994, p. 17, A 16). Kant define vida exclusivamente pela inspiração cartesiana do cogito, dando-lhe a forma do transcendental.

Desse modo, a vontade é predicado que só se aplica a um ser racional vivo. E, é exatamente pela vontade que se define o uso prático da razão. À pergunta “em que consiste o uso prático da razão?”, caberia a resposta sumária: “(...) em que a razão determine a vontade de agir segundo representações(...)”. Este fato de a razão ser determinada segundo representações reaviva a certeza da existência do sujeito transcendental. Nesse sentido, devemos pensar o interesse prático como tendo em vista dois pontos: 1) motor do uso prático da razão; e 2) objetivo final do seu uso.

Segundo Rovira (1986, p. 34), Anselmo de Cantebury assinalou admiravelmente que “todo querer tem um quê (*quid*) e um por que (*cur*), pois nada queremos se não temos por que querê-lo”. Dessa forma, Kant teria aproveitado esta distinção e teria chamado matéria do querer ao que Anselmo chamava o “quê”, e motor da alma ao que Anselmo chamava “por que” do querer. A vontade se acha entre dois pólos antagônicos: os ditames da razão, por um lado, e os impulsos da sensibilidade, por outro. Contudo, é exatamente essa bipolaridade que põe em marcha a vontade, ou seja, o motor da alma torna-se o quê da vontade. Por este quê ou motor, Kant define “o fundamento subjetivo de determinação da vontade de um ser, cuja razão é já por sua natureza necessariamente conforme a lei objetiva” (KANT, 1994, p. 87, A 127). A vontade aparece, então, como algo que se situa na mediação entre razão e sensibilidade, grosso modo, mas que, por constituir a faculdade de desejar, torna-se algo substantivo para a colocação em marcha da razão prática.

Ela se apresenta, por isso, com uma dupla peculiaridade: 1) a vontade deve ser pensada como livre (KANT, 1994, p. 109, 167ss); e 2) ela mesma põe em marcha sua

própria causalidade. Aqui está em jogo o modo de ser do imperativo categórico: agimos, e por isso somos livres, mediante máximas que se tornam leis da subjetividade. A segunda peculiaridade encontra-se subordinada à primeira na medida em que, só admitindo a liberdade, ela pode pôr em marcha sua própria causalidade por ato espontâneo. Ao tocarmos mais diretamente a este segundo ponto, encontramos uma vontade que se situa entre a razão e os desejos. Como pensar a vontade como livre, se ela se encontra neste ponto crucial de mediação, quase como condição da colocação em marcha da razão prática? Isto, porque ela ouve de um lado os ditames da razão pura, mas em contrapartida, também presta ouvidos aos apetites sensíveis, quer dizer, aos desejos. Esse antagonismo entre os ditames da razão (leis práticas) e as máximas do sujeito é retratado por Kant como sendo constitutivo de uma vontade patologicamente afetada.

Assim, se expressa Kant: “numa vontade patologicamente afetada de um ser racional, pode encontrar-se um antagonismo entre as máximas e as leis práticas reconhecidas por ela mesma” (KANT, 1994, p. 29, A 36). Disto decorre tratar-se, em todo caso, de dizer que a vontade é patologicamente afetada porque há de ser considerada em relação à constituição do seu sujeito. Daí a referência de Kant ao fato de que só de um ser racional cabe falar da vontade, na medida em que ele pode fazer uso prático da sua razão. Em Deus, por exemplo, há uma vontade santa (pura) e não os apetites – pois ele é perfeito, e num ser irracional há apenas os apetites e a sensibilidade, mas não há uma razão que lhe imprima um controle dos desejos ou apetites.

No sujeito racional, as peculiaridades referidas acima nas situações (1) a vontade deve ser pensada como livre e (2) a vontade põe em marcha sua própria causalidade, antes de serem condições determinantes para a vontade, são antes condições necessárias para que a vontade simplesmente seja (exista). O fato novo e que permite uma solução ao aparente problema de dependência da vontade, é que “a vontade deve ser pensada como livre” (KANT, 1994, p. 31) Dessa forma, a vontade não está obrigada a agir necessariamente por um ou outro fundamento – as já condições (1) e (2) supracitadas -, mas ela os põe livremente como causa do seu querer. Para tanto, à vontade, pensada como livre, deve recorrer ao fundamento subjetivo de determinação, como motor da alma. Kant usa a expressão fundamento subjetivo como correspondente ao termo latino *ratio determinans* (ROVIRA, 1986).

A metacrítica de Habermas foi guia dos nossos estudos para a compreensão dos interesses da razão de Kant. Visto que é por meio da metacrítica de Hegel a Kant que Habermas fará uma retomada crítica do sujeito transcendental, dispondo de um pressuposto, qual seja: a noção husserliana de um *a priori* prático do mundo da vida. Nesse sentido, para Silva (2003, p. 29), “o interesse da razão não deve sugerir uma redução naturalista de determinações transcendentais do sujeito a dados empíricos, mas evitar exatamente esta redução”. O que se quer dizer é que Habermas critica a dedução transcendental das categorias do sujeito em Kant, ao apresentar uma nova forma de concepção da constituição da objetividade, o que conflui para uma concepção alargada da razão, uma nova forma de ser da razão prática de Kant. O termo habermasiano que bem exprime esta questão é o conceito de “sujeito quase transcendental”.

A crise da crítica do conhecimento será, pois, a base da metacrítica compreendida de Kant a Habermas a qual abordaremos no capítulo a seguir.

### III – A METACRÍTICA DE HABERMAS: O INTERESSE COMO GUIA DO CONHECIMENTO

Todas as discussões alusivas à questão *Conhecimento e Interesse* giram em torno da tese “a crítica do conhecimento só é possível como teoria da sociedade”. (HABERMAS, 1987, p. 3).

Vimos no decorrer dos capítulos I e II que Habermas - um filósofo metacrítico, assim como Hegel e Marx - debruçou inteiramente na filosofia moderna de Kant - em especial nos debates sobre a racionalidade, travando um permanente diálogo com estes pensadores, além de outros expoentes, entre os quais seus mestres e contemporâneos da Escola de Frankfurt, Max Horkheimer e Theodor Adorno, bem como de outras correntes do pensamento filosófico, a exemplo do positivismo, da hermenêutica, do pragmatismo, da psicanálise e da Teoria Linguística.

Para darmos início, trataremos, antes, dos interesses cognitivos.

