

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
CAMPUS DE MARÍLIA

**KANT E HABERMAS: A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO E A
CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO**

CARLOS WILLIANS JAQUES MORAIS

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-graduação em Educação da
Faculdade de Filosofia e Ciências,
Universidade Estadual Paulista, Campus de
Marília, como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre.

ORIENTADORA: Prof. Dra. Clélia Aparecida Martins

MARÍLIA

2006

Morais, Carlos Willians Jaques

M827k Kant e Habermas: a relação sujeito-objeto e a construção do conhecimento / Carlos Willians Jaques Moraes-Marília, 2006.

124f. ; 30 cm.

Dissertação(Mestrado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências,, Universidade Estadual Paulista, 2006.

Bibliografia: f. 117-121

Orientadora: Profª Dra Clélia Aparecida Martins

1.Subjetividade.2.Objetividade. 3. Validade -
Conhecimento.I. Autor.II.Título.

CDD 121

CARLOS WILLIANS JAQUES MORAIS

**KANT E HABERMAS: A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO E A
CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO**

Banca Examinadora:

Dra. Clélia Aparecida Martins (Orientadora) – UNESP/Marília

Dr. Pedro Ângelo Pagni – UNESP/Marília

Dr. Aylton Barbieri Durão – UEL

Suplentes:

Dr. Alonso Bezerra de Carvalho

Marília, 09 de novembro de 2006.

*Cinzenta, caro amigo, é toda teoria / E verde a árvore dourada da vida.
(Grau, teurer Freud, ist alle Theorie / Und grün des Lebens goldner Baum).*
[GOETHE, W. **Der Urfaust**. Leipzig: Insel, s.d. p. 23]

À minha esposa Regiane que, de forma sempre singela, incentivou-me e motivou-me na realização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

A Deus, Fortaleza, Ânimo e Sabedoria para a realização deste grande projeto de vida.

À Regiane, minha esposa, pelas palavras de incentivo e companheirismo, pelas considerações, por me aguardar e me buscar na rodoviária em tantas madrugadas frias, quando ainda freqüentei as disciplinas. Mostrou-me que o mundo vai além daquele que podemos ver e sentir: compreende o sentido de transcendência.

Aos meus pais, Antônio Carlos Moraes e Rita de Cássia Jacques, que me possibilitaram o acesso à Educação, em casa e na escola, e ainda hoje, mesmo longe, apóiam-me em meus projetos.

À minha orientadora, Prof.a Dra. Clélia Aparecida Martins, pela orientação, pelas expressões de racionalidade, pelas exigências e pela amizade: mostrou-me que pela razão é sempre possível estabelecer um nexos entre a filosofia e a vida.

Aos Professores Dr. Pedro Ângelo Pagni e Dr. Aylton Barbieri Durão, pelas contribuições neste trabalho e por aceitarem participar da defesa desta Dissertação de Mestrado.

Ao Instituto de Filosofia e Teologia *Mater Ecclesiae*, que me possibilitou a formação inicial em Filosofia e acompanha minha história acadêmica, agora como professor.

Aos colegas do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Ponta Grossa, particularmente Antônio Marques do Vale, Audrey Pietrobelli, Emílio Marcondes, Gisele Quadros Ladeira Chornobai, José Rogério Vitkowski, pelo apoio e palavras de incentivo.

Aos professores do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo-RS, que me inspiraram na visão filosófica.

Ao amigo, filósofo e educador Ademir Nunes Gonçalves, pelo companheirismo nos momentos de alegria e dificuldades.

Ao amigo Estanislau Rodrigues de Almeida pela revisão, questionamentos e avaliações.

À Sônia Regina Gayer e família, que me possibilitam o convívio familiar, a amizade e a compreensão.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro.

RESUMO

A presente pesquisa trata da relação sujeito-objeto na construção do conhecimento. O problema da relação sujeito-objeto constitui o histórico conflito de racionalidades que buscam a validação de suas perspectivas teórico-metodológicas e a produção de seus respectivos saberes. Apresenta-se, no primeiro capítulo, a relação entre sujeito-objeto segundo o Idealismo Transcendental de Kant. A “Dedução Transcendental”, motivada pela possibilidade de se produzir conhecimentos por meio de juízos válidos universalmente, recorre às funções formais da consciência para afirmar, a partir de uma auto-objetivação do “eu penso” (apercepção transcendental), um saber reconhecidamente válido. Mas tal esquematismo de um “tribunal da razão” expressa um conhecimento que é válido subjetivamente, e, por isso, levanta suspeita quanto à representação da verdade e ao progresso da ciência. Por isso, no segundo capítulo, expõe-se a crítica à teoria do conhecimento de Kant sustentada por Jürgen Habermas. Pela pragmática universal, Habermas oferece uma outra configuração da relação sujeito-objeto, inserindo a linguagem como uma instância de validação objetiva de saberes os quais provêm da práxis da vida, e inserem os sujeitos para (re)construírem o entendimento mútuo por meio do discurso. No terceiro capítulo, apresenta-se a configuração dos conceitos de subjetividade e objetividade sob o paradigma da compreensão comunicativa, resultando na construção de um conhecimento falível e perfectível. Finalmente, pelo quarto capítulo, se estabelece uma relação das posturas gnosiológicas de Kant e Habermas com a práxis pedagógica. Uma educação que se insere numa perspectiva crítica e emancipatória requer uma expressão de racionalidade que contemple saberes e ações razoáveis e equilibradas.

Palavras-chave: subjetividade, objetividade, validade do conhecimento, dedução transcendental, pragmática universal, práxis pedagógica.

ABSTRACT

The present research deals with the relation subject-object in the construction of the knowledge. The problem of the relation subject-object constitutes the historical conflict of rationalities that search the validation of its perspectives theoretician-methodological and the production of its respective knowledge. It is presented in the first chapter, the relation between subject-object according to Transcendental Idealism of Kant. The "Transcendental Deduction", motivated by the possibility of producing knowledge by means of universally valid judgments, appeals to the formal functions of the conscience to affirm, from an auto-objectivation of "I think" (transcendental aperception), one admittedly to know valid. But such esquematism of a "reason court" expresses a subjectively valid knowledge, and therefore, raises suspicion about the the truth representation and the science progress. Therefore, in as the chapter, they expose critical it to the theory of the knowledge of Kant pledged for Jürgen Habermas For universal pragmatic, Habermas, offers another configuration of the relation subject-object, inserting the language as an instance of knowledge objective validation that come from life praxis, and insert the subjects for (re)constructing loan agreement using the speech. In the third chapter it is presented concepts configuration of the subjectivity and objectivity under the paradigm of the communicativ understanding, resulting in the construction of falibility and perfect knowledge. Finally, for the fourth chapter, if it establishes a relation of the gnosiologicals positions of Kant and Habermas with the praxis pedagogical. An education that if inserts in a critical and emancipatória perspective requires a reasonable and balanced expression of rationality that it contemplates to know and actions.

Keywords: subjectivity, objectivity, knowledge validity, transcendental deduction, pragmatic universal, pedagogical praxis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
 CAPÍTULO I - A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO EM KANT: O IDEALISMO TRANSCENDENTAL.....	 20
1.1 A Teoria do Conhecimento de Kant.....	25
1.1.1 A Estética Transcendental (CRP B 33-73).....	29
1.1.2 A Lógica Transcendental.....	33
1.2 A Dedução Transcendental.....	38
1.3 O Idealismo Transcendental: a distinção entre fenômenos e númenos..	45
 CAPÍTULO II - KANT E HABERMAS: DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL À PRAGMÁTICA UNIVERSAL.....	 54
2.1 A crítica de Habermas ao Idealismo Transcendental de Kant.....	57
2.2 A Teoria do Conhecimento de Jürgen Habermas: a Pragmática Universal.....	64
 CAPÍTULO III - SUBJETIVIDADE E CONHECIMENTO: É REALMENTE FALSA A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO NO DESENVOLVIMENTO COGNITIVO?.....	 81
3.1 O falibilismo e o fim da fundamentação última.....	82
3.2 Verdade e objetividade.....	89
3.3 A produção intersubjetiva da objetividade.....	95
 CAPÍTULO IV - KANT E HABERMAS: PRESSUPOSTOS DE UMA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO.....	 102
CONCLUSÃO.....	112
REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

***“Sapere Aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento,
tal é o lema do Esclarecimento (Aufklärung)!”***
(Immanuel Kant, Resposta à pergunta o que é o Esclarecimento?, p. 100)

No conflito das racionalidades, muitos pensadores refletem sobre um ponto comum: a ação humana condicionada pela cultura e pela história. O problema investigado trata da compreensão das questões relacionadas à subjetividade e à intersubjetividade presentes na construção do conhecimento. Todo pensamento se baseia na relação entre sujeitos e objetos, mas como entender essa relação? Os problemas que surgem dessa relação (como o solipsismo, a reflexão monológica e o dogmatismo) geram implicações sobre as formulações de propostas teórico-metodológicas e sobre as ciências, especificamente na Educação. Superar tais problemas indica um compromisso com outro modelo de conhecimento, de ciência e de educação: como medida de prática cultural voltada para a liberdade e voltada para o desenvolvimento social.

Para uma análise desses aspectos ou âmbitos da construção do conhecimento, é necessário dissertar sobre algumas perspectivas teóricas construídas na história; o idealismo transcendental tratado pela “Crítica da Razão Pura” (1781), de Immanuel Kant (1724-1804), é um marco da reflexão acerca do problema da relação sujeito-objeto na produção do conhecimento, e produziu fortes influências sobre a filosofia contemporânea, resultando, por parte de expressões filosóficas como a fenomenologia de Edmund Husserl e o existencialismo de Martin Heidegger, uma ênfase ao sujeito pensante. Ultimamente, essas perspectivas têm sido contestadas e superadas pela filosofia de Jürgen Habermas, a qual também será um dos arcabouços teóricos sobre os quais nos apoiaremos para desenvolver nossas reflexões.

O pressuposto norteador deste trabalho é que a relação entre Filosofia e Educação não deve ser entendida numa perspectiva vertical, fundamentador-fundamentada; mas deve ser entendida, sim, de forma horizontal, ou seja, fundamentador e fundamentador; no conflito das racionalidades, reflete sobre um ponto comum, a ação humana condicionada pela cultura e pela história. Ou seja,

entendemos que ambos os saberes se ocupam com problemas de racionalidade. A fundamentação teórica dessa temática busca ideais como: liberdade, autonomia, autodeterminação e emancipação, apresentando reflexões sobre a práxis entendida como síntese dialética entre a teoria (subjetividade) e a prática (objetividade), práxis que encontra seu significado numa intencionalidade capaz de transformar os determinantes históricos e sociais dos sujeitos.

No primeiro capítulo, apresenta-se a forma como o Idealismo Transcendental de Kant promoveu uma Teoria do Conhecimento determinada pelas funções cognitivas do sujeito em relação ao objeto. Immanuel Kant (1724-1804), filósofo que nasceu e viveu em Königsberg, marcou a passagem da filosofia moderna para a filosofia contemporânea com seu pensamento crítico acerca do valor do conhecimento e do agir humano. A obra “Crítica da Razão Pura” (1781) traz uma teoria do conhecimento e trata das noções de metafísica estabelecidas pelo direcionamento dogmático e das formulações teóricas apresentadas historicamente pelo racionalismo e pelo empirismo recaem em problemas de ordem metodológica na construção do conhecimento. Segundo Kant, estes dois sistemas filosóficos não se desvinculam da terminologia da metafísica tradicional.

Kant provocou uma revolução na história da filosofia ao tentar superar o problema da relação entre sujeito e objeto. Já que a metafísica tradicional e o racionalismo afirmam os juízos analíticos *a priori*, e o empirismo afirma os juízos sintéticos *a posteriori*, a “Crítica da Razão Pura” tenta resolver os problemas do solipsismo e do dogmatismo levantados por estas categorias através da “analítica transcendental”, que afirma os juízos sintéticos *a priori*. O conhecimento, que se constrói de forma *a priori*, ocorre quando o sujeito afirma a sua própria existência

(apercepção) a partir dos referenciais de tempo e de espaço (Estética Transcendental) e condiciona (sintetiza) toda a realidade à sua própria consciência.

Ao ver de Kant, provar os juízos sintéticos só é possível se as estruturas cognitivas que permitem ao sujeito enunciar um juízo sejam idênticas às estruturas que permitem fazer a experiência com objetos, e isso apenas o *a priori* assegura: tem de haver *a priori* de enunciação e *a priori* de experiência. A prova sobre os juízos sintéticos *a priori* leva Kant a formular um sistema filosófico, cujo método transcendental se apóia na sensibilidade e no entendimento do sujeito sobre os conceitos (Estética e Lógica Transcendentais). Kant enuncia, na Dedução Transcendental, as categorias (de quantidade, de qualidade, de relação e de modalidade) que modelam as representações dos princípios sintéticos do entendimento puro.

Kant lança mão de um novo sistema filosófico que ele chama de Filosofia Transcendental, pelo que afirma: “Chamo transcendental todo conhecimento que em geral se ocupe, não dos objetos, mas da maneira que temos de conhecê-los, tanto quanto possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos se denominaria ‘Filosofia Transcendental’”¹. O sistema filosófico de Kant se encontra no que chamamos de “Filosofia da Consciência”, cuja ênfase à subjetividade vem sendo retratada na Modernidade desde Descartes. Ao elaborar uma “representação sistemática de todos os princípios sintéticos do entendimento puro”, Kant promove uma nova forma de conceber o mundo e nossa possibilidade de conhecer os objetos, fato que denota conseqüências sobre a cultura e sobre a ciência, gerando alguns questionamentos sobre a prática da liberdade e a instrumentalização da

¹ CRP B 25.

razão para a construção de conhecimentos representados em processos de fundamentação última.

No segundo capítulo, se verá que Jürgen Habermas sustenta uma crítica relevante a esse esquematismo da razão que apresenta um sujeito o qual nada mais faz do que uma auto-objetivação a partir de suas funções cognitivas. É um sujeito que não alcança os objetos de experiência, mas valida subjetivamente as representações de sua consciência.

Os ideais organizados por Kant e pela filosofia da consciência são colocados sob suspeita quando se trata de sua concretização, ou seja, sua realização enquanto práxis. O problema é que a consciência dos sujeitos não respondem a todas as situações concretas. A consciência é falível; a percepção e a dedução são limitadas. Não é possível conhecer a totalidade do real e emitir juízos válidos universalmente. Rompemos com os paradigmas da filosofia da consciência a partir de algumas contribuições da filosofia da linguagem. A “reviravolta lingüístico-pragmática” representa uma nova forma de conceber o problema da relação entre sujeito e objeto, bem como sobre a construção do conhecimento. Com o pensamento do filósofo Jürgen Habermas, pensador alemão da segunda geração da Escola de Frankfurt, é possível sustentar uma crítica ao apriorismo subjetivista de Kant. Segundo Habermas, “O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim, os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão²”.

No terceiro capítulo, vemos que Habermas propõe o fim das pretensões de fundamentação última do saber. A falibilidade do conhecimento representa a posição de sujeitos que não possuem a última palavra, mas buscam

² HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade** [Der Philosophische Diskurs der Moderne]. Trad.: Ana Maria Bernardo et all. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p. 277.

dar validade a suas experiências objetivas com base na práxis da vida, estabelecendo um saber pré-teórico que busca reconhecimento por meio da interação entre os sujeitos. Enfatizando o potencial emancipatório da esfera cultural, onde se dão os processos de interação, em detrimento da esfera do trabalho – regido pelas regras de uma racionalidade instrumental – Habermas aponta para a formação do sujeito, da identidade do “eu”, como um processo de aquisição de uma competência interativa que consistiria na capacidade de participar em sistemas de ação cada vez mais complexos, onde poderia questionar as “pretensões de validade” embutidas na linguagem institucionalizada, através da argumentação, e buscar o entendimento (consenso) sobre a validade das normas sociais. Essa é, para o filósofo, a nova face da luta política: a influência indireta, exercida pelo mundo cultural (o mundo da interação) e seus valores de solidariedade, sobre os mecanismos auto-reguladores do sistema, cuja persistência não pode ser infringida através de uma ação direta.

Habermas abandona, portanto, a filosofia da história, na perspectiva marxiana, em direção a uma teoria da evolução social entendida como uma análise reconstrutiva da lógica própria do desenvolvimento da aprendizagem humana. O processo de emancipação do sujeito (que Marx havia ancorado na crítica da economia política, que lhe fornecia critérios historicamente determinados, os quais tornavam possível uma diferenciação entre interesses legitimamente humanos e os interesses que impediam a desalienação) passa a ser entendido por Habermas como um processo de comunicação. A comunicação lingüística, o diálogo sem coações externas constitui, portanto, a saída para alienação, para a perda da individualidade do sujeito e para a recuperação da autonomia da sociedade.

Esta pesquisa é de natureza teórico-bibliográfica, sem por isso se distanciar da práxis da vida e da cultura. Busca a leitura interpretativa e reconstrutiva de fontes primárias a partir dos limites da metodologia filosófica e científica. A ênfase na razão teórica e nos elementos de produção do conhecimento exigiu a leitura e a interpretação de obras importantes de Kant e de Habermas.

Para preservar a linha de pensamento que sustenta essa investigação recorreu-se, primeiramente, à interpretação e comentários da obra de Kant, **Crítica da Razão Pura** (Segunda edição/1787). Nessa obra de suma importância para a história da filosofia dedicamos especial atenção sobre os seguintes tópicos: (a) Doutrina Transcendental dos Elementos; (b) Analítica dos Conceitos; e (c) Analítica dos Princípios (parte). Sobre a “Doutrina Transcendental dos Elementos” (a) é exposto de maneira ordenada os elementos puros da sensibilidade e do entendimento, apresentados em duas partes: a Estética Transcendental e a Lógica Transcendental. Na “Analítica dos Conceitos” (b) apresentam-se a fundamentação do entendimento mediante a Dedução Transcendental e a unidade objetiva da autoconsciência, ou seja, a afirmação do sujeito transcendental. E sobre a Analítica dos Princípios (c), dispõe-se atenção sobre o seu capítulo III, “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *Phaenomena* e *Noumena*”, em que se pode perceber que sobre os objetos que nos são exteriores, só podemos ter uma intuição sensível. Jamais reconhecemos a coisa em si, isto é, sobre uma intuição intelectual, nada nos é permitido afirmar.

Toda a análise, interpretação e comentários da obra de Kant (apoiado em leituras interpretativas como as de Dalbosco³, Durão⁴, Bennet⁵, entre outros) nos

³ DALBOSCO, Cláudio Almir. **O Idealismo Transcendental de Kant**. Passo Fundo: EDUPF, 1997, 170p.

⁴ DURÃO, Aylton Barbieri. **A Crítica de Habermas à Dedução Transcendental de Kant**. Londrina: Ed. da UEL; Passo Fundo: EDUPF, 1996, 232p.

permitiram uma compreensão do problema da produção do conhecimento e da relação sujeito-objeto, e sobre esta perspectiva foi possível levantar uma postura crítica e (re)significativa segundo a filosofia de Habermas.

Apoiando-se na mesma linha de pensamento, a exposição das obras de Habermas segundo a razão teórica se ocupa de duas temáticas: (d) a crítica à teoria do conhecimento de Kant; e (e) a exposição da pragmática formal e o paradigma da intersubjetividade.

A crítica habermasiana à teoria do conhecimento de Kant (d) é abordada com ênfase em duas obras, predominantemente: **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada** (2002) e **Conhecimento e Interesse** (1982). É importante considerar que há outras obras de Habermas que também se inserem nessa crítica, mas aqui se destacam essas duas como aquelas que melhor expressam as limitações e dificuldades de um conhecimento que se submete ao sujeito monológico. A necessidade de levantar a exposição de Habermas segundo a formação de outro paradigma conceitual prevê na exposição da pragmática formal o destaque das seguintes obras: **Teoria da Ação Comunicativa** (1987, 3 volumes – versão em alemão e espanhol); **Pensamento Pós-Metafísico** (2002, principalmente o segundo capítulo, “A Guinada Pragmática”); e **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos** (2004). As demais obras de Habermas (que expressam as fases de desenvolvimento de seu próprio pensamento) auxiliaram na interpretação e entendimento de conceitos que atuam sobre a configuração da teoria do conhecimento de Habermas. Entretanto, destacam-se também obras de interpretes

⁵ BENNETT, Jonathan. **La Crítica de la razón pura de Kant: La Analítica**. Trad.: A. Montesinos. Madrid: Alianza Editorial, 1979, 271p.

sobre a filosofia de Habermas, entre os quais citamos Siebeneichler⁶, Pizzi⁷, Durão⁸ e Arroyo⁹.

O recorte cuidadoso na leitura das obras de Kant e de Habermas é uma atividade necessária para a exposição de um problema filosófico, visto que esses autores, em sua totalidade, formam verdadeiros sistemas de pensamento.

No quarto capítulo, levantou-se uma análise interpretativa do problema situando-o na área de educação. No Brasil, existe uma literatura bem conceituada sobre a relação entre Habermas e a Educação, destacando-se autores como Mühl¹⁰ e Prestes¹¹. Contudo, suas perspectivas dão ênfase ao postulado da razão prática, visando estabelecer as implicações pedagógico-escolares da teoria do agir comunicativo. O presente trabalho, por seu lado, busca enfatizar que a produção do conhecimento é fator atuante sobre a formação humana e o conceito de racionalidade comunicativa permite pensar uma comunidade educativa que privilegia a liberdade, a emancipação e a autonomia de sujeitos inseridos nas esferas do mundo da vida. A educação é um dos fatores determinantes para a efetivação do projeto teórico habermasiano. Somente os sujeitos que possuem um potencial cognitivo encontram-se habilitados a expor seus interesses por argumentos razoáveis e compreensíveis. Não obstante, é preciso destacar que a formação educativa exige pressupostos que passam por um processo de racionalização,

⁶ SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994, 181p.

⁷ PIZZI, Jovino. **O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo: uma análise sobre os limites do procedimentalismo**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005, 325p.

⁸ DURÃO, op. cit.

⁹ ARROYO, Juan Carlos Velasco. **La Teoría Discursiva del Derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, 237p.

¹⁰ MÜHL, Eldon Henrique. **Habermas e a Educação: ação pedagógica como agir comunicativo**. Passo Fundo: EDUPF, 2003, 344p.

¹¹ PRESTES, Nadjá Hermann. **Educação e Racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola**. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

possibilitando, metodologicamente, aos sujeitos da prática pedagógica uma ação comunicativa que permite a produção de saberes e a (re)significação do meio social em que se inserem.

A temática é bastante relevante para qualquer estudioso da Filosofia e da Educação, com vistas a problematizarem os processos de construção do conhecimento.

CAPÍTULO I

A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO EM KANT:

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL

“A liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão àquela que dá a si própria.”
(Immanuel Kant, *Que significa orientar-se pelo pensamento?*, p.59.)

A filosofia de Kant é um dos arcabouços teóricos sob os quais se funda toda a discussão sobre a relação sujeito e objeto e a produção do conhecimento, sendo a obra “Crítica da Razão Pura”¹² (CRP) um marco sobre as discussões em torno de um “estatuto do conhecimento”.

O contexto histórico vivido por Immanuel Kant (1724-1804), filósofo que nasceu e viveu na pequena cidade da Prússia, Königsberg, emergia de muitas inovações, principalmente no campo intelectual, fazendo refletir uma nova perspectiva dos indivíduos sobre a sociedade. O espírito do Iluminismo motivava a formação de uma nova identidade social européia, e a razão era peça chave para invocar uma nova compreensão sobre a realidade e, conseqüentemente, promover a liberdade: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores¹³”.

O século XVIII, chamado por D’Alambert de “o Século da Filosofia por excelência” representa a crença na razão como propulsora do progresso humano. Por toda a Europa surgia entre os indivíduos uma nova compreensão do mundo e das possibilidades do conhecimento, iluminados pela razão. Foi a época em que a “razão” significou:

¹²¹² As citações das obras de Kant têm como base a edição da Academia (*Kants gesammelte Schriften*, organizada pela *Preussischen und Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlim, 1902 ss.). O volume da obra citada está em algarismos romanos e as páginas são indicadas em algarismos árabes. As páginas da Crítica da Razão Pura (CRP) são citadas precedidas da letra A, correspondendo à edição de 1781, e da letra B, referente à edição de 1787; sempre que for transcrita uma numeração seguida destas letras, estamos fazendo referência a esta obra.

¹³ HORKHEIMER, M. O Conceito de Esclarecimento [Begriff der Aufklärung]. In: ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos [Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente]. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 19.

[...] o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão de todos os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações. [...] A razão é una e idêntica para todo o indivíduo pensante, para toda a nação, toda a época, toda a cultura¹⁴.

No entanto, a discussão vigente na época trata da forma de expressão da razão, ou seja, do paradigma metodológico que é historicamente abordado. Por isso, o iluminismo assume características determinadas em cada país, mais especificamente na França, Inglaterra, Itália, Alemanha.

Na Alemanha, o termo “Esclarecimento” (*Aufklärung*) é o que melhor expressa o espírito da racionalidade iluminista. No artigo: “Resposta à Pergunta: o que é o Esclarecimento? (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*)”, de 1783, Kant define o Esclarecimento como:

a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]¹⁵.

Vê-se aí que seria necessário ter coragem para assumir a própria maioridade (*Mündigkeit*)¹⁶. Na concepção de Kant, a razão iluminista constitui-se, de fato, somente no diálogo público, pois só aí os participantes vêm-se submetidos à crítica radical, chegando, finalmente, a uma postura autocrítica. Portanto, só se pode

¹⁴ CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. [Die Philosophie der Aufklärung]. 1994, p. 22-3.

¹⁵ KANT, I. Resposta à Pergunta: O que é o Esclarecimento? [*Beantwortung der Frage: Was Ist Aufklärung?*]. In: **Textos Seletos**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100.

¹⁶ O termo jurídico equivalente, em alemão, é *Mündigkeit*, ou seja, há, em alemão, uma conotação com *Mund* que significa boca, direito de falar. Cf.: FLICKINGER, H.G. Pedagogia e Hermenêutica: uma revisão da racionalidade iluminista. In: FAVERO, A. et all. (orgs.). **Filosofia e Racionalidade**. Passo Fundo: Ed. UPF, 2002, p. 144.

pensar o caminho do progresso e da moralização através da produção de uma nova cultura (*Der Bildung und Kultur*) por intermédio da educação (*Erziehung*)¹⁷.

Nesse contexto, era necessário estabelecer uma nova relação com o conhecimento, e Kant o faz com teoria que visa tratar da possibilidade da atividade cognitiva mediante a superação dos problemas epistemológicos até então instaurados, isto é, dos problemas da teoria do conhecimento produzidos pela metafísica tradicional (Antiga e Medieval), pelo racionalismo de Leibniz (1646-1716) popularizado por Christian Wolff (1679-1754) e pelo empirismo cientificista de Newton (1642-1727).