Segundo Siebeneichler (2003), Habermas visualiza as três esferas dos interesses cognitivos com base já naquilo que ele extrai de sua interpretação sobre o esclarecimento dos filósofos dos séculos 18 e 19, que ele interpreta como sendo um projeto da modernidade, projeto esse que se divide em duas partes que se complementam e visa: de um lado, desenvolver três esferas distintas de potenciais racionais e cognitivos, são elas: a esfera das ciência objetivizantes, a das bases universalistas do direito e da moral e a da arte autônoma. De outro lado, condensar estes potenciais cognitivos e utilizar em benefício de uma formação racional da vida humana numa sociedade emancipada.

Habermas mostra como os interesses cognitivos afetam o conhecimento em três níveis, vejamos.

#### 3.1. Os Três níveis de Interesses Cognitivos.

Habermas introduz a questão dos interesses no conhecimento em três níveis: um teórico, um prático e um emancipativo, e são assim apresentados:

### 3.1.1. A ciência empírico-analítica e o interesse em seu nível teórico

Escreve Habermas (1983, p. 305): “No âmbito da visão empírico-analítica da ciência, introduz a teoria crítica um interesse cognoscitivo teórico”.

No conhecimento empírico-analítico, dá-se grande ênfase ao momento da realidade, da empiria, como formadora e, por isso, responsável pela veracidade das proposições que enunciam o conhecimento. Nesse nível, a teoria não goza de prestígio, pois sua validade prende-se única e exclusivamente à relação com os fatos. A teoria se mostra na linguagem. E a linguagem, nesse contexto, aparece como certo “que” de neutralidade; ou seja, é na empiria que a verificabilidade do conhecimento acontece. A linguagem torna-se uma espécie de “possibilitadora” do discurso sobre o real. A teoria tem validade apenas na medida em que se refere a um contexto prático de comunicação. Nesse sentido, a linguagem apenas teoriza a realidade-fonte do conhecimento. Segundo Silva (2003), temos, nesse nível, uma grande disparidade entre a teoria e a realidade.

Na ótica de Habermas, uma das falhas na concepção de conhecimento da ciência empírico-analítica é a idealização do momento da razão mostrado pela linguagem. É como se a razão pudesse usar certa neutralidade ao teorizar a realidade. É como se a razão operasse ao nível da consciência uma linguagem pura e neutra, capaz de enunciar proposições verdadeiras epistemologicamente.

Introduzimos agora, pela teoria crítica, o contexto comunicativo da razão, aquilo que Habermas denomina mais tarde “mundo da vida” e, com ele, a linguagem como mediadora e possibilitadora do conhecimento empírico-analítico; percebemos que as proposições que formam este conhecimento formam regras. Ora, regras não existem per si, apesar de adquirirem formação e validade na realidade. Por não existirem per si, estão presentes nelas necessariamente os elementos da razão mediadora, dialética. E é na razão que essas regras encontram sentido de ser.

A questão do sentido torna-se a chave de entrada no campo semântico da regra. E a regra introduz o problema da linguagem que a insere na comunidade lingüística. Regras não se formam arbitrariamente, mas se formam mediante consenso e aceitação da comunidade científica. Não falamos aqui de regras do tipo “éticas”, as que mantêm a coesão do grupo. Trata-se de regras que validam o conhecimento empírico-analítico. São “leis hipotéticas com conteúdo empírico” (HABERMAS, 1986, p. 306).

A regra surge, no campo desta ciência, como mediadora entre a teoria e a realidade. Em outras palavras, dizemos que a regra é o elemento que torna prática a teoria, dando a esta o sentido e a validade. Entre a teoria e a validade existe uma disparidade estrutural no campo formativo, visto que a teoria surge com a pretensão de explicar a realidade. Neste sentido, elas são díspares. Porém, é pela linguagem que elas existem, quer dizer, só faz sentido dizer que existe tal realidade mediante a lei da razão, o logos, bem como a teoria também se torna uma espécie de discurso sobre o real. Contudo, ela constitui um discurso a priori. Ela depende da existência do objeto e em igual medida do sujeito para ter forma e existência. Dito de outra maneira, o conhecimento empírico-analítico é formado por proposições que, por sua vez, estão formadas em dependência de um contexto dado de linguagem. Essas proposições formam regras, que por sua vez tornam-se leis hipotéticas com conteúdo empírico. São essas regras que dão sentido no seio da comunidade linguística ao conhecimento capaz de previsão.

O conhecimento técnico, formado por proposições, a rigor comporta um caráter previsivo. E esse caráter previsivo é resultante da regra que lhe confere um sentido. Tomemos aqui o exemplo kantiano “a água ferve a 100 graus Celsius”. Naturalmente, este exemplo enuncia uma situação previsiva. Uma vez que se repita várias vezes a mesma situação, temos uma regra: sempre que tivermos os elementos X, Y (água e fogo) e lhe proporcionarmos a condição T (temperatura de 100 graus), previsivelmente teremos o resultado Z (água fervente).

O que Habermas encontra como ponto de diálogo, ou lugar no qual se possa fomentar um interesse cognoscitivo teórico – na ciência empírico-analítica é que mesmo essas enunciações técnicas são decorrentes de uma regra – o fator linguagem, cujo sentido de previsibilidade da regra advém. E, esse fato denuncia a aparente neutralidade perante os valores que a enunciação científica comporta. Ou seja, Habermas denuncia nesse momento aquela imparcialidade presente nas intenções das proposições técnicas, ao modelo da teoria pura. E, uma vez denunciada essa imparcialidade, resta ao cientista fomentar aí um interesse cognoscitivo teórico: “um possível conhecimento empírico-analítico implica um conhecimento capaz de previsão. Mas o sentido destas previsões, seu valor técnico, é resultante unicamente da regra, elemento de mediação entre a teoria e a realidade” (HABERMAS, 1983, p. 306). Prosseguimos, pois, com o interesse em seu nível prático.

### 3.1.2. A ciência histórico-hermenêutica e o interesse em seu nível prático

Escreve Habermas (1983, p. 305): “No âmbito da ciência histórico-hermenêutica, introduz a teoria crítica um interesse voltado à prática”.

O possível sentido das proposições na ciência adquire sentido mediante a coerência interna dos argumentos. Diferentemente da atitude técnica, que valida suas proposições mediante a verificabilidade sistemática das leis, a ciência busca apoio na construção linguística dos fatos, advindo daí o seu contexto formativo e possibilitador de conhecimento. Acontece que a ciência empírico-analítica, inicialmente, toma posição radical perante a objetividade dos fatos, separando-os de uma linguagem formalizada com a qual teoriza esses mesmos fatos. Há uma nítida separação de domínios e um campo distinto para cada instância. A linguagem é apenas um aparato técnico para falar dos fatos. Ela constitui uma espécie de médium entre o sujeito e a objetividade, e torna-se um modo possível de acesso à realidade. Nesse sentido, “nem a teoria é construída dedutivamente nem a experiência é organizada tendo em vista o resultado da operação” (HABERMAS, 1983, p. 306).