O conflito instaurado por essas tendências (ao qual Kant procura dar uma solução) repousa, em primeira análise, sobre uma posição metodológica. Os leibniz-wolffianos afirmam, segundo a herança de Descartes, que o método matemático, essencialmente dedutivo, é o modelo de fundamentação do saber. Defendem um método dedutivo *a priori*. Os newtonianos, ao contrário, se filiam ao ensino de Bacon e Galileu. O método *a priori*, de tipo matemático, não poderia tornar inteligível a ordem dos objetos existentes: a experiência é o fundamento último do saber. Em última análise, esse conflito metodológico levanta a questão da natureza do nosso poder de conhecer. Se a matemática e as ciências dos existentes são irreduzíveis, se não se pode deduzir a existência a partir da essência, o real a partir do possível, é o *status* da metafísica e dos princípios racionais que deve ser repensado¹⁸.

Nota-se um problema de polarização acerca da fundamentação do conhecimento. Tal polarização pode ser percebida em toda a história da filosofia,

¹⁷ Ver também: KANT, I. **Sobre a Pedagogia** [Uebe Pädagogie]. Trad.: Francisco Cock Fontanella. 3.ed. Piracicaba: Ed. Unimep, 2002.

¹⁸ CRAMPE-CASNABET, M. **Kant: uma Revolução Filosófica** [Kant: une Révolution Philosophique]. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 17.

desde a Antigüidade, quando surgem problemas gnosiológicos tratados como permanência e mudança; ato e potência; matéria e forma; unidade e multiplicidade; imanência e transcendência; real e ideal etc. Na Modernidade, esses problemas são retomados, e os pólos são representados pelos seguintes conceitos: sujeito e objeto; razão e experiência; formal e dialética; ética e estética etc.

A filosofia de Kant representa, portanto, uma tentativa de possibilitar a construção de um conhecimento que contribua efetivamente para o desenvolvimento das ciências através da interconexão das condições do sujeito e do objeto. Essa interconexão ocorre pela confluência entre o entendimento puro e sensibilidade pura.

Kant lança mão de um novo sistema filosófico que ele mesmo chama de “Filosofia Transcendental”, pelo que afirma: Chamo transcendental todo conhecimento que em geral se ocupe, não dos objetos, mas da maneira como temos de conhecê-los, tanto quanto possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos se denominaria ‘Filosofia Transcendental’¹⁹.

Trata-se aqui de demonstrar como Kant procura, por meio da Estética e da Lógica Transcendentais, uma convergência das polarizações, e como sua teoria crítica do conhecimento busca superar problemas como o solipsismo, a reflexão monológica e o dogmatismo, instaurados pelas diversas tendências de pensamento.

¹⁹ CRP B 25.

1.1 A TEORIA DO CONHECIMENTO DE KANT

O problema da essência do conhecimento²⁰ é instaurado pela relação entre sujeito e objeto. Esse problema gnosiológico é marcado por suas reflexões críticas expostas na obra “Crítica da Razão Pura” [*Kritik der reinen Vernunft*]²¹ e influencia todo o pensamento contemporâneo.

Em sua crítica ao direcionamento dogmático da metafísica, Kant²² refuta toda forma de apresentação de conceitos dados *a priori* sem uma referência à forma e causa de obtenção do conteúdo deles. Somente um conhecimento puro pode fazer da metafísica uma ciência tão perfeita quanto a matemática e a física, e isso não era garantido pelo pensamento de raiz aristotélico-tomista, cujos conceitos, vazios de princípios, eram meras tautologias²³.

A crítica de Kant a uma tendência racionalista, representada por pensadores como Descartes, Spinoza, e, particularmente, Leibniz, diz respeito à refutação sobre a exposição da razão enquanto única fonte de conhecimento; tudo se conforma à atividade do pensamento, à formação de conceitos; a experiência é apenas meio para justificar a validade dos conceitos formulados pela razão.

Na “Nota à Anfibologia”²⁴ dos Conceitos de Reflexão²⁵, Kant se empenha em mostrar os equívocos de Leibniz:

²⁰ Ver: HESSEN, J. **Teoria do Conhecimento**. Porto: Armênio Amado, 1978, p. 78.

²¹ Ver nota 1.

²² CRP B 23-24.

²³ CRP B 113-114.

²⁴ Anfibologia ou Anfibolia: termo que designa, na perspectiva kantiana, “a confusão entre o uso empírico-intelectual e o uso transcendental dos conceitos de reflexão como ‘unidade’ e ‘multiplicidade’, ‘matéria’ e ‘forma’, e semelhantes”. Ver: ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 56.

²⁵ CRP B 324-349.

Na falta de tal tópica transcendental e, por conseguinte, enganado pela anfibologia dos conceitos de reflexão, construiu o célebre Leibniz um sistema intelectual do mundo ou, muito antes, creu conhecer a natureza íntima das coisas, enquanto comparou todos os objetos apenas com o entendimento e com os conceitos abstratos e formais do seu pensamento [...]. Ele comparou todas as coisas entre si simplesmente mediante conceitos e não descobriu, como era natural, nenhuma outra diferença, além daquela pela qual o entendimento distingue os seus conceitos um dos outros²⁶.

Segundo Dalbosco²⁷, a filosofia de Leibniz “fundava-se num mal entendido, pois, ao confundir sensibilidade com entendimento, reduziu a primeira ao último”. Entretanto, a ausência da reflexão transcendental não é o único elemento de refutação a Leibniz, mas o argumento se completa ao tratar do “eu” que está contido na sensibilidade, isto é, a realidade do espaço (Estética Transcendental) e do númerum²⁸.

A noção de sensibilidade inspirada pela experimentação científica, método de conhecimento *a posteriori* defendido por Galileu, por Bacon, com destaque a Newton pela inauguração da ciência moderna, lança influência sobre o pensamento de Kant no que diz respeito à representação dos objetos. É necessário, pois, conformar os objetos às realidades da experiência sensível: a sensação revela postulados para conhecer, mas um objeto só é acessível ao homem na medida em que se conforma às estruturas cognitivas do sujeito, o que somente o *a priori* de experiência pode garantir. Assim é exposto por Kant quando trata dos “postulados do pensamento empírico em geral”:

O postulado para conhecer a realidade das coisas exige percepção, por conseguinte sensação da qual se é consciente, e isto não imediatamente do próprio objeto cuja existência deve ser conhecida, mas sim a interconexão do

²⁶ CRP B 326.

²⁷ DALBOSCO, C.A. **O Idealismo Transcendental de Kant**. Passo Fundo: Ed. UPF, 1997, p. 74.

²⁸ CRP B 340-342.

mesmo com qualquer percepção real segundo as analogias da experiência, as quais expõem toda a conexão real numa experiência em geral²⁹.

Assim, Kant, em sua análise sobre a faculdade de conhecer, distingue duas formas de conhecimento: o empírico ou *a posteriori*, e o puro ou *a priori*³⁰. O conhecimento empírico, como diz a própria expressão, reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. O conhecimento puro ou *a priori*, ao contrário, não depende de qualquer experiência sensível, distinguindo-se do empírico pela universalidade e necessidade. A experiência sensível, por si só, jamais produz juízos necessários e universais, de tal forma que, todas as vezes que se está diante de juízos desse tipo, tem-se um conhecimento puro ou *a priori*.

Ao lado da distinção entre *a posteriori* ou empírico, e *a priori* ou puro, impõe-se, segundo Kant (CRP B 11-12), distinguir entre juízo analítico e juízo sintético. No primeiro, o predicado já está contido no sujeito, de tal forma que o juízo em questão consiste apenas em um processo de análise, pelo qual se extrai do sujeito aquilo que já está contido nele. Para Kant, o juízo “os corpos são extensos” é desse tipo, pois o predicado “extensos” está contido implicitamente no sujeito “corpos”. Isso significa que não é possível pensar o conceito de corpo sem pensar, ao mesmo tempo, o conceito de extensão. Os juízos sintéticos, por outro lado, têm o único conceito expresso pelo predicado já inserido ao conceito do sujeito, constituindo o único tipo de juízo que enriquece o conhecimento. A esse tipo pertence, por exemplo, o juízo “todos os corpos se movimentam”.

Feitas as distinções entre *a priori* e *a posteriori*, e entre analítico e sintético, podem-se classificar os juízos em três tipos: analítico, sintético *a posteriori* e sintético *a priori*. Os juízos analíticos não teriam maior interesse para a teoria da

²⁹ CRP B 272.

³⁰ CRP B 1-3.

ciência, pois, embora universais e necessários, não representam qualquer enriquecimento para o conhecimento, na medida em que são tautológicos. Os juízos sintéticos *a posteriori* também carecem de importância porque são todos contingentes e particulares, referindo-se a experiências que se esgotam em si mesmas. Portanto, o verdadeiro núcleo da teoria do conhecimento situar-se-ia no terreno dos juízos sintéticos *a priori*, os quais, ao mesmo tempo, são universais e necessários, enriquecendo e fazendo progredir o conhecimento.

Kant vinculou essa conclusão ao fato de que a matemática e a física apresentam-se constituídas por verdades indiscutíveis, enquanto a metafísica pretendia a mesma validade. Assim, o problema do conhecimento foi formulado por ele em torno de três questões: “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na matemática?”; “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na física?”; “são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na metafísica?”³¹.

Kant procurou responder a tais interrogações mediante uma revolução (comparável à de Copérnico na astronomia) no modo de o sujeito encarar o objeto na produção do conhecimento. Sua perspectiva consiste em mostrar que o objeto se regula pela faculdade que o sujeito possui de conhecer, em vez de admitir que a faculdade de conhecer se regula pelo objeto. A filosofia deveria investigar a possível existência de certos princípios *a priori* que seriam responsáveis pela síntese dos dados empíricos. Estes, por sua vez, deveriam ser encontrados nas duas fontes de conhecimento, que seriam a sensibilidade (Estética Transcendental) e o entendimento (Lógica Transcendental).

³¹ CRP B 21-22.

1.1.1 A ESTÉTICA TRANSCENDENTAL (CRP B 33-73)

A teoria do conhecimento de Kant dispõe de elementos que vêm compor a doutrina transcendental. A Estética Transcendental, enquanto “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”³², representa uma forma de regular a sensibilidade e a intuição na produção de conceitos. Por intuição, Kant entende o “modo como se refere imediatamente aos mesmos (objetos) e ao qual tende como um meio de todo o pensamento”³³. A sensibilidade é tratada como a “capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos”, e concebida como fornecedora das intuições. O entendimento pensa as intuições e formula os conceitos. Por outro lado, a sensação é a impressão de um objeto sobre esta capacidade de representações, enquanto somos afetados por ele. Por empírico, entende-se toda relação entre intuição e objeto por meio da sensação. O fenômeno é o objeto indeterminado de uma intuição empírica; quanto a sua matéria entende-se como aquilo que corresponde à sensação (*a posteriori*); quanto à sua forma, é aquilo que possui de diverso e pode ser ordenado em determinadas relações – *a priori*³⁴.

Kant denomina “pura” toda representação na qual não há traço daquilo que pertence à sensação; a forma pura da sensibilidade constitui uma intuição pura, conseqüentemente, *a priori*. A intuição pura tem um lugar *a priori* no espírito, como uma forma pura da sensibilidade e sem um objeto real do sentido da sensação³⁵.

Nesse empenho em denominar os conceitos elementares acerca da Estética Transcendental, em oposição à lógica transcendental (ciência de todos os

³² CRP B 36.

³³ CRP B 33.

³⁴ CRP B 34

³⁵ CRP B 35.

princípios *a priori* do pensamento puro), Kant lança as bases para conformar toda a sensibilidade à intuição pura e à forma do pensamento (*a priori*). Assim, toda intuição sensível tem como referência dois elementos *a priori* de todo conhecimento: o espaço e o tempo.

Kant considera o espaço como um dos elementos fundamentais para garantir a produção de conhecimentos sintéticos *a priori*. É, pois, a sensibilidade externa, isto é, a expressão de sentidos como tato, visão, audição, que leva o sujeito a intuir e representar, primitivamente, um conceito de espaço, o qual se conforma à existência sensível dos objetos. Portanto, a representação do espaço, enquanto intuição, só se pode achar no sujeito através de um *a priori*. Assim, ele explica:

O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa. Ora, visto que a receptividade do sujeito ser afetado por objetos necessariamente precede toda intuição destes objetos, compreende-se como a forma de todos os fenômenos pode ser dada na mente antes de todas as percepções efetivas, por conseguinte *a priori*, e como ela, enquanto uma intuição pura na qual todos os objetos têm que ser determinados, pode conter, antes de toda experiência, princípios das relações dos mesmos³⁶.

Dessa forma, Kant considera que o conceito de espaço é uno e onicompreensivo, posicionando sujeito e objeto com a finalidade de produzir conhecimentos sintéticos *a priori* por meio de uma intuição sensível. Vale observar que o espaço não representa nenhuma propriedade dos objetos, mas é uma produção subjetiva ou a forma dos fenômenos dos sentidos externos³⁷.

Os sentidos externos sobre um objeto não nos revelam nada, mas a intuição do sujeito representada no espaço, isto é, enquanto intuição pura, é o que

³⁶ CRP B 42.

³⁷ CRP B 44.

torna possível a produção do conhecimento. O sujeito é quem possui a possibilidade da experiência (síntese dos fenômenos) e o objeto é a realidade empírica (passível e distinta do sujeito)³⁸.