Isso para dizer que não há separação entre o plano de uma linguagem formalizada e uma objetividade pura existente por si e em si. Em outras palavras, podemos perceber que Habermas escreve a respeito da “parcela cultural” presente no discurso da ciência. Não podemos tomar um conjunto de proposições enquanto linguagem formalizada como auto-existente e sem implicações da tradição e da cultura nas quais se gerou. Talvez, ao modelo do segundo Wittgenstein, podemos dizer que a linguagem é constituída das intenções dos sujeitos, correspondendo ao uso que dela fazemos.

Desse modo, chegamos às considerações do interesse em seu nível emancipativo.

### 3.1.3. A ciência orientada criticamente e o interesse em seu nível libertador.

Escreve Habermas:

Na ciência orientada criticamente, introduz a teoria crítica um interesse cognoscitivo libertador, o que – como já havíamos visto – jazia nos embriões da teoria tradicional (HABERMAS, 1983, p. 305).

À ciência orientada criticamente Habermas chama de “ciências sistemática da ação social” (1983, p. 307). O objetivo desta ciência é produzir um saber nomológico, ou

seja, um saber que, metodicamente, situa-se próximo à ciência empírico-analítica. A ciência sistemática da ação social descreve o comportamento dos sujeitos na sociedade, promovendo um equilíbrio nas relações dos indivíduos. Ela é nomológica. Ela regula a ação dos agentes sociais, no sentido em que pretende apresentar um conteúdo que fale a respeito das relações destes agentes através de um discurso formal. Ora, teorizar a vida dos indivíduos na sociedade sob forma de discurso nada mais é do que conformar a leis situações diversas, o que chamaríamos de um discurso coercitivo catalisador das ações dos agentes sociais. A ciência sistemática da ação social profere no fim um discurso ético, o discurso da normalidade, tentando sanar as patologias dos indivíduos. E, ela consegue bons resultados na medida em que os próprios indivíduos são quem a institucionalizam. É, portanto, uma sociedade participativa. Mas a atitude dos indivíduos recua à medida que é o “grupo” quem dita por fim as ordens. Os indivíduos só se tornam indivíduos dentro do grupo. Em outras palavras, eles tornam-se passivos perante o momento das decisões grupais.

Em contrapartida, a ciência social crítica não aceita esse fato de forma calada. Ela não se contenta com esse modelo de sociedade. Ela só o aceita na medida em que tenta estabelecer seus parâmetros críticos, parâmetros questionadores da ordem, da lei (nomos) existente. O método que ela adota é a “reflexão”, ou “auto-reflexão”, o que significa o mesmo que reflexão enquanto processo de libertação. Ela questiona os diversos momentos da vida social, as regularidades e procura conectar esses momentos às ideologias que os provocam, pois no momento em que os indivíduos agem coercitivamente, ou de comum acordo a um mesmo fim, esse agir regular torna-se uma espécie de ideologia, um agir legal. Habermas procura introduzir uma atitude crítica entre os indivíduos, que leva em conta essas regularidades da ação racional. Desse modo:

A ciência social crítica procura um nível de controle quando a proposição teórica formula regularidades invariáveis da ação social em geral, com a existência de relações de dependência ideologicamente rígidas, porém mutável (HABERMAS, 1983, p. 307).

Em outras palavras, Habermas introduz um interesse crítico no agir racional dos indivíduos. Esse interesse crítico consiste em identificar os casos em que a norma impera, de forma a considerar o agir dos indivíduos. O método seria a reflexão, ou uma

análise crítica, das condições de vida em que se vive. Uma vez identificadas essas condições, entra em cena a “crítica da ideologia” (*Ideologiekritik*).

Habermas toma como modelo o método psicanalítico, pois ele oferece condições ao sujeito de, mediante a auto-reflexão, identificar os casos graves de dependências ideológicas, bem como conduzir o sujeito à libertação. Diante disto, afirma Habermas:

[...] a crítica da ideologia como a psicanálise partem de informações a respeito de relações normativas que desencadeiam um processo reflexivo na consciência do sujeito, de tal forma que o nível de consciência não submetido à reflexão, que participa das condições iniciais dessas leis, possa sofrer modificação (HABERMAS, 1983, p. 307).

Como vemos, o objetivo do método reflexivo é tornar os indivíduos conscientes da sua situação na sociedade. Expusemos que na ciência empírico-analítica do conhecimento o critério de validade se dá mediante a verificabilidade sistemática das leis; já na ciência histórico-hermenêutica, a validade do conhecimento se dá pela exegese de textos, que estabelece o sentido dos fatos mediante a aplicação da tradição à história formativa desses conceitos. Ou seja, a linguagem comporta um nexos histórico sem o qual não dá para existir.

No quadro da ciência social crítica, não se trata de validade, tampouco de verificabilidade. Trata-se de um nível de ciência peculiar que se pauta na existência espiritual do homem, o que chamamos ciência do espírito. Nesta ciência, tratamos de auto-reflexão como conceito base que define o quadro de referência metodológica. E é esse quadro que define o sentido da validade das proposições críticas mediante a auto-reflexão, ou posição crítica perante a história do indivíduo. Nesse sentido, “o quadro metodológico que define o sentido da validade desta categoria de proposições críticas tem como critério o conceito de auto-reflexão. A auto-reflexão liberta o sujeito de poderes hipostasiados e por sua vez define um conhecimento libertador” (HABERMAS, 1983, p. 307).

Ao que se percebe, está nascendo aqui o projeto de *Conhecimento e Interesse* (1968). Este é o momento em que, seguido à crítica ao positivismo, Habermas propõe o estudo objetivo das questões levantadas. É aquilo que ele chama de “tarefa da teoria crítica”; o que será posto na sessão a seguir.

### 3.2. A Metacrítica em Habermas

Habermas fará um exame metacrítico da problemática levantada por Marx, cujas “questões relativas à crise da crítica do conhecimento serão discutidas no âmbito das relações entre conhecimento e interesse” (SILVA, 2006, p. 8). Marx, pois, fundamenta seu pensamento filosófico refletindo sobre a problemática binomial teoria – práxis. É precisamente com ele que essa relação aparece como problema conceitual na história da filosofia.

Analisa Silva (2006), que a pergunta inquietante é: Que haveria motivado Marx a colocar o binômio teoria – práxis como base para a sua reflexão?

Para Silva, a resposta a esta pergunta deve-se necessariamente ser reportada ao tema kantiano do *esclarecimento*, que inaugura a modernidade enquanto consciência de uma época onde a *emancipação do homem* constitui basicamente os motivos de ser da razão, a qual parece agora assumir de vez a condição da história.