Já em relação ao tempo, como forma de intuição pura, Kant o considera “uma representação necessária”. O tempo não é um conceito empírico derivado de qualquer experiência, mas a sua representação *a priori* é fundamento das experiências, e serve de base a todas as intuições³⁹. A sucessividade é uma característica que representa os conceitos de mudança e movimento. A representação desses conceitos só pode se realizar por meio de uma intuição sensível interna e externa, que os toma como universais e puros (*a priori*). É, pois, o sujeito que intui os objetos pelo sentido interno e externo conformado pelo conceito puro de tempo. O tempo precede os sujeitos e os objetos e, enquanto intuição *a priori*, está na base da relação entre os ambos⁴⁰.

Enquanto forma do sentido interno, o tempo não pode ser determinação alguma dos fenômenos externos, pois, se assim fosse, poderíamos experimentá-lo objetivamente. Ao contrário, a representação do tempo é uma intuição e, portanto, é uma condição *a priori* de todos os fenômenos interiores e a condição imediata dos fenômenos externos⁴¹. Enquanto conceito metafísico do tempo, a sucessividade assume transcendentalidade na medida em que se torna representação de uma intuição externa, não obstante pertencer ao único mesmo tempo de modo ilimitado e *a priori*. Daí que o tempo não é nada se for considerado em si mesmo e sem o sujeito que o intui.

³⁸ CRP B 45.

³⁹ CRP B 46-47.

⁴⁰ CRP B 49

⁴¹ CRP B 51-53.

O tempo nada mais é senão a forma do nosso sentido interno, isto é, do intuir nós mesmos e nosso sentido interno. Com efeito, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertence nem a uma figura ou posição, etc., determinando ao contrário a relação das representações em nosso estado interno. E justamente porque essa intuição interna não dá figura alguma, procuramos também substituir essa carência por analogias e representamos a sucessão temporal por uma linha avançada ao infinito, na qual o múltiplo perfaz uma série de uma única dimensão, e das propriedades dessa linha inferimos todas as propriedades do tempo, excetuando apenas a de que as partes da linha são simultâneas e as partes do tempo sempre sucessivas. Isso aclara também que a representação do próprio tempo é intuição, pois todas as suas relações possíveis podem ser expressas numa intuição externa⁴².

Pode-se afirmar com Kant que, enquanto realidade subjetiva e enquanto forma real da intuição interna, o tempo é real e se encontra na base da relação sensível do sujeito com os objetos, promovendo as intuições que se tornam puras pela síntese e pelo valor *a priori* de tais fenômenos.

Portanto, são tempo e espaço duas fontes de conhecimento sob os quais se podem derivar *a priori* diferentes conhecimentos sintéticos. Daí a segurança do conhecimento experimental com base nessas funções puras da sensibilidade. Fora dessas funções da Estética Transcendental, todos os outros conceitos de sensibilidade implicam algo de empírico.

Kant conclui que a Estética Transcendental possibilita tratar da formação das proposições sintéticas *a priori* a partir da sensibilidade nessas suas duas formas básicas. A representação sensível da relação sujeito e objeto é compreendida pelo sentido externo, isto é, pelo conceito transcendental de espaço. O tempo implica o sentido interno e externo (pela sucessividade) da percepção que, mediante a intuição, é representado pelo sujeito em relação ao objeto. O fenômeno

⁴² CRP B 50.

é a representação do objeto para o sujeito que o percebe e se percebe a si mesmo – apercepção⁴³.

1.1.2 A LÓGICA TRANSCENDENTAL

A segunda parte da doutrina transcendental dos elementos diz respeito à idéia de uma lógica transcendental⁴⁴. Kant valoriza os postulados da lógica geral; não duvida de sua sistematização, mas o problema é como produzir um conhecimento cuja matéria, conformada à razão, possa garantir o seu valor lógico de verdadeiro ou falso, bem como possa contribuir para o progresso do conhecimento. Os possíveis erros de uma lógica geral não concernem a sua forma, mas ao seu conteúdo⁴⁵.

Pela lógica transcendental, Kant estabelece quais categorias podem conduzir a razão ao entendimento dos objetos, e produzir conhecimentos por conceitos. Assim define na *Crítica*:

Na expectativa de que talvez haja conceitos que possam se referir *a priori* a objetos – não como intuições puras ou sensíveis, mas como ações do pensamento puro que são, por conseguinte, conceitos, mas tampouco de origem tanto empírica quanto estética – formamo-nos antecipadamente a idéia de uma ciência relativa ao conhecimento puro do entendimento e da razão mediante a qual pensamos objetos de modo inteiramente *a priori*. Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos teria que se denominar lógica transcendental porque só se ocupa com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida *a priori* a objetos / e não, como a lógica geral,

⁴³ CRP B 59-73. O termo “apercepção” é entendido como a situação de consciência do sujeito sobre suas funções cognitivas, em que o “eu penso” produz a unidade sintética da consciência. Cf. p. 38-40 deste trabalho.

⁴⁴ CRP B 74.

⁴⁵ Kant preserva os princípios da lógica formal como: identidade ou não-contradição, causalidade e terceiro excluído. O problema suscitado encontra-se na matéria que se submete a tais princípios. Ver: KANT, I. **Lógica** [Logik]. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

indistintamente tanto aos conhecimentos empíricos quanto aos conhecimentos puros da razão⁴⁶.

Na lógica transcendental, mais uma vez, a posição do sujeito que realiza uma intuição pura é fator decisivo para a produção do conhecimento sobre os objetos. É o *a priori* da enunciação que assegura ao sujeito provar os juízos sintéticos através da experiência com os objetos.

E tal como a lógica geral se divide em analítica e dialética, Kant divide a lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental (CRP B 87). A analítica transcendental é a parte da lógica transcendental que expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais nenhum objeto em geral pode ser pensado. A dialética transcendental deve fazer a crítica do entendimento e da razão, tendo por finalidade descobrir a falsa aparência que cobre as suas vãs pretensões⁴⁷.

O problema da relação sujeito e objeto e da produção do conhecimento assume maior expressão nas questões referentes à Analítica Transcendental e à Dialética Transcendental, fundando o idealismo transcendental de Kant. Mas para tratar do problema fundamental sobre o qual se estrutura este trabalho, tem-se um aprofundamento na Analítica Transcendental, centralizando a discussão nos elementos da Dedução Transcendental.

Kant inicia a sistematização da Analítica Transcendental, considerando os seguintes pontos⁴⁸:

- 1) que os conceitos sejam puros e não empíricos;

⁴⁶ CRP B 81-82.

⁴⁷ CRP B 88.

⁴⁸ CRP B 89-90.

- 2) que pertençam não à intuição e à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento;
- 3) que sejam conceitos elementares e bem distinguidos dos conceitos derivados ou compostos de conceitos;
- 4) que a sua tábua seja completa e que preencham inteiramente o campo do entendimento puro.

Ao enfatizar que a lógica transcendental exclui toda possibilidade de sensibilidade, Kant distingue, na Crítica, o entendimento puro em analítica dos conceitos e analítica dos princípios.

A respeito da 'Analítica dos Conceitos', seu primeiro livro da 'Analítica Transcendental', Kant se detém sobre a investigação de todos os conceitos puros do entendimento. Para isso, utiliza da análise e da decomposição da própria faculdade do entendimento⁴⁹, e, assim, julga a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*. Essa é tarefa específica da "Filosofia Transcendental".

Na "orientação transcendental para a descoberta de todos os conceitos do entendimento"⁵⁰, Kant trata das funções do entendimento: o conhecimento é produzido de forma discursiva, através de conceitos representados pelos juízos. Ora, os juízos são uma representação da intuição dos sujeitos sobre os objetos, e estes são múltiplos.

O juízo, então, possui a função de unir as representações, de tal forma que os objetos ou dados da realidade possam ser pensados e conhecidos enquanto conceitos. Assim é defendido:

⁴⁹ CRP B 91.

⁵⁰ CRP B 92.

Todos os juízos são funções da unidade sob nossas representações, pois para o conhecimento de objeto é utilizada, ao invés de uma representação imediata, outra mais elevada que compreende sobre si esta e diversas outras, e deste modo muitos conhecimentos possíveis são reunidos num só. Podemos, porém, reduzir todas as ações do entendimento a juízos, de modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar. Com efeito, segundo o visto acima ele é uma faculdade de pensar. O pensamento é o conhecimento mediante conceitos⁵¹.

Para a faculdade de julgar, que é o mesmo que a faculdade de pensar⁵², Kant apresenta a sua explicação sobre os conceitos puros do entendimento ou categorias⁵³. Por meio da síntese das múltiplas representações dadas através da sensibilidade pura (que oferece o conteúdo da intuição através dos conceitos puros de espaço e de tempo) é possível, segundo Kant, tratar de uma unidade sintética através de conceitos puros que conformam os objetos à faculdade de julgar e de pensar do sujeito.

Por esse método, que o próprio Kant denomina de transcendental⁵⁴, ele define os seguintes procedimentos:

A lógica transcendental, todavia, ensina a reportar não às representações, mas a síntese pura das mesmas a conceitos. O primeiro elemento que nos tem que ser dado *a priori* para o conhecimento de todos objetos é o múltiplo da intuição pura; a síntese deste múltiplo, mediante a capacidade da imaginação, constitui o segundo elemento, mas sem dar ainda um conhecimento. Os conceitos que dão unidade a esta síntese pura, e que consistem apenas na representação desta unidade sintética necessária, constituem o terceiro elemento para o conhecimento de um objeto que aparece, e repousam no entendimento⁵⁵.

⁵¹ CRP B 94.

⁵² CRP B 107.

⁵³ CRP B 102-116.

⁵⁴ CRP B 104.

⁵⁵ CRP B 101.

Afinal, quais são os conceitos puros do entendimento? Kant, à moda de Aristóteles (com uma aplicabilidade bastante diferente), apresenta-os naquilo que chama de “Tábua das Categorias”⁵⁶:

TÁBUA DAS CATEGORIAS		
	1.	
	DA QUANTIDADE	
	Unidade	
	Pluralidade	
	Totalidade	
2.		3.
DA QUALIDADE		DA RELAÇÃO
Realidade		Inerência e subsistência
Negação		(<i>substantia et accidens</i>)
Limitação		Causalidade e dependência
		(causa e efeito)
		Comunidade (ação recíproca
		entre agente e paciente)
	4.	
	DA MODALIDADE	
	Possibilidade – impossibilidade	
	Existência – não-ser	
	Necessidade – contingência	

Este é, pois, o elenco de todos os conceitos puros originários da síntese que o entendimento contém em si *a priori* e somente devido aos quais ele é, além disso, um entendimento puro, na medida em que unicamente por tais conceitos pode compreender algo do múltiplo da intuição, isto é, pensar um objeto dela⁵⁷.

⁵⁶ CRP B 106.

⁵⁷ CRP B 107.

As categorias abordadas (quantidade, qualidade, modalidade, relação), que se subdividem em outras três cada uma, esboçam o modo sob o qual a razão deve se organizar. Por isso, trata-se de uma lógica, mas não a do “*Organon*” aristotélico, e, sim, de uma lógica transcendental, uma vez que tais elementos são originários de toda a reflexão e produção de saber, portanto, *a priori*. É esse caráter *a priori* do entendimento que possibilita a produção de um conhecimento que se faz necessário e universal. Dados os conceitos puros do entendimento, Kant os submete às operações do entendimento como forma de produzir um conhecimento puro: é a dedução transcendental⁵⁸.

Para Kant, o espaço e o tempo são formas da sensibilidade, enquanto que as categorias são formas do entendimento, e as idéias são representações da razão que se conformam às suas funções cognitivas. A síntese é obra do entendimento e possibilita a formulação de juízos.

1.2 A DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL

Apesar de todo o empenho de Kant em constituir, em sua Crítica, os elementos de sensibilidade e de entendimento tomados *a priori*, é preciso ainda aplicá-los na construção do conhecimento. As operações transcendentais da sensibilidade pura e do entendimento puro só podem ser tratadas no âmbito da relação que se estabelece entre sujeito e objeto, e por isso é importante considerar que tomamos o conceito de sujeito transcendental, distinto de outras noções

⁵⁸ CRP B 116.

kantianas de sujeito, para pensar a construção do conhecimento⁵⁹. Portanto, dados os conceitos puros do entendimento e da sensibilidade, “começa a inevitável necessidade de procurar a dedução transcendental”⁶⁰ a fim de que o sujeito possa referir-se universalmente aos objetos sem se fundamentar na experiência sensível. Trata-se do conhecimento sintético dos mesmos.

Nesse sentido, são as condições subjetivas do pensamento que manejam a forma de representação dos objetos a partir da intuição e dos conceitos. Por conseguinte, o valor objetivo das categorias, como conceitos “*a priori*”, existe porque só elas tornam possível a experiência. A dedução transcendental reflete o reconhecimento das condições “*a priori*” da possibilidade da experiência. Daí a necessidade das categorias para estabelecer um fundamento objetivo da possibilidade da experiência com os objetos, e, assim, afirmar algo sobre estes⁶¹.

Perante essa lógica, Kant trabalha com a idéia de síntese, sem cair, contudo, no idealismo subjetivista a que se propôs superar. Essa idéia de síntese é entendida por ele como ligação, isto é, como um ato que exprime a espontaneidade do entendimento⁶²; é a análise da estrutura do entendimento que evidencia a condição de possibilidade da objetividade. Não é a ligação primeiramente operada que permite pensar a unidade do todo ligado, é a própria unidade que tem a função ligadora, à qual está submetida a síntese. A ligação é a unidade do diverso representada; em outras palavras: “Ligação é a representação da unidade sintética

⁵⁹ MARTINS, C.A. O Conceito de Sujeito em Kant. In: **Revista Veritas**. Porto Alegre: Edpuers, v. 50, n. 2, jun 2004, p. 201-4

⁶⁰ CRP B 120.

⁶¹ CRP B 117 – 129.

⁶² CRAMPE-CASNABET, M. Idem, p.52.

do múltiplo. A representação desta unidade não pode, portanto, surgir da ligação [...] a categoria já pressupõe a ligação⁶³”.

Então, qual é o fundamento da unidade sintética, ou seja, como é possível o entendimento e o uso lógico de juízos provindos da unidade de diversos conceitos? Se a unidade sintética não pode provir do diverso nem da categoria, é necessário poder enraizá-la em um princípio mais elevado. É aqui que intervém a afirmação capital: “O *Eu penso* tem que poder acompanhar todas as minhas representações⁶⁴”, Kant aposta na noção de apercepção pura como um elemento fundamental capaz de sintetizar o múltiplo das representações. Trata-se da unidade transcendental da consciência (por isso pura, e não empírica) que indica a possibilidade de um conhecimento *a priori*.

Assim, Kant fundamenta a noção de sujeito transcendental. A consciência desse sujeito sobre si mesmo, isto é, consciência da capacidade de síntese das múltiplas representações (ligação) é vista como o princípio supremo de entendimento.

O **Eu penso** é chamado unidade transcendental da consciência de si; sem consciência, não pode haver unificação das representações. Mas consciência de quê? Do pólo fundamental de unidade que é o **sujeito**, do próprio ato sintético⁶⁵. [grifo nosso].

E Kant afirma:

A saber, esta identidade completa da apercepção de um múltiplo dado na intuição contém uma síntese de representações, e só é possível pela consciência dessa síntese. Pois a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si dispersa e sem referência à identidade do

⁶³ CRP B 131.

⁶⁴ CRP B 132.

⁶⁵ CRAMPE-CASNABET, M. Idem, p.53.

sujeito. Esta referência não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência toda representação, mas de eu acrescentar uma representação à outra e de ser consciente da sua síntese. Portanto, somente pelo fato de que posso, numa consciência, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente nessas representações, a identidade da consciência⁶⁶.

O sujeito transcendental, pela sua autoconsciência originária, é quem reúne transcendentalmente as condições formais da sensibilidade e do entendimento. “Somente ligados entendimento e sensibilidade podem determinar objetos em nós”. A unidade sintética da consciência é, pois, uma condição de autoafirmação do próprio sujeito sobre si mesmo e sobre o objeto. É assim que, para Kant, se constitui a relação entre sujeito e objeto na construção do conhecimento. E isso somente o *a priori* pode garantir, a fim de que se produzam juízos universalmente válidos.

[...] A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo o conhecimento, de que preciso não apenas para mim a fim de conhecer um objeto, mas sob o qual toda intuição tem que estar a fim de tornar-se objeto para mim, pois de outra maneira e sem essa síntese o múltiplo não se reuniria numa consciência⁶⁷.

O sujeito transcendental é a primeira e a última condição de possibilidade do conhecimento objetivo, que Kant entende como conhecimento científico universal e necessário. Dessa forma, o princípio universalizador e necessitante deve se encontrar fora de qualquer experiência.

O sujeito transcendental é a condição fundante de todo o saber, segundo a teoria do conhecimento de Kant. É, por isso, sujeito gnosiológico. O *Eu penso* é a representação da própria condição existencial do sujeito capaz de fazer uso de sua razão. Assim que o *Eu penso* é condição universal, necessária e original,

⁶⁶ CRP B 133.

⁶⁷ CRP B 138.

pois é a sua condição existencial que se desvela a si mesmo quando o sujeito é capaz de pronunciar algum juízo sobre os objetos.

Sem esse sujeito gnosiológico, todas as funções operacionais do pensamento, abordadas na Crítica, não teriam sentido e significação. A consciência do sujeito está para a produção do conhecimento, tal como todas as coisas se ordenam para o que lhes é próprio e natural. No sujeito, então, se encontra a unidade de todas as percepções possíveis, bem como a forma sob a qual podemos conhecer e enunciar algo sobre os objetos (estética e lógica transcendentais).

É válido afirmar que pelo pensamento, o sujeito toma consciência de si, enquanto sujeito que é capaz de conhecer alguma coisa. Daí a consciência de sua própria existência, que é condição para o Esclarecimento (*Aufklärung*). Essa é a fundamentação de todo o subjetivismo moderno. Mas isso também nos permite pensar que o sujeito perde sua própria identidade de sujeito (condição existencial) quando não é capaz de “fazer uso de seu próprio entendimento⁶⁸”, resultando na anulação-negação de sua própria natureza. Portanto, é quando o homem se orienta pelo pensamento que ele, sujeito, se torna capaz de adquirir autonomia, emancipação e liberdade frente a si mesmo e ao mundo objetivo. Esse é o *Projeto da Modernidade*, que motiva os homens a se orientar pela luz natural (*lumen naturale*) da razão, segundo seus próprios desejos e vontades (*desiderium naturale*).

Além do sujeito, enquanto elemento essencial para a produção do conhecimento, é importante retratar o objeto. Do contrário, haveria o grande risco de se cair num subjetivismo e num intelectualismo vazio de conteúdo, sem perceber que só são possíveis juízos sobre algo que é o próprio objeto, susceptível à

⁶⁸ KANT, I. Idem, 1985, p. 100.

representação. Mas, o que se pode conhecer sobre os objetos? Que juízos nos são permitidos fazer a respeito dos objetos?

Quando Kant afirma: “Não podemos pensar objeto algum senão mediante categorias⁶⁹”, temos que destacar que as categorias só são possíveis na medida em que um objeto pode lhe ser submetido. O sujeito só é sujeito para um objeto, e o objeto só tem sentido de ser objeto na medida em que é representado por um sujeito que, intencionalmente, é capaz de pensá-lo. Contudo, deve-se esclarecer que, na teoria do conhecimento de Kant, a representação dos objetos ocorre segundo algumas modalidades.

Segundo a teoria kantiana da afecção⁷⁰, é possível notar duas interpretações sobre o papel do objeto: o objeto enquanto produto da experiência dos sentidos (causa física); e o objeto enquanto produto de uma intelectualização (o objeto transcendental), proposto numa dimensão numênica.

Na primeira interpretação sobre os objetos, parece claro que a posição das ciências empíricas, respaldadas pelo empirismo de David Hume, é aceita por Kant enquanto determinação do real. Isso é algo absolutamente natural, próprio da espécie, uma vez que os cinco sentidos humanos remetem à sensibilidade e às impressões sobre os objetos. Mas, nesses termos, Kant supera Hume quando este expressa: “O mais vivo pensamento (*thought*) é ainda inferior à mais baça sensação (*sensation*)”⁷¹. O histórico problema dos universais é visto como condição de questionamento sobre a validade do produto das experiências sensíveis, isto é, da percepção. Nos *Prolegômenos*, o Filósofo é incisivo:

⁶⁹ CRP B 166.

⁷⁰ MARTINS, C. A. Teoria Kantiana da Afecção. **Revista Latinoamericana de Filosofia**. v. XXVII, n.1. Out 2002.

⁷¹ HUME, D. **Investigação sobre o Entendimento Humano**. Seção II. [Ensayes Concerning the Human Understanding]. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 13-57.

Juízos empíricos, enquanto tiverem validade objetiva, são juízos de experiência; aqueles, porém, válidos apenas subjetivamente, denomino meros juízos de percepção. Os primeiros exigem, entretanto, a qualquer tempo, além das representações da intuição sensível, ainda conceitos especiais produzidos originariamente no entendimento, os quais permitem justamente que o juízo de experiência seja válido objetivamente.

Todos os nossos juízos são em primeiro lugar juízos de percepção; valem apenas para nós, isto é, para nosso sujeito, e só mais tarde lhes damos uma nova relação, ou seja, com o objeto, e queremos que seja válido sempre para nós e para qualquer outra pessoa⁷²;

Tal como as alusões sobre a universalidade, necessidade e originalidade do sujeito transcendental, Kant também nota os objetos sob essa perspectiva. É preciso dar validade universal aos juízos de experiência (fundamento último) e isso só é possível quando tais juízos se submetem à crítica, isto é, às categorias do entendimento puro. O conceito produz, assim, a ligação (conexão necessária) entre o sujeito e o objeto transcendentais. Logo, ocorre a validade objetiva (sobre as impressões dos objetos) que se torna validade universal necessária.

Daí que validade objetiva e validade universal necessária (para todos) são conceitos recíprocos, e, embora não conheçamos o objeto em si, no entanto, quando consideramos um juízo como universalmente válido e, conseqüentemente, necessário, queremos com isso dizer ser ele de validade objetiva. Conhecemos o objeto por meio deste juízo (mesmo que este continuasse desconhecido como é em si mesmo) pela conexão universalmente válida e necessária das percepções dadas, e, como este é o caso de todos os objetos dos sentidos, então os juízos de experiência tiram sua validade objetiva não do conhecimento imediato do objeto (pois é impossível), mas da condição de validade universal dos juízos empíricos, a qual repousa, como já foi dito, nunca sobre condições empíricas, nem em geral sobre condições sensíveis, mas sobre um conceito de entendimento puro. O objeto em si mesmo permanece sempre desconhecido; mas quando, pelo conceito de entendimento, a conexão das representações, dadas por ele à nossa sensibilidade, é determinada como universal, então o objeto é determinado por esta relação e o juízo é objetivo⁷³.

⁷² KANT, I. **Prolegômenos** [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können]. Trad.: Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 37.

⁷³ KANT, I. Idem, 1980, p. 38.

O conceito de entendimento é visto na *Crítica* como a apreensão subjetiva da objetividade, uma vez que avança os estágios de uma intuição indeterminada que se revela enquanto fenômeno:

O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida em que somos afetados pelo mesmo, é sensação. Aquela intuição que se refere ao objeto mediante sensação denomina-se empírica. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se fenômeno⁷⁴.

Portanto, em Kant há produção de conhecimento quando o sujeito, munido das condições da estética e da lógica transcendentais, é capaz de chegar ao entendimento mediante a unidade sintética de sua própria consciência, de modo a validar universalmente suas percepções sobre os fenômenos (expressão dos objetos) através dos conceitos.

1.3 O Idealismo Transcendental: a distinção entre fenômenos e númenos

Na *Crítica*, há uma passagem que se localiza entre a Analítica Transcendental e a Dialética Transcendental: trata-se da “Seção Terceira da Doutrina Transcendental: da Capacidade de Julgar (ou Analítica dos Princípios) – Do Fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *Phaenomena* e *Noumena*”⁷⁵. Tal passagem se tornou necessária como forma de atribuir o que significa o uso empírico e o uso transcendental dos conceitos do entendimento.

⁷⁴ CRP B 34.

⁷⁵ CRP B 294-315

É importante considerar que os argumentos de Kant expostos na Crítica caminham na defesa e justificativa do termo “Idealismo Transcendental”. Mas ele não trata disso sistematicamente, e tal referência se encontra dispersa em sua obra. Podemos, pois, perguntar: o que há de Idealismo e o que há de Transcendental na Crítica? Trata-se de um problema filosófico que levanta posturas que nem sempre confluem para um ponto comum, como é o caso das exposições de Allison⁷⁶, de Strawson⁷⁷ e de Kemp Smith⁷⁸. Tais interpretações, antagônicas entre si, provocam algumas dificuldades que comentaremos brevemente adiante. Na busca de uma conceituação e tematização do problema, apresentamos, primeiramente, uma análise interpretativa da exposição de Kant.

A distinção entre razão e entendimento pode ser inferida na metáfora em que Kant inicia suas reflexões em B 295.

A exposição do capítulo tem início com o recurso a uma metáfora geográfica, ou seja, o domínio do entendimento, comparado com uma ilha, é considerado a terra da verdade; é um domínio cercado por um vasto e tempestuoso oceano, o domínio da razão, que é a verdadeira sede da ilusão. O oceano é coberto por nevoeiro e muito gelo, que dão a falsa impressão de novas terras, enganando com vãs esperanças o navegador errante que as procura. O embaraço concentra-se no dilema do navegador uma vez que, ao aceitar a aventura, não pode voltar atrás nem pode, efetivamente, realizá-la⁷⁹.

Frente ao mapeamento da terra já traçado na Analítica Transcendental, parece que Kant busca estabelecer uma nova configuração do entendimento sobre os objetos e somente a distinção dos objetos em geral em fenômenos e númenos poderia complementar sua Doutrina Transcendental. Em B 296, Kant enuncia todo o

⁷⁶ ALLISON, E. H. **El Idealismo Transcendental de Kant**: uma interpretación y defensa. Barcelona: Anthropos, 1992.

⁷⁷ STRAWSON, P. F. **The bounds of sense**. An Essay on Kant's Critique of pure reason. London: Methuen, 1973.

⁷⁸ KEMP SMITH, N. **A Commentary to Kant's Critique of pure reason**. New York: Humanities Press, 1962.

⁷⁹ DALBOSCO, C.A. **O Idealismo Transcendental de Kant**. Passo Fundo: Ed. UPF, 1997, p. 59.

caminho percorrido para expor os elementos que garantem a possibilidade da experiência com os objetos. Mas, tratam-se de princípios do entendimento que alcançam sua condição originária na unidade sintética da apercepção pura. Contudo, não se basta à filosofia crítica a constatação de tais elementos e regras do entendimento, pois a doutrina transcendental se volta para o que se deseja saber, mirando suas intenções cognitivas sobre os objetos em geral.