A compreensão de Marx de que “só há uma maneira de transcender a filosofia: realizando-a” (MARX, 1984, p. 128), mostra que ele se movimenta dentro do horizonte conceitual da tradição que se inicia com Kant cujos esforços da *Crítica da Razão Pura* inspiram, concluíram pela necessidade de um reino prático da razão. E, de certo modo, a idéia de uma razão prática inspira a tradição de pensamento que vai de Kant a Marx, “tendo um momento forte na metacrítica de Hegel a Kant” (SILVA, 2006, p. 10).

“A resposta à pergunta Que é Esclarecimento?” (KANT, 1974, p. 119) apresentada por Kant, é o lema norteador desta tradição, pois que, na resposta de Kant sobre a *emancipação* do homem, acentua-se nas entrelinhas um certo humanismo, já que aí o homem finalmente consegue ver a luz da liberdade enquanto meta a cumprir na realização do seu destino.

Habermas e Husserl, segundo Siebeneichler (2003), compartilham do mesmo objetivo geral: destruir o brilho dogmático objetivista, consequência de uma compreensão restrita do conhecimento e das ciências. Pode-se afirmar que ambos

tentam fundamentar o interesse em maioria, seguindo, todavia, caminhos diferentes.

Husserl, realizando seu trabalho em prol da renovação de uma teoria crítica pura capaz de descrever normas absolutas para o conhecimento, leis da razão pura. Habermas, por sua vez, abandona este caminho da filosofia tradicional, pois compreende a teoria como um processo de formação e de aprendizagem. A filosofia deve contribuir, no seu entender, para a continuação do progresso do gênero humano rumo à maioria e à emancipação.

A Escola de Frankfurt, da qual Habermas é pertencente em segunda geração, apresenta-se como crítica desta tradição quando pergunta pelos resultados práticos da idéia de emancipação propostos outrora pela tradição do iluminismo alemão, e isso se dará com Horkheimer e Adorno especialmente, segundo Habermas, um fato marcante e decisivo, que é o surgimento do Nazismo.

Foi uma experiência infeliz da História da Humanidade, cujos horrores Adorno e Horkheimer viveram de perto, fato que os levou a pensar a razão como desencantamento do mundo.

Max Horkheimer comenta, no *Conceito de Iluminismo*, o problema da razão tecnicizada, ou razão instrumental. Pelo desenrolar natural da sua análise, a razão, que se aventura na busca de Esclarecimento, caiu num enredo mítico do qual não mais poderá sair. Aquela conceito e sua análise caracterizam o pensamento daquilo que os historiadores chamam de primeira geração da Escola de Frankfurt, portando claramente uma boa dose de pessimismo, que poderíamos interpretar como “não há saída”.

Habermas também segue na rota do esclarecimento, como se refere Siebeneichler, mas evoca um singular otimismo, contrapondo-se ao esclarecimento de Horkheimer e Adorno quanto à necessidade de se continuar o projeto moderno do esclarecimento, ainda que reconhecendo não haver restado em nosso século muito deste otimismo humanista.

Habermas supera a Horkheimer com o seu conceito de *Esclarecimento*, razão instrumental, que se apresentava com boa dose de pessimismo perante os futuros imediatos da sociedade. É como se, radicalizando a posição, tivéssemos que renegar (se

ainda fosse possível) o atual estado técnico e regredir ao começo, tentando enveredar por outras trilhas. Isso caracteriza o momento da primeira geração da escola de Frankfurt.

Jurgen Habermas representa a chamada segunda geração desses teóricos. Para ele, longe de ser uma conclusão que despreza o objetivismo da ciência, a razão instrumental prima de um modo otimista por uma relação feliz entre razão crítica e razão instrumental.

É o que vai posicionar Mílovic (2004), ao afirmar que Habermas não tem uma visão muito pessimista da modernidade. Para ele a *razão* é ainda uma possibilidade. Nessa perspectiva, Habermas (1987) justifica essa possibilidade mediante os três níveis de interesses cognitivos.

O problema consiste em como “guiar um barco no oceano sem dispor de uma bússola nem estrelas”. A situação social é confusa, a razão está perdida no seu voo em busca do esclarecimento, ela partiu e ainda não conseguiu voltar. Aquilo que lhe prometia liberdade, a técnica, na verdade, a tornou escrava. E agora? Técnica e ciência como ideologia são capazes de quê? É quando Habermas retoma o problema resgatando-o nos três momentos acima citados. Não renegar a ciência empírico-analítica, mas estabelecer nelas interesses voltados à teoria, que Habermas encontrará essa possibilidade pelo fato de qualquer “ciência empírico-analítica-técnica” se regular pelo uso de proposições. Ou seja, é pelo lado da comunicação, isto é, da linguagem - e não pela teoria do conhecimento, dos interesses cognitivos -, que Habermas resgatará, ou pelo menos apontará uma possibilidade de superação das dicotomias da técnica e da ciência perante a razão, a saber, a possibilidade da efetividade do sonho da liberdade da razão. Isto tem a ver com aquilo que Kant apresentara sob o título da transcendentalidade do sujeito. Isto significa a auto-imposição dos limites pela própria razão.

Para Habermas, as tematizações do esclarecimento permanecem vivas, e elas não devem ser abandonadas. Segundo ele, “Se tivermos que tentar realizar a filosofia, esta terá de ser afirmada em sua tarefa crítico-reconstrutiva. Só como crítica a filosofia será capaz de nos tornar emancipados” (HABERMAS, 1987, p. 233).

Para Silva (2011), a ideia de filosofia como teoria crítica que Habermas usa é a mesma tematizada por Adorno e Horkheimer (1980). Estes opõem teoria tradicional e teoria crítica. A teoria tradicional limita-se a explicações causais, metafísicas, sem, contudo, ter em conta a constituição da espécie do homem. Teoria crítica, ao contrário, expressa a ideia de uma filosofia como atividade esclarecedora, tendo por base um interesse em emancipação.

Desse modo, Habermas herda da tradição da Escola de Frankfurt a questão da mediação dialética entre teoria e práxis como *problema* para a construção de uma “teoria crítica da sociedade” na qual a estratégia teórica em vista de uma verdadeira reformulação da filosofia transcendental em sentido materialista e comunicativo está intimamente ligada a um interesse prático-político de emancipação.

Segundo Siebeneichler,

Habermas toma como ponto de partida uma constatação relativamente simples: o conceito de racionalidade, em uso atualmente, é tomado geralmente numa perspectiva estreita que reduz às suas dimensões cognitivo-instrumentais. São afastados dela os elementos ético-normativos e estético-subjetivos do mundo da vida cultural. Estes são como que enterrados e recobertos de entulho pelo sistema da sociedade capitalista moderna (SIEBENEICHLER, 1989, p. 165)

O caminho teórico habermasiano, prossegue Siebeneichler (1989), toma como moldura o paradigma da comunicação voltada ao entendimento, no qual é central o conceito “razão comunicativa”: do mesmo modo que a fenomenologia, o pragmatismo e a hermenêutica atual, ele eleva ao nível de dignidade epistemológica a ação ou *praxis* da comunicação trivial, comum, ordinária, do dia a dia, os atos normais de fala.

É por esse caminho do mundo da fala, da ação que Habermas irá fundamentar a sua crítica, ou seja, fará a sua metacrítica.

Habermas defende que há uma unidade indissociável entre conhecimento e interesse que se encaminha para uma teoria crítica do esclarecimento. Segundo Siebeneichler (1989), o motivo central do envolvimento de Habermas com a questão do nexos entre conhecimento e interesse reside em sua busca incansável de uma teoria crítica em condições de explicar comunicações sistematicamente distorcidas e de

criticar os dogmatismos: objetivismo, positivismo, decisionismo etc. Nasce daí, segundo ele, os primeiros contornos de uma teoria crítica do conhecimento que procura evitar os meandros do abstracionismo, bem como o retorno a um princípio primeiro, original, no sentido de Husserl.

Observa Freitag (1983), que Habermas, ao fazer teoria do conhecimento faz ao mesmo tempo, crítica do conhecimento com o intuito de chegar, através da reelaboração de experiências reflexivas esquecidas ou (deturpadas), à sua teoria social ou teoria da sociedade, que deveria ser concretizada numa “teoria geral da ação comunicativa em contextos livre de coerção”.

Habermas (1983) discorre sua teoria escrevendo que, mais em particular, na base das ciências empírico-analíticas, encontram-se interesses cognitivos condicionados por interesses técnicos, ou seja, obedientes à lógica do agir instrumental. Na base das ciências histórico-hermenêuticas estão interesses práticos condicionados pelo ideal de um possível entendimento comunicativo entre os parceiros do diálogo interpessoal. Na base das ciências de orientação crítica, estão interesses emancipadores voltados a construir uma sociedade livre da dominação. Afirma Habermas que “a compreensão triádica da concepção de conhecimento *também* foi motivada por meio de uma crítica metahistórica da razão” (HABERMAS, 2008, p. 340).

E, se nós fugimos ao âmbito da metafísica – no sentido de teoria pura de Platão – nós nos encontraremos apenas nas malhas da quimera do relativo, da transitoriedade, no nosso mundo da “aparência real”, o mundo fenomênico, que é guiado unicamente pela razão que percebe o mundo – a razão histórica – e teorizado na forma da linguagem usual. Temos já aqui, segundo Silva (1983), a categoria fundamental que Habermas põe como pano de fundo para superar os impasses da razão: *o mundo da vida (lebenswelt)*; o mundo da vida é o lugar histórico onde a razão se realiza, dentre outras formas, comunicativamente. A razão é, antes de tudo, dialogal, quer dizer, dialógica, ou mais precisamente, comunicativa.

De algum modo, nesse momento, Habermas já supera a separação – pelo menos teoricamente – entre teoria e práxis, ou teoria tradicional e teoria crítica. E isso é curioso, pois as proposições que se pretendem puras da teoria tradicional só encontram

sentido na razão. Portanto, a razão é necessariamente histórica (historicizada) e uma teoria qualquer só se forma mediante a “dialética da razão”, que só acontece mediada na história pelos interesses práticos da razão. São eles, aliás, que norteiam o processo, para não dizer o próprio conhecimento. Os interesses se mostram pelo uso prático da linguagem, quando a razão “se comunica”.

Para Abbagnano (2007), Habermas lançou mão do conceito de interesse como elo entre teoria e prática. Contra o ideal positivista da “teoria pura”, ou seja, contra o mito (comungado por grande parte da tradição filosófica) de um saber objetivo e totalmente neutro. Habermas evidenciou as raízes antropológico-sociais de toda forma de saber, insistindo na inexistência de um sujeito teoricamente puro e nos vínculos entre conhecimento e interesse.

Para salientar o que afirma Abbagnano, citamos o que escreveu Habermas:

É possível definirmos uma conexão específica entre regras lógico-matemáticas e o interesse como guia do conhecimento, no âmbito de três categorias do processo de pesquisa. Constitui tarefa de uma teoria crítica da ciência desvinculada das aporias do positivismo. No âmbito da visão empírico-analítica da ciência, introduz a teoria crítica um interesse cognoscitivo *teórico*; no âmbito da ciência histórico-hermenêutica, um interesse voltado à *prática*, e, no âmbito da ciência orientada criticamente, um interesse cognoscitivo *libertador*. (HABERMAS, 1983, p. 305).

Por regras lógico-matemáticas, podemos entender o objetivismo da ciência, que representa esta pretensão de enunciados verdadeiros com rigorosidade lógico-matemática, o que indica pureza ante os elementos perturbadores da práxis, válidos logicamente e verdadeiros matematicamente. Por “interesse como guia do conhecimento” entendemos uma ciência orientada criticamente. Habermas preza por uma conexão que defende a possibilidade de uma relação comunicacional entre duas áreas. E isso “constitui a tarefa de uma teoria crítica da ciência desvinculada das aporias do positivismo” (HABERMAS, 1983, p. 305).

O critério de verificabilidade da ciência empírico-analítica é tomado pela verificabilidade sistemática das leis. Terá que haver uma relação sincrônica entre um e outro momento. A hermenêutica percebe simplesmente pela exegese dos textos. São textos carregados de sentido que possibilitam o aparecimento das coisas, dando-lhe o

sentido de ser. Assim, “a hermenêutica determina o possível sentido do enunciado nas ciências do espírito” (HABERMAS, 1983, p. 306). Ao contrário da hermenêutica, Habermas chama a atenção para a confusão linguística que faz o historicismo.

O historicismo confunde aparência objetivada da teoria pura com a compreensão do sentido. Ou seja, a formação do conceito é tomada fora do contexto. Acontece algo parecido com uma teoria pura, ou uma linguagem pura que fala da realidade. Daí a pergunta: E as interferências do sujeito? E o contexto formativo da linguagem? Depois de considerarmos esses elementos, é ainda possível falar de uma linguagem pura? É quase impossível, decerto.