Se bem que estas regras do entendimento sejam não somente verdadeiras *a priori*, mas mesmo a fonte de toda a verdade – isto é, da concordância do nosso entendimento com os objetos, em virtude de possuírem o fundamento da possibilidade da experiência, como conjunto de todo o conhecimento, em que possam ser dados objetos – assim não nos parece bastar expor simplesmente o que é verdadeiro, mas também o que se deseja saber⁸⁰.

Em torno dos objetos é que se configura a possibilidade do entendimento pelo uso de conceitos. Mas tais conceitos, se contêm sentido e significação, só podem ter validade objetiva se o objeto é intuído empiricamente pelo sujeito que possui as formas puras do entendimento. “O uso empírico, porém, consiste em ter referido (sic) meramente a fenômenos, isto é, a objetos de uma experiência possível”. Dessa forma, Kant estabelece uma distinção entre uso transcendental e uso empírico dos conceitos. O primeiro se refere às coisas em geral e em si mesmas; ocorre segundo uma intuição intelectual dos objetos, o que é considerado impossível. A isso, denomina-se noumenon. O segundo trata dos conceitos que se originam pela experiência com os objetos e à formação de uma representação que se torna adequada às estruturas racionais do sujeito, podendo levá-lo ao entendimento. Só podemos conhecer por fenômenos, e estes garantem a representação dos objetos mediante a experiência possível.

⁸⁰ CRP B 296

O conceito permanece sempre produzido *a priori*, em conjunto com todos os princípios sintéticos ou todas as fórmulas produzidas a partir de tais conceitos; mas o seu uso e a sua relação com eventuais objetos não podem, enfim, ser procurados em nenhum outro lugar a não ser na experiência, cuja possibilidade (segundo a forma) aqueles conceitos contêm *a priori*⁸¹.

O que está em jogo é o sentido e a significação dos conceitos, mas a referência ao seu uso empírico não dispensa as formas puras da sensibilidade, em que o tempo e o espaço se estabelecem como intuições necessárias. Não se pode saber coisa alguma sem a representação dos objetos sob as condições de seus princípios puros, o que permite concluir que há uma unidade entre matéria e forma que conduz a produção de conceitos. Contudo, o entendimento puro jamais pode antecipar-se à intuição sensível sobre os objetos, já que as funções cognitivas desse entendimento necessitam de algo que possibilite a representação e a significação. Não é possível uma intuição intelectual dos objetos em geral. É necessário passar pelo uso dos sentidos.

Ora, disso decorre incontestavelmente que os conceitos puros do entendimento jamais poderão ter um uso transcendental, mas sempre e somente um uso empírico, e que os princípios do entendimento puro somente em relação com as condições universais de uma experiência possível podem referir-se a objetos dos sentidos, jamais a coisas em si mesmas (sem tomarem consideração o modo como possamos intuí-las)⁸².

É importante considerar que os princípios do entendimento puro permanecem *a priori*, isto é, são princípios transcendentais, mas se não houver uma extensão desses princípios à matéria que lhe é subsumida não existe qualquer funcionalidade por parte das categorias que buscam produzir o saber. Sem a

⁸¹ CRP B 299.

⁸² CRP B 303.

sensibilidade, não há acesso aos objetos (matéria susceptível ao conhecimento). As categorias não perdem sua transcendentalidade, ou seja, seu significado transcendental, mas não podem possuir nenhum uso transcendental sobre os objetos. Para isso, requer-se o uso da sensibilidade. “As categorias mediante tal forma apenas não podem pensar ou determinar qualquer objeto”⁸³.

Para além dos conceitos provindos de uma intuição sensível, Kant procura mostrar que a intuição intelectual se ocupa de objetos que não passam pela experiência. A estes, dá-se o nome de entes de pensamento (noumena)⁸⁴. Os entes de pensamento encontram-se na auto-objetivação das formas puras do entendimento, de modo que a razão procede na representação das categorias a si mesma. Mas a razão não consegue intuir a significação dos objetos dados em si mesmos, e que se representam enquanto noumenon. Há, pois, duas possibilidades de entendimento do noumenon:

Se por noumenon entendemos uma coisa enquanto não é objeto de nossa intuição sensível, na medida em que abstraímos de nosso modo de intuição dela, então se trata de um noumenon em sentido negativo. Se, todavia, entendemos por ele um objeto de nossa intuição não sensível, então admitimos um modo peculiar de intuição, a saber, a intelectual, que, porém, não é a nossa e da qual tampouco podemos entrever a possibilidade. Este seria o noumenon em significação positiva⁸⁵.

Vê-se, assim, que possuímos os modos de intuição sensível (fenômenos) e a intuição intelectual (noumenon). Sob o prisma de um noumenon em significação negativa trata-se de qualquer relação e conceituação sobre os objetos que não passe pela sensibilidade, mas isso é impossível. Quanto à significação positiva do noumenon, trata-se a aplicabilidade das categorias puras do

⁸³ CRP B 305.

⁸⁴ CRP B 306.

⁸⁵ CRP B 307.

entendimento sobre os objetos em si mesmos, sem interdição do fenômeno, mas passando por uma intuição intelectual. Contudo, a impossibilidade da significação positiva do noumenon leva Kant a considerar que o que deve ser entendido por noumenon, deve ser entendido somente em significação negativa. Ao que não passa pela intuição sensível (representação pelos fenômenos), “não somos de maneira alguma autorizados”⁸⁶.

Com isso, Kant exige validade objetiva ao conhecimento sensível, e ao entender o noumenon como coisa em si, ele traça um limite entre o que é objeto dos sentidos e objeto intelectual. “O conceito de um noumenon é simplesmente um conceito limite para restringir a pretensão de sensibilidade, sendo portanto de uso meramente negativo. Tal conceito não é, entretanto, inventado arbitrariamente, mas se conecta com a restrição da sensibilidade, sem, contudo, poder colocar algo de positivo fora do âmbito da mesma”⁸⁷.

Apenas por uma intuição intelectual, não podemos ter a mínima noção do objeto a ser representado, e sem as funções puras do entendimento não podemos também formar conceitos sobre os objetos. “Somente ligados entendimento e sensibilidade podem determinar objetos em nós”⁸⁸. Com isso, não se pode hesitar em renunciar ao uso meramente transcendental das categorias, de modo a formar uma síntese do entendimento puro.

Nos Prolegômenos, Kant reafirma com clareza o que expressa na Crítica:

Como não há intuição além do campo da sensibilidade, falta a estes conceitos puros toda e qualquer significação, pois não podem ser

⁸⁶ CRP B 309.

⁸⁷ CRP B 310-311.

⁸⁸ CRP B 314.

representados de maneira nenhuma em concreto, conseqüentemente, todos os noumena bem como o conjunto dos mesmos, de um modo inteligível, nada mais são que representações de um problema, cujo objeto é possível em si, mas cuja solução, de acordo com a natureza de nosso entendimento, é totalmente impossível, visto não ser nosso entendimento um poder da intuição, mas apenas a conexão de intuições dadas numa experiência e que com isto ela deve conter todos os objetos correspondentes aos nossos conceitos, ao passo que fora dela todos os conceitos são destituídos de significação, já que nenhuma intuição pode lhes servir de fundamento⁸⁹.

O postulado de Kant sobre o Idealismo Transcendental consiste no modo como é possível construir conceitos sobre objetos mediante o uso transcendental das categorias. Em B 294-315 ocorre uma distinção acerca de tal aplicabilidade a partir da configuração do objeto em torno das condições formais da consciência. A ótica do noumenon é uma peça fundamental para sustentar o argumento da reflexão transcendental, uma vez que se deseja elaborar um juízo *a priori* das coisas.

Não obstante, a doutrina do Idealismo Transcendental lança interpretações divergentes sobre a distinção dos objetos em geral⁹⁰. No caso de Strawson, levantam-se argumentos para obstruir as pretensões de defesa de um Idealismo Transcendental. O recurso ao “princípio da significatividade”, no qual Kant lança mão da intuição sensível para o acesso à representação dos objetos é, na verdade, um idealismo fenomenista⁹¹, isto é, aparece como algo bastante independente do Idealismo Transcendental. Strawson procede em sua crítica de modo a aproximar Kant de Berkeley⁹², concebendo fenômeno como mera

⁸⁹ KANT, I. **Prolegômenos** [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können]. Trad.: Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980, § 34, p. 51

⁹⁰ Apenas citaremos tais interpretações sem o devido aprofundamento, visto não ser objeto deste trabalho.

⁹¹ STRAWSON, P. F. **Los Límites del Sentido**: Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant. Madrid: Revista de Occidente, 1975, p. 216.

⁹² Quando Kant postulou, por meio das teorias do idealismo transcendental, os constituintes material e mental, ambos como fenômeno, e não atribuiu valor igual aos corpos e aos estados de consciência, enquanto idealista transcendental que era, estava mais perto de Berkeley do que ele mesmo pensava. Diz Strawson: “The doctrine that the material and the mental constituents of the natural world are alike only appearances turns out, in the end,

representação⁹³. Parece que Strawson cai na Anfibologia de Leibniz em sentido contrário.

Quanto à exposição de Kemp Smith⁹⁴ sobre a passagem B 294-315, sua reflexão caminha num sentido de mostrar que aquilo que há de transcendental na Crítica, Kant o fez na Analítica, e tal passagem não acrescenta nada de novo, tomando por escopo B 295 que diz: “se bem que já respondemos suficientemente a estas questões na Analítica”. Colocamo-nos em desacordo com essa postura, já que os esclarecimentos desse capítulo visam traçar um conceito-limite (Grenzbegriff) para o entendimento, o que provém da significação de noumenon negativo.

Ao lado de Allison, ocorre, por sua vez, uma leitura convencional da Crítica, de modo que a defesa do Idealismo Transcendental passa pelas distinções conceituais fundamentais elaboradas por Kant⁹⁵. Nisso consiste a interpretação de Allison nos termos Idealidade e Realidade para conceber os objetos segundo o recurso intelectual ou sensível: “Assim, pois, no plano empírico, a distinção entre idealidade e realidade é, essencialmente, uma distinção entre os aspectos subjetivos e objetivos da experiência humana⁹⁶”. O Idealismo Transcendental se justifica pelos propósitos epistêmicos da Crítica, os quais visam estabelecer as condições necessárias da possibilidade da experiência. Por isso, o desejo de Kant de que o Idealismo Transcendental seja chamado de Idealismo Formal ou Idealismo Crítico⁹⁷.

Kant elaborou sua doutrina sobre o Idealismo Transcendental pelo recurso à coisa em si e pela distinção entre fenômeno e noumenon. Trata-se do

to bear with unequal weight on bodies and states of consciousness. Kant, as transcendental idealist, is closer to Berkeley than he acknowledges” (1973, p. 22).

⁹³ DALBOSCO, C.A. **O Idealismo Transcendental de Kant**. Passo Fundo: Ed. UPF, 1997, p. 105.

⁹⁴ KEMP SMITH, N. **A Commentary to Kant’s Critique of pure reason**. New York: Humanities Press, 1962.

⁹⁵ Nossa interpretação se aproxima dessa posição.

⁹⁶ ALLISON, E. H. **El Idealismo Transcendental de Kant: una interpretación y defensa**. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 35.

⁹⁷ Cf. KANT, I. **Prolegômenos** [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können]. Trad.: Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980, § 13

núcleo filosófico de toda a Crítica, o qual responde a questão da possibilidade do conhecimento sintético *a priori* admitido pelo uso da razão.

Tais representações contribuem para o progresso do conhecimento porque são originárias de novos saberes. E aqui cabe a reflexão de Beck⁹⁸: é preciso que o objeto representado passe pela analítica para que se torne conceito e não se podem reduzir as categorias à natureza do objeto: as primeiras são originais, esta, originária. Daí a produção do saber:

O entendimento cria assim a unidade objectiva sintética originária que, sem dúvida, constitui todo o significado de um conceito, mas que tem primeiro que transitar para uma unidade analítica, ou seja, para o conceito, para que seja objecto representado. Inteiramente falsa e totalmente contra a intenção da crítica é a interpretação segundo a qual se considera o tempo, o espaço e a realidade das coisas como o múltiplo dado antes da síntese originária e do reconhecimento⁹⁹.

Assim se retrata a relação sujeito-objeto segundo a teoria do conhecimento de Kant. Trata-se do cume de toda a reflexão filosófica da Modernidade, e vai determinar os rumos da produção do saber filosófico e científico dos séculos XIX e XX. Os juízos de valor lógico, gnosiológico, ético ou estético têm nessa arquitetura da razão a sua condição originária. Por isso que atualmente, muito dessa racionalidade iluminista vem sendo revista, criticada e remodelada. Sob o paradigma de uma racionalidade iluminista, situamos, na contemporaneidade, o filósofo Jürgen Habermas como pensador que, a partir de Kant, promove um outro estatuto do conhecimento.

⁹⁸ BECK, J. S. Excerto de *Erläuternder.auszug den Schriften des Herrn Professor Kant* (Extrato Elucidativo dos escritos do Sr. Prof. Kant) (1793-1796). Trad.: Ana Maria Benite. In: GIL, F. (Org.). **Recepção da Crítica da Razão Pura**: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1992, p. 236.

⁹⁹ Idem.

CAPÍTULO II

KANT E HABERMAS: DA DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL

À PRAGMÁTICA UNIVERSAL

“Acerca daquilo de que não se pode falar, tem que se ficar em silêncio.”
(Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, p. 142.)