Este foi, portanto, o fato que marcou o aparecimento do historicismo, o fato de considerar o aparecimento de um objeto de forma singular e simples (não composta de elementos) no curso da história humana. Tal fato desconsidera a mediação do sujeito, da razão, na formação conceitual do objeto, o que leva Habermas a afirmar que:

O historicismo operou a junção da aparência objetivada da teoria pura à compreensão do sentido, onde o fato espiritual deveria aparecer como um dado evidente. Consiste numa operação onde o intérprete assume o sentido do universo ou da linguagem de um texto qualquer que de vez em vez deriva seu sentido próprio (HABERMAS, 1983, p. 306)

A linguagem objetivada em relação aos fatos torna-se uma espécie de critério para o quadro da formação conceitual, onde o dado espiritual aparece evidente. O historicismo constitui uma espécie de prenúncio da atitude hermenêutica, mas limita-se a entender o fato e a linguagem como auto-evidentes, porém, os fatos constituindo-se em relação aos critérios existentes para sua constatação. Ou seja, dá-se algo parecido com a autocompreensão positivista da ciência, a saber, aquela que não assume “a relação existente entre a mediação e o controle do resultado” (HABERMAS, 1983, p. 307).

Para Habermas, dois elementos fundamentais ficam de fora dessa tomada de ponto de vista: a compreensão inicial do intérprete e o contexto formativo influenciador. Opera-se, epistemologicamente, um corte entre o sujeito, a linguagem e o objeto. É neste momento que surge o hermeneuta. O hermeneuta desempenha o papel de mediador entre esses três elementos. Ele considera a relação de fato existente entre a compreensão inicial do intérprete e a formação conceitual posterior. O saber

hermenêutico aparece como mediação. Ele considera a “abertura do mundo de sentido ao intérprete somente na medida em que, ao mesmo tempo, problematiza seu próprio universo” (HABERMAS, 1983, p. 307).

A novidade com que o método hermenêutico supera o historicismo se constitui pelo fato de trazer em conta, na formação conceitual dos objetos, o mundo que cerca o intérprete e lhe dá o sentido da existência. Em outras palavras, o universo da vida influencia diretamente na formação dos nossos conceitos, bem como a nossa intenção está presente nesse momento, interferindo. Enquanto o historicismo opera uma separação entre mundo prático e formação conceitual, apostando na existência de uma linguagem pura e livre de intenções do sujeito cognoscente, a hermenêutica opera ao nível de uma implicação prática e dialética entre o universo do intérprete, o mundo da vida do sujeito, ou a transposição dos modos de conhecer (de alguma forma) do sujeito e o objeto. Para Habermas, “o hermeneuta estabelece uma comunicação entre os dois universos; recolhe o conteúdo objetivo do objeto, aplicando a tradição a si e à sua própria situação” (HABERMAS, 1983, p. 307).

Observa-se, nessa contextualização, que a hermenêutica torna-se uma ponte interpretativa que une de forma adequada a exegese e a sua aplicação prática; ou seja, a hermenêutica torna-se um método que, em sua análise interpretativa dos dados da realidade, traz em conta o contexto gerador (a tradição). Se isto é verdade, conclui Habermas:

A pesquisa hermenêutica analisa os dados de realidade, tendo como ponto de partida a manutenção e extensão da intersubjetividade de uma intenção possível como núcleo orientador da ação (HABERMAS, 1983, p. 307).

Em outras palavras, Habermas afirma que, ainda que a hermenêutica esteja ligada aos dados da linguagem, à análise, à exegese de textos, a interpretação é realizada com respeito a fins, quais sejam, a busca do sentido do universo conceitual. Ao operar isso, o sujeito comporta uma extensão da intersubjetividade, cuja intenção orienta a ação. Ao buscar compreender a gênese dos conceitos, o sujeito se pauta pela busca de sentido para seu mundo e sua cultura. E, nesse sentido, se volta para seu mundo prático, orienta a ação do sujeito. Ou seja, a análise hermenêutica é de caráter teórico-interpretativo, porém voltada para questões práticas. Nesse sentido, Habermas conclui

que “por sua estrutura, a compreensão do sentido orienta-se para um consenso possível do sujeito agente no quadro auto-compreensivo” (1983, p. 307).

Isso vai nos levar a pensar a figura dos jogos de linguagem, criada por Wittgenstein que chama a atenção ao fato da nossa participação e, por isso, do ato gerador de uma linguagem. E aí, compreendemos que não existe linguagem sem tradição. Justificamos, com isso, a existência da hermenêutica enquanto ciência reconstrutiva dos laços da tradição, aquela tradição que torna humano qualquer objeto, ciência que humaniza nossas relações e nossa cultura. Enquanto a ciência empírico-analítica formula suas proposições pela observação, a hermenêutica se pauta para tal tarefa na história do próprio fato. Enquanto a ciência empírico-analítica faz uso de técnicas para aperfeiçoar o sistema de conhecimento, a hermenêutica dispõe apenas da linguagem que teoriza e mundaniza o objeto. E, é pela reconstrução do momento da linguagem que o sentido do objeto é trazido à existência e adquire validade. É este sentido que dá movimento ao conhecimento das coisas. É a compreensão do sentido que dá o acesso aos fatos, compreensão que se mostra arraigada numa cultura e numa tradição.

Segue daí, de acordo com Habermas que, para todo conhecimento, há um interesse que o orienta, e que o conhecimento só se realiza mediante uma conexão prática desses conceitos, assim, o conhecimento se afirma no exercício da ação humana e jamais ausente ou desconectado, não há conhecimento “desinteressado” da ação; esta ação, entendida como práxis, é o elo que conecta conhecimento e interesse e norteará os estudos de Habermas nas três esferas do interesse: técnico, comunicativo e emancipatório.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito de investigar a crítica feita por Habermas ao conceito de interesse de Kant foi por nós perseguido, levando em conta a complexidade de um pensamento que, transitando pelos mais diversos campos do conhecimento, constitui-se, por isso mesmo, em um olhar a partir de variados enfoques: epistemológico, mudança de paradigma, continuidade e descontinuidade, teoria da linguagem, a reformulação da filosofia do sujeito, crítica a abordagem positivista e funcionalista da teoria do conhecimento, entre tantos outros possíveis.

No ano de 1965, em sua aula inaugural na Universidade de Frankfurt, intitulada “Conhecimento e Interesse”, texto que contém em germe o programa da obra homônima de 1968, Habermas apresenta um argumento que será de capital importância para o desenvolvimento do seu projeto epistemológico; argumento este que consiste em defender a possibilidade de se construir uma teoria do conhecimento em necessária conexão com o interesse que orienta o conhecimento. A noção de interesse é tomada de empréstimo de Kant, e consiste em afirmar que a razão só pode portar um interesse por emancipação. “A força do argumento de Habermas consistirá em afirmar, contra Kant, um fundamento constitutivo da razão” (SILVA, 2003, p. 18).