O Idealismo Transcendental de Kant alcançou certa influência sobre os sistemas filosóficos dos séculos XIX e XX. A subjetividade transcendental e a forma como o entendimento enunciam qualquer juízo sobre os objetos fundam métodos revistos por filósofos que apostam no conhecimento mediante o exercício de parâmetros da consciência. Em Heidegger, a filosofia da consciência, de herança kantiana, alcança sua máxima configuração mediante uma ontologia que constata a existência do ser na medida em que este se desvela, e assim, numa situação originária, apresenta-se, fenomenicamente, no tempo e na história (faktizität)¹⁰⁰.

Jürgen Habermas também nota com suspeita esse discurso filosófico da Modernidade, iniciado por Kant, mas sua perspectiva incorre sob a formação de uma outra composição da razão. Segundo ele, há um “sintoma de exaustão” sobre as pretensões universalistas da razão que aplicam uma transcendentalidade que não reflete o imanente e não se insere na realidade objetiva. “O paradigma da filosofia da consciência encontra-se esgotado. Sendo assim, os sintomas de esgotamento devem dissolver-se na transição para o paradigma da compreensão”¹⁰¹. Trata-se aqui de uma outra concepção de razão e de uma outra concepção de Filosofia. Na Teoria da Ação Comunicativa¹⁰², Habermas propõe um conceito forte de Filosofia, entendendo-a como “guardiã da racionalidade”. O principal tema da Filosofia é a razão, mas seu processo de fundamentação veio, ao

¹⁰⁰ Sobre a ontologia fundamental de Martin HEIDEGGER: **Ser e Tempo** [Sein und Zeit]. Vol.1. § 44, 2002, p. 280ss.

¹⁰¹ HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade** [Der Philosophische Diskurs der Moderne]. Trad.: Ana Maria Bernardo et al. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p. 277.

¹⁰² HABERMAS, J. **Teoria de la Acción Comunicativa**: racionalidad de la acción y racionalización social [Theorie des Kommunikativen Handelns: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung]. Trad.: Manuel Jimenez Redondo. Vol. 1. Madrid: Taurus: 1988.; ____, **Teoria de la Acción Comunicativa**: crítica de la razón funcionalista [Theorie des Kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft]. Trad.: Manuel Jimenez Redondo. Vol. 2. Madrid: Taurus: 1987. Na menção em notas sobre essas obras, serão utilizadas as siglas TAC I para o primeiro volume e TAC II para o segundo, acompanhadas das respectivas páginas.

longo da história, a dogmatizá-la ou obscurecê-la, mesmo com o intuito de levá-la ao esclarecimento.

Todos os intentos de fundamentação última em que pervivem as intenções da Filosofia Primeira fracassaram. Nesta situação se põe em marcha uma nova constelação nas relações entre filosofia e ciência. Como demonstra a filosofia da ciência e a história da ciência, a explicação formal das condições de racionalidade e as análises empíricas da materialização e evolução histórica das estruturas de racionalidade, se entrelaçam entre si de forma peculiar. As teorias acerca das ciências experimentais modernas se posicionam na linha do positivismo lógico, do racionalismo crítico e do construtivismo metódico e apresentam uma pretensão normativa, por vezes, universalista, que já pode vir respaldada por suposições fundamentalistas de tipo ontológico ou do tipo transcendental¹⁰³.

Habermas aposta numa outra concepção da razão. A razão não é fim (Zweck), mas meio para buscar o entendimento. Dessa maneira, Habermas se situa numa modernidade, cujo projeto encontra-se inacabado. A busca de elementos como a liberdade, a autonomia e a emancipação, passa por uma reformulação racional e, conseqüentemente, discursiva, das ciências e da moral. Trata-se de uma revisão da racionalidade iluminista e a inserção da racionalidade comunicativa. Essa inserção é inevitável dada a guinada lingüística e pragmática da filosofia contemporânea¹⁰⁴. A razão voltada para o entendimento deve ser compreendida como ação de sujeitos capazes de emitir juízos de valor lógico, moral ou estético e, performativamente, expor seus interesses e estabelecer conclusões no mundo da vida. A racionalidade comunicativa estabelece, portanto, uma noção de sujeito e de mundo. Nesse sentido, pretende-se: (I) aprofundar a crítica de Habermas ao Idealismo Transcendental, particularmente, à Dedução Transcendental e (II) expor o arcabouço conceitual que sustenta a “Teoria do Conhecimento” em Habermas .

¹⁰³ TAC I, p. 17.

¹⁰⁴ OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta Lingüístico-Pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996.

2.1 A crítica de Habermas ao Idealismo Transcendental de Kant

Habermas mira suas críticas a Kant, na *Crítica da Razão Pura*. A primeira parte da obra, onde trata da *Dedução Transcendental*, Habermas toma atenção sobre todo o formalismo crítico que visa expor o sujeito transcendental enquanto unidade sintética de todo o entendimento. O esquematismo da razão, medida pela qual se pretende enunciar algum juízo sobre os objetos com a pretensão de esclarecimento e progresso do conhecimento científico, é falso. O “eu penso” Kantiano cai num solipsismo que não o autoriza a estabelecer um vínculo entre verdade e objetividade. A experiência possível com os objetos requer uma sensibilidade que não se encontra no próprio objeto, mas na consciência do sujeito pelos elementos “puros” do tempo e do espaço. O entendimento, segundo a exposição Kantiana, utiliza-se de categorias que também não permitem o sujeito conhecer a coisa em si, mas apenas o fruto da intuição sensível, vista fenomenicamente, e que expressa somente o que a coisa é, sem negar nem afirmar, tal como na metafísica de Aristóteles, que Kant tanto criticava. O Idealismo Transcendental de Kant não o habilita a trabalhar com a validação objetiva dos juízos sintéticos. Ao que parece, Kant, que criticou Leibniz por incorrer no erro da *Anfibologia*, também cai nesse equívoco, porém, aos moldes do método que ele mesmo chama de “transcendental”. Pois a validação objetiva dos juízos requer, na perspectiva habermasiana, um entendimento situado historicamente no mundo da vida (*Lebenswelt*).

Na primeira parte da “Doutrina Transcendental dos Elementos”, Kant expõe os conceitos de espaço e tempo¹⁰⁵ enquanto expressões de intuições puras a *priori*. Espaço e tempo regulam a intuição sobre os objetos da experiência possível, que permite, sinteticamente, a formulação de qualquer juízo. O conceito, por isso, é resultado da intuição pura sob os parâmetros puros da sensibilidade. Para Habermas, não há validação objetiva do conceito, uma vez que a intuição pura Kantiana não alcança o próprio objeto, isto é, a coisa em si (numenon). Trata-se de um exercício racional de uma razão que se encontra fora do mundo, que não está situada historicamente e sob condições sociais.

A objetividade da experiência está, portanto, arraigada na identidade de um substrato natural, na organização corpórea do homem, destinada à ação, e não na unidade originária da apercepção que, segundo Kant, assegura, em absoluto, a identidade da consciência a-histórica com uma necessidade transcendental. Pelo contrário, a identidade dos sujeitos sociais transforma-se com o maior ou menor alcance do seu poder de dispor tecnicamente acerca das coisas. Este ponto de vista é basicamente não-Kantiano. O saber engendrado no âmbito do agir instrumental tem na força produtiva sua existência exterior. É por isso que, na relação com o desdobramento das forças produtivas, a natureza civilizada, modificada nos processos de trabalho, altera-se na mesma medida que os próprios sujeitos trabalham. O estágio fático de desenvolvimento das forças produtivas define o plano sobre o qual cada geração deve efetuar novamente a unidade entre sujeito e objeto¹⁰⁶.

Para Habermas, o problema dos elementos puros da sensibilidade afeta a objetividade das proposições. O processo de fundamentação do conhecimento empregado por Kant pretende reduzir uma aparência de verdade à noção de objetividade, mas sua analítica transcendental não acessa os objetos, mas apenas instrumentaliza a razão para uma ilusão.

¹⁰⁵ CRP B 33-73

¹⁰⁶ HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse** [Erkenntnis und Interesse] Trad.: José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 53.

No que concerne à lógica transcendental, o uso do entendimento deve se submeter, também, aos princípios puros que fundamentam qualquer juízo sobre os objetos. A representação pura vê-se delimitada ao que Kant chama de “tábua das Categorias” (quantidade, qualidade, modalidade e relação)¹⁰⁷. Qualquer conceito que se pretenda válido precisa passar pela forma desses elementos puros. Kant formula um novo *Órganon* da razão, e encontra seu mérito enquanto artífice de um novo edifício filosófico, mas seu idealismo transcendental, por outro lado, força uma apreensão dos objetos que não são representados em sua natureza. Ao contrário, o objeto em si nem pode ser conhecido (númeno), mas apenas a sua manifestação fenomênica mediante os instrumentos da razão.

As operações sintéticas do sujeito transcendental fazem com que o objeto possa ser pensado, mas introduz uma dicotomia entre o que ele é em si (noumenon) e o que ele é para o sujeito (fenômeno). Sem o quadro conceitual, os objetos não podem ser pensados, embora com ele não pode ser possível uma identidade sujeito-objeto¹⁰⁸.

No sujeito transcendental encontra-se a síntese originária dos elementos puros do entendimento e da sensibilidade. Estética e lógica transcendentais constituem as condições formais para a unidade necessária da apercepção transcendental: “O ‘eu penso’ formal, que deve preservar a unidade egológica de uma autoconsciência sempre idêntica na pluralidade das representações”¹⁰⁹. Kant sustenta um solipsismo, ou seja, uma auto-reflexão monológica do próprio espírito. A razão do sujeito é fim em si mesma e não expõe um conhecimento objetivo do mundo. Seus propósitos de fundamentação última da

¹⁰⁷ CRP B 95.

¹⁰⁸ DURÃO, A.B. **A Crítica de Habermas à Dedução Transcendental de Kant**. Londrina: Ed. da UEL, 1996, p. 22-3.

¹⁰⁹ HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos** [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze]. Trad.: Flávio B. Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 36.

razão expostos na introdução da “Crítica da Razão Pura” não são alcançados, não promovendo, portanto, o almejado progresso do conhecimento científico. Os problemas da Filosofia, e particularmente da Metafísica, que se propôs resolver, tomam uma nova configuração, agora, sob os moldes transcendentais.

Seguindo a crítica que Hegel dirige a Kant, Habermas, em “Conhecimento e Interesse”¹¹⁰, atribui ao sujeito transcendental a noção de um “tribunal da razão” que, mediante a auto-reflexão, não procura cientificar-se criticamente, mas, busca apenas autocientificar-se, sem, portanto, alcançar experimentalmente o próprio objeto.

Habermas, ao tratar dos “caminhos da destranscendentalização”, equipara esses elementos do subjetivismo transcendental ao conceito de “mentalismo”, e, sem aprofundar esse conceito, define que o:

Sujeito transcendental é identificado a um Si-mesmo ou ao Eu. Essa auto-referência, carregada de conseqüências, parece permitir uma resposta à pergunta fundamental da epistemologia: como é possível o saber (do segundo nível) sobre as condições genéticas do saber empírico (isto é, do saber do primeiro nível)? Tal possibilidade se explica pela auto-consciência, ou seja, pela reflexão sobre mim mesmo como um Si-mesmo capaz de ter representações e objetos. Na medida em que faço de minhas representações de objetos os objetos de outra representação, descubro uma interioridade chamada “subjetividade”¹¹¹.

O mundo objetivo é determinado por vivências subjetivas e não possui valor na realidade. É uma visão de mundo solipsista, pois é dada apenas em primeira pessoa. Essa é a moldura categorial do mentalismo kantiano. A histórica tensão entre o ideal e o real não se resolvem em Kant, e assim urge a necessidade de uma outra concepção de razão, de sujeito e de mundo. “Com isto, a tensão

¹¹⁰ HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse** [Erkenntnis und Interesse] Trad.: José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 36.

¹¹¹ HABERMAS, J. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos [Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze]. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p.186.

transcendental entre o ideal e o real, entre o domínio dos inteligíveis e o das aparências se muda para a realidade social das coordenações de ações e das intuições”¹¹². Trata-se de uma transformação da razão “pura” em uma razão “situada”¹¹³, como caracteriza Mccarthy¹¹⁴, citado por Habermas.

A situação da razão segundo a exposição transcendental de Kant encontra-se no próprio sujeito, em sua própria consciência. Na formulação das representações puras da autoconsciência encontra-se “o princípio supremo de todo o conhecimento humano”¹¹⁵. Todo o entendimento e qualquer juízo sobre os objetos só são possíveis na medida em que há uma auto-afirmação do sujeito, que é origem de todo o pensar. O objeto é sempre objeto para mim¹¹⁶, isto é, são as minhas representações que são formuladas e fundamentadas. O mundo nada mais é, então, do que fruto de minhas representações que, por sua vez, permitem-me auto-afirmar como um *a priori* de pensamento (eu penso). Nessa perspectiva, o mundo requer uma validade subjetiva, tal como Kant afirma: “Uma pessoa liga a representação de uma certa palavra a uma coisa, a outra a uma outra; naquilo que é empírico, no tocante ao que é dado à unidade da consciência não é válido necessária e universalmente”¹¹⁷. Aqui, Kant incorre numa grande contradição, pois seus propósitos iniciais eram fazer da Metafísica e da Filosofia uma área do saber tão segura quanto a Física e a Matemática¹¹⁸.

Por isso que, se o processo de validação do saber passa pelo reconhecimento da subjetividade, a razão atua como um “tribunal”. Trata-se de uma

¹¹² HABERMAS, J. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. [Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft]. Trad.: Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 31

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ MCCARTHY, Thomas. **Ideal and Illusions**. Cambridge (Mass.), 1991.