A partir daí, Habermas constrói um conceito de razão que supera os limites impostos pela compreensão positivista, transpondo, assim, o conceito de uma razão confinada à ação instrumental.

Há de se ressaltar, no entanto, que os escritos de Habermas da primeira fase estão inseridos em uma perspectiva epistemológica enquanto que os escritos da segunda fase tomam por referência uma abordagem baseada em uma teoria da linguagem, entretanto, a filosofia habermasiana possui uma linearidade no seu percurso sinuoso, e que, de algum modo, perpassa todo o pensamento do autor.

Ao se fazer uma análise acerca das citadas imperfeições do projeto teórico original de Habermas, é possível assinalar quatro aspectos: a) a ambiguidade dos conceitos de reflexão e de auto-reflexão; b) a expressão “quase-transcendental” na classificação dos interesses constitutivos do conhecimento; c) a abordagem

metodológica de Conhecimento e Interesse, segundo uma orientação epistemológica ainda dependente da filosofia do sujeito; d) a limitação interna de sua teoria crítica da sociedade, que não ia além do caráter de prolegômeno. Segundo Bernstein (1988), os escritos de Habermas situados entre *Conhecimento e Interesse* e *Teoria do Agir Comunicativo* devem ser lidos na perspectiva de uma superação contínua das quatro imperfeições presentes naquela importante obra de 1968. Habermas conseguiu reunir as diversas facetas de seu pensamento numa argumentação sistemática “nova, mais detalhada e muito mais persuasiva” porque a autocrítica é

o indício de um pensador dialético genuíno. Quando seus críticos assinalavam dificuldades, ou quando ele se punha a apreciar as deficiências de suas análises, enfrentava-as diretamente. Ele o faz num espírito de *rejeição* do que não é mais defensável, de *preservação* do que ainda considera válido e de *superação* de formulações anteriores para novas fronteiras. Eis a razão de podermos detectar continuidades e descontinuidades ao longo de seu percurso intelectual. (BERNSTEIN, 1988)

E, é neste sentido, destaca ARAÚJO (1996), que a Teoria do Agir Comunicativo fornece soluções adequadas aos problemas detectados por Bernstein, a partir de seu reconhecido *status* de ciência reconstrutiva, do novo registro da tricotomia dos interesses do conhecimento numa teoria da ação, da superação definitiva da perspectiva monológica da filosofia da consciência pela perspectiva dialógica da teoria da comunicação, e, enfim, do desenvolvimento substantivo de um programa de pesquisa para uma teoria crítica da sociedade.

A exposição argumentativa de Habermas para sustentar esta tese, parte do pressuposto de que o conhecimento só pode ser analisado em conexão com o interesse que o orienta. E o ponto de partida de Habermas para esta análise é a contraposição entre teoria do conhecimento e teoria da ciência. Assim, segundo Silva:

Essas duas concepções refletem a situação de mutação pela qual passou a filosofia desde o estágio alcançado com Kant, a saber, filosofia como crítica, até aquele estágio em que o positivismo pôs em marcha, a saber, uma metodologia da pesquisa. (SILVA, 2006, p. 24)

Ao proceder com essas análises, refere-se Habermas ao estágio da Filosofia como “Crítica”, “Reflexão”, ou “Filosofia Prática”. Para ele, analisa Silva, “qualquer discussão atual acerca das condições do conhecimento possível deve (...) principiar ao nível do estado atingido pelas elaborações da teoria analítica da ciência” (HABERMAS, 1987, p. 27). O estágio sobre o qual pesa a acusação de Habermas ao positivismo, que é o estágio anterior à crítica, ou estágio pré-kantiano, é caracterizado como

“preponderância do objeto sobre o sujeito” (SILVA, 2006, p.24). A reconstrução dessa história, segundo Silva (2006), mostrará a possibilidade de resgatar os traços perdidos de uma racionalidade capaz de se autofundamentar e colocar as bases de um conhecimento confiável. Trata-se aqui da crise de fundamentos da razão moderna. Habermas, contrariamente às intenções positivistas, sugere o resgate das idéias principais da razão crítica de Kant, é um retorno às bases do idealismo alemão, numa versão pragmática contemporânea.

Ao contrário do cientismo, a teoria do conhecimento tem como preocupação básica o tema do esclarecimento, que é o de conseguir um conhecimento digno de crédito, capaz de conduzir o homem a um estágio de *esclarecimento*.

Assim, pois, “a teoria do conhecimento concebida como *reflexão* sobre a ciência não quer dizer haver um abandono da pretensão filosófico-metafísica, e sim muito mais, reconhecer naquela ciência uma forma de saber possível” (SILVA, 2006, p. 25).

Para Silva, a constatação de que a teoria do conhecimento não se reduz à teoria da ciência, representa um momento importante na reconstrução de Habermas, constatação essa que vai indicar o momento em que o positivismo transpõe irrefletidamente a teoria do conhecimento em teoria da ciência.

Fazer Teoria do Conhecimento (Erkenntnistheorie) não é, para Habermas, um fim em si, analisa Freitag (1983). Pois, através da reflexão e da crítica, ela conduz a uma teoria da sociedade, que contém elementos da experiência acumulada, adequada para orientar o futuro da sociedade num sentido prático: reduzir, ao máximo, o trabalho necessário e eliminar a dominação e a sobre-repressão. Disto confirma a necessidade de uma teoria da ação comunicativa num contexto livre de dominação.

Para Freitag (1983), a preocupação de Habermas com os problemas do conhecimento não é, pois, uma preocupação geral e formal ao nível da lógica. Ela consiste muito mais em analisar as relações existentes entre conhecimento e interesse.

Na epistemologia de Habermas, o conhecimento fica subsumido ao próprio interesse emancipatório, já que:

“*Erkenntnistheorie*” tem, para ele, em última instância, a função de detectar as possibilidades da utilização do conhecimento a favor do interesse (postulado como geral para toda a humanidade, ou melhor, como razão inerente ao processo de autoconstituição da espécie humana) na emancipação do indivíduo e da sociedade. Fica subentendido que a emancipação consiste na redução ou eliminação total do trabalho necessário, da repressão e da dominação. Em última instância, a emancipação consistiria no bom aproveitamento da natureza externa do homem para a plena realização de sua natureza interna. A autoconstituição da espécie humana é por ele concebida como um processo formador consciente da humanidade. É o próprio interesse emancipatório que dita a orientação a ser tomada pelo conhecimento, que, para realizar tal interesse, precisa transcender o meio da linguagem e refletir os fatos que condicionam a esfera da linguagem, identificados por Habermas como o trabalho (compreendido como produção material de bens) e a dominação (como solidificação de relações sociais deturpadas). (FREITAG, 2005, p.p. 12-13).

O esclarecimento habermasiano não está voltado apenas para a saída da menoridade culpada, da falta de liberdade e da incapacidade de o sujeito servir-se do próprio intelecto sem a tutela de outrem, mas, principalmente, para a incapacidade de o homem atual servir-se da razão comunicativa.

Para Siebeneichler, em termos habermasianos, a reflexão filosófica tem por tarefa principal descobrir no processo dialético da história os vestígios da violência que continuam a desfigurar o diálogo buscado pelo homem, isto é, que colocam este diálogo fora dos trilhos da comunicação não coagida. Por isso, situa a sua crítica no nível da razão prática, histórica, em normas de uma legislação racional, possível de serem seguidas por uma vontade humana livre.

Com Habermas, escreve Siebeneichler (1989), o esclarecimento passa a ser visto como um processo de argumentação mediador da razão.

Para Silva (2011), Habermas é enfático ao afirmar que a razão pode e deve colocar suas questões a fim de respondê-las efetivamente na vida cotidiana. E, uma ideia que Habermas herda da tradição do iluminismo alemão é exatamente a ideia de *emancipação da espécie*.

A tese fundamental exposta na obra *Conhecimento e interesse* é que a teoria do conhecimento só pode se consumir como teoria da sociedade. É a teoria social que possibilitará a crítica do conhecimento. Sujeito e objeto se misturam na análise do problema; o sujeito não pode ser pressuposto, mas assumido pragmaticamente.

A práxis, mediadora das antinomias conceituais, e das reais possibilidades de existência de uma teoria vinculada à ação, se apresenta em uma dimensão dialética viabilizadora do diálogo, da comunicação, do entendimento. Compreende-se que, para Habermas, o diálogo antecipa o mundo, viabiliza ações e a partir daí realiza o entendimento mútuo. Desse modo, compreendemos ser o interesse uma categoria fundante de nossas relações; os interesses se esclarecem através da linguagem, da interação linguística, como enfatiza Habermas: “[...] a inserção de processos cognitivos em complexos vitais chama nossa atenção para a função de interesses capazes de orientar o conhecimento: um complexo vital é um conjunto de interesses” (HABERMAS, 1987, p. 232).

Destacado e reconhecido pensador, Jurgen Habermas segue, na altura de seus oitenta e três anos de idade, ativo, escrevendo com todo seu vigor investigativo, cuja obra, embora já suficiente elaborada para permitir uma visão geral, encontra-se inacabada, dado o seu permanente olhar à recomposição ou reconstrução do que venha a ser necessário ao esclarecimento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor. HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1985.

ARAÚJO, Luis Bernardo Leite. **Religião e Modernidade em Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

BERNSTEIN, Richard. **Habermas y La Modernidad**. VV.AA., colección Teorema. Madrid: Catedra, 1988.

CIFUENTES, Alejandro. **Fenômeno y transcendência em Kant**. Pamplona (Espanha): Ediciones Universidade de Navarra S.A. (EUNSA), 1973.

DÜRING, Ingemar. **Aristoteles Darstellung und Interpretation seines Denkes**. 1966; trad. Italiana, 1976.

FREITAG, Barbara. **Habermas e a Teoria da Modernidade**. Brasília: Casa das Musas, 2004.

\_\_\_\_\_. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

\_\_\_\_\_. **A Teoria Crítica: Ontem e Hoje**. Brasiliense: Col. Primeiros Passos, 4ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1993.

GEUSS, Raymond. **Teoria Crítica: Habermas e a Escola de Frankfurt**. Tradução de Bento Itamar Borges. Campinas: Papirus, 1988.

GRONDIM, Jean. **Kant et le problem de La philosophie: l'apriori**. Paris: Librarie Philosophique J. Vrin, 1989.

HABERMAS, Jurgen. **Conhecimento e Interesse**. Tradução José N. Heck. Editora Guanabara. Rio de Janeiro, 1987.

\_\_\_\_\_. “Conhecimento e Interesse”, **In Habermas et all. Textos Escolhidos**. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural S.A., 1983. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. **Teoría y Praxis**, 1963, 2ª ed., 1971. Tradução Castellana D. J. VOGELMANN. Buenos Aires, 1966.

\_\_\_\_\_. **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1968.

\_\_\_\_\_. **Racionalidade e Comunicação**. Tradução Paulo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1996.

HEGEL, Friedrich. **In Coleção Os Pensadores**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Ed. Nova Cultural Ltda, 2005.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: Horkheimer et all. **Textos Escolhidos**. 2ª Edição. São Paulo: Abril Cultural S.A., 1983. Coleção Os Pensadores.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? (Aufklärung). **In: Textos Seletos**. Ed. Bilingue. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de S. Fernandes. Introdução de Emmanuel C. Leão. Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Edição bilíngüe. Tradução, Introdução e Notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003

\_\_\_\_\_. **Crítica da Faculdade do Juízo**. 2ª Edição. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

McCARTHY, T. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, Polity Press, 1984 (first edition: 1978).

MÍLOVIC, Miroslav. **Comunidade da Diferença**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

RICOEUR, Paul. **Ideologia e Utopia**. Lisboa: Edições 70, 1986.

ROHDEN, Valério. **Interesse da Razão e Liberdade**. São Paulo: Editora Ática, 1981.

ROUANET, Paulo S. e Freitag, Bárbara. **“Introdução aos TEXTOS DE HABERMAS, in Col. Grandes Cientistas Sociais”**. São Paulo: Editora Ática, 1980.

SIEBENEICHLER, Flávio B. **Jürgen Habermas: Razão Comunicativa e Emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **“Encontros e Desencontros no Caminho da Interdisciplinaridade: G. Gusdorf e J. Habermas”**. Rio de Janeiro: Revista Tempo Brasileiro, 98; 153/180, Jul.-Set. 1989.

SILVA, Bartolomeu L. **Crítica e Metacrítica de Kant a Habermas**. Maceió: EDUFAL, 2006.

\_\_\_\_\_. **“Habermas e A Dialética do Esclarecimento”**. In: **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, diciembre 2011,I/ cccss/16/.

TORRES FILHO, Rubens R. **Ensaio de Filosofia Ilustrada**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

VERLAG, Felix M.: **“Habermas, Jürgen. Depois de 30 anos: notas acerca de Conhecimento e Interesse”**. Traduzido por Marcelo José Wesseling in *Problemata: R. Intern. Filosofia*, Vol. 02, Nº 02, 2011.