¹¹⁵ CRP B 135

¹¹⁶ CRP B 138

¹¹⁷ CRP B 140

¹¹⁸ CRP B 19-24

postura perigosa frente ao desejo de uma fundamentação que leve ao progresso teórico e científico, uma vez que seus juízos podem se fazer verdadeiros ou falsos segundo uma consciência individual.

Uma dedução transcendental do sentido categorial de enunciados iria tão-somente abranger uma fundamentação transcendental da verdade das proposições, caso eu pudesse introduzir, na base do idealismo kantiano, um “princípio supremo de todos os juízos sintéticos”. Isto não é possível; pois, mesmo para enunciados elementares de observação, a objetividade da experiência só poderia constituir uma satisfatória condição de verdade, se não fôssemos obrigados a entender o progresso científico como uma continuação crítica sucessiva de linguagens teóricas, as quais interpretam de forma sempre “mais adequada” a área-de-objeto constituída à moda pré-científica. Este “ser-adequado” de uma linguagem teórica é uma função da verdade das proposições teóricas, possíveis de serem articuladas com os recursos desta linguagem; se a reivindicação de tais proposições frente à verdade não fosse satisfeita pela argumentação mas, sim, por meio de experiências, o progresso teórico não seria concebível senão como produção de novas experiências. Mais plausível é, em consequência, a suposição de que a objetividade de uma experiência não garante a verdade de uma afirmação correspondente, mas apenas a unidade desta experiência na multiplicidade das afirmações, através das quais ela é interpretada¹¹⁹.

Os juízos expressos em primeira pessoa invocam, segundo a perspectiva habermasiana, um outro problema clássico: a totalidade. Pois o “Eu penso”, elemento particular, possui a pretensão de universalidade de seu mundo interior. Isso é contraditório a qualquer sistema de lógica. Ora, somente no âmbito do reconhecimento intersubjetivo do “Eu penso” é que se torna possível atribuir um valor ao mundo objetivo e social. Esse reconhecimento intersubjetivo pressupõe

¹¹⁹ “...Eine transzendente Ableitung des Kategorialen Sinnes von Aussagen würde eine transzendente Begründung der Wahrheit von Aussagen nur *einschließen*, wenn ich auf der Grundlage des kantischen Idealismus einen ‘obersten Grundsatz aller syntetischen Urteile’ einführen könnte. Das ist nicht möglich; denn die *Objektivität* der Erfahrung könnte selbst für elementare Beobachtungsaussagen eine hinreichende *Wahrheitsbedingung* nur dann sein, wenn wir den theoretischen Fortschritt *nicht* als eine kritische Fortbildung theorethischer Sprachen, die den vorwissenschaftlich konstituierten Gegenstandsbereich immer ‘angemessener’ interpretieren, begreifen müßten. Die ‘Angemessenheit’ einer theoretischen Sätze; würde deren Wahrheitsanspruch nicht durch Argumentation eingelöst, sondern durch Erfahrungen, wäre theoretischer Fortschritt nur als Produktion *neuer* Erfahrungen und nicht als neue Interpretation *derselben* Erfahrungen denkbar. Plausibler ist daher die Annahme, daß die Objektivität einer Erfahrung nicht die *Wahrheit* einer entsprechenden Behauptung garantiert, sondern nur die Einheit dieser Erfahrung in der Mannigfaltigkeit der Behauptungen, durch die sie interpretiert wird”. HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse** [Erkenntnis und Interesse] Trad.: José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 350.

uma outra concepção de razão, e determina a ação como objetivação de um mundo social cuja linguagem visa à construção da racionalidade. Por isso, a postura de Habermas caminha num processo de destranscendentalização da razão, onde é possível o estabelecimento de critérios e exigências de validade naquilo que perfaz o mundo objetivo.

Um “projeto transcendental” em sentido mais fraco é dependente da “transigência”. Na dimensão vertical dos referentes mundanos ocorre assim a idealização, em antecipação à totalidade dos referentes possíveis. Na dimensão horizontal das relações que os sujeitos contraem entre si, a suposição de racionalidade recíproca efetuada expressa o que eles, fundamentalmente, esperam uns dos outros. Quando sobretudo o entendimento e a coordenação da ação devem ser possíveis, os atores devem ser capazes de assumir uma posição fundamentada em relação a exigências de validade criticáveis e de se orientarem por exigências de validade na ação própria¹²⁰.

E Habermas obstrui as pretensões teóricas de Kant ao afirmar ainda:

Os sujeitos capazes de linguagem e ação podem se orientar apenas desde o horizonte de seus mundos da vida respectivos para os mundos interiores. Não há referências mundanas puras e simplesmente livres de contextos. Heidegger e Wittgenstein mostraram, cada um a seu modo, que a consciência dos objetos transcendentais de Kant se nutre de abstrações falsas¹²¹.

Dado o posicionamento crítico de Habermas em relação a Kant e a sua Filosofia Transcendental, torna-se imperativo a exposição do “estatuto do conhecimento” e da noção de sujeito e mundo objetivo segundo a exposição habermasiana.

¹²⁰ HABERMAS, J. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. [Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft]. Trad.: Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 55.

¹²¹ Idem, p. 45-6. “Sobre ‘a hermenêutica do ser do mundo interior já desenvolvida lingüísticamente’”, cf. “K.O. Apel, Wittgenstein und Heidegger”, in: MCGUINNESS, B. et alli, **Der Löwe spricht ... und Wir Können ihn nicht verstehen**. Frankfurt a.M, 1991, p.27-8”.

2.2 A Teoria do Conhecimento de Jürgen Habermas: a Pragmática Universal

Habermas constrói um novo estatuto para o conhecimento. Há outra concepção de sujeito, de mundo e de conhecimento: encontram-se no contexto histórico. Por esse aspecto, as obras de Habermas buscam sempre apresentar a história das idéias com vistas à defesa de uma postura crítica. Por isso mesmo, sua teoria do conhecimento não invoca apenas uma metodologia científica, mas reúne elementos que permitem traçar uma teoria da sociedade. Tal perspectiva torna-se interessante para as diversas ciências, uma vez interessadas em promover emancipação, autonomia e liberdade aos indivíduos pelo uso da razão.

A trajetória filosófica de Habermas tem no conceito de razão seu aspecto primordial. Nisso, percebe-se claramente as influências de Theodor Adorno e de outros teóricos da Escola de Frankfurt. As expressões de racionalidade estão vinculadas a diversos interesses, sendo estes capazes de conduzir toda uma sociedade à alienação, à mitificação e a relações de poder onde a dominação da técnica impera sobre os sujeitos. Segundo Habermas, o conceito de racionalidade cognitivo-instrumental de cunho teleológico não permite a consecução de um conhecimento cujos significados são objetivamente aceitos pelos sujeitos situados no mundo. Tal conceito de racionalidade se limita à mente de um único sujeito interessado em impor seus motivos. Não só no caminho de uma crítica à Kant, Habermas também estabelece uma crítica ao conceito de razão proposta por Max Weber, e que leva a ações cujo fim é o fortalecimento do sistema político e econômico. Nesse caso, Weber toma a *Zweckrationalität* como conhecimento científico que é capaz de promover positivamente um ideal de progresso na sociedade. Por esse intento, Habermas é crítico não só em relação à teoria de Max

Weber, mas também ao positivismo, ao pragmatismo e ao historicismo. Tais correntes filosóficas empregam esquemas/sistemas de razão que não alcançam validade em seus enunciados, mas se apresentam como metateorias que visam apenas um apuramento da ciência e da técnica visando o fortalecimento da cultura do capital. Os procedimentos metodológicos dessas concepções de razão e de conhecimento se voltam para finalidades cuja pretensão de universalidade já impõe seus verdadeiros interesses: dominação de sujeitos sobre outros sujeitos e sobre a natureza.

Contra esses círculos funcionais do agir instrumental, Habermas desenvolve uma outra concepção de razão e de sujeitos. Tais concepções se orientam para o entendimento intersubjetivo mediante o uso da linguagem. Aqui entra em cena a “Teoria da Ação Comunicativa”.

As relações entre sujeito e objeto reguladas pela razão instrumental não somente determinam a relação entre sociedade e natureza externa, que historicamente se expressa no estado evolutivo das forças produtivas e sobre todo o progresso técnico-científico. A estrutura da exploração da natureza objetivada e submetida ao domínio do homem se repete também dentro da sociedade, como nas relações interpessoais, que se caracterizam pela opressão de determinadas classes sociais, como nas relações intrapsíquicas, que se caracterizam pela repressão da natureza pulsional. Então, o aparato categorial da razão instrumental está feito para possibilitar a um sujeito o controle sobre a natureza, porém não para dizer a essa natureza objetivada que é com ela que se está infringindo. A razão instrumental é uma razão subjetiva também no sentido de que expressa as relações entre sujeito e objeto da perspectiva do sujeito cognoscente e agente, mas não da perspectiva do objeto percebido e manipulado. [...] A crítica à razão instrumental, ao permanecer prisioneira das condições da filosofia do sujeito, denuncia como mal o que não pode explicar em seu caráter de tal, já que carece de uma conceituação suficientemente boa para referir-se à integridade daquilo que disse destruído pela razão instrumental¹²².

Para chegar a tal ponto de reflexão, Habermas toma como ponto de partida a filosofia da linguagem. Esta é uma área da filosofia que constrói uma nova

¹²² TAC I, p. 496-7.

perspectiva para a teoria do conhecimento contemporânea. Sem se ater ao positivismo lógico dos Círculos de Viena e de Oxford, Habermas toma o segundo momento das reflexões de Ludwig Wittgenstein, a teoria da semiótica funcional de Karl Bühler, alguns aspectos da teoria dos atos de fala de John Searle e alguns pressupostos da teoria marxista para afirmar uma concepção pragmática de linguagem. Em “Investigações Filosóficas”¹²³, Wittgenstein levanta conceitos que permitem situar a linguagem no mundo da vida, de forma que os indivíduos sejam capazes de produzir conhecimentos por meio de suas ações e vivências no mundo. “Quando falo sobre linguagem (palavra, proposição etc.), tenho que falar a linguagem do dia-a-dia”¹²⁴. A linguagem, portanto, não se reduz à objetivação de enunciados lógicos, visando à verificação de um conteúdo cognitivo pela coerência simbólica interna dos juízos e proposições, mas deve retratar o mundo segundo o significado de um contexto vivido. Esse é o papel dos jogos de linguagem.

É como se pudéssemos apreender toda a aplicação da palavra de um golpe só. Nós dizemos o que fazemos. Isto é, muitas vezes descrevemos o que fazemos com tais palavras. No entanto, não há nada de admirável ou de estranho no que acontece. Estranho se torna quando somos levados a pensar que o desenvolvimento futuro já tem que estar presente de algum modo no ato de apreender, e não está. Pois dizemos que não há dúvidas de que compreendemos esta palavra e, por outro lado, seu significado está na sua aplicação¹²⁵.

A concepção pragmática da linguagem levantada por Wittgenstein serve de pressuposto para Habermas unir as categorias de pensamento e linguagem com vistas a fundar sua teoria do conhecimento. Pensamento e linguagem devem estar situados no mundo social, e concorrem para a formulação

¹²³ WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas** [Philosophische untersuchungen]. Trad.: Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1994.

¹²⁴ Idem, p. 73, n. 120.

¹²⁵ Idem, p. 108, n. 191.

da teoria dos atos de fala que visam entendimento mútuo entre os indivíduos, e assim promover ações sociais validadas intersubjetivamente. Por isso, a teoria crítica da sociedade, de bases marxistas, precisa acompanhar o desenvolvimento de proferimentos que alcançam significado no mundo vivido cotidianamente pelos sujeitos históricos. Na esfera do discurso se torna possível a construção de um conhecimento emancipatório e crítico¹²⁶.

Tomando por base as referências filosóficas de Wittgenstein e a semiótica funcional de Karl Bühler¹²⁷, para o qual todo sinal combina ao mesmo tempo as funções representativa, executiva e expressiva, Habermas inaugura a transição da semântica tradicional para a semântica comunicativa, isto é, a pragmática universal [Universalpragmatik].

Ação e linguagem são elementos que convergem e possibilitam uma compreensão sobre o entendimento humano. Nesse sentido, Habermas se aproxima de Kant e “assume a herança da filosofia transcendental (transformada)”¹²⁸. Por isso, Habermas também funda uma teoria que obtém na linguagem as bases de sua reflexão:

Igual à filosofia transcendental de Kant, a pragmática universal propõe-se a desvelar condições de possibilidades, porém o foco da atenção descola-se da possibilidade de ter experiência dos objetos, à possibilidade de chegar a um acordo na comunicação na linguagem ordinária. Ademais, abandona-se o forte apriorismo do projeto kantiano (a dedução transcendental) em favor de um “*a priori* relativizado”, de um *a priori* que reconhece condições empíricas

¹²⁶ Sobre o papel e a discussão sobre marxismo na teoria de Habermas cf. HABERMAS, J. **Teoria y Práxis** [Theorie und Praxis]. Trad.: Salvador M. Torres; Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos, 1987.; ___, **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico** [Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus]. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

¹²⁷ cf. BÜHLER, K. **Sprachtheorie**. Stuttgart: Gustav Fischer, 1934.

¹²⁸ HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse** [Erkenntnis und Interesse] Trad.: José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 312.

de contorno, o desenvolvimento filogenético e ontogenético das estruturas universais e a interconexão estrutural de experiência e ação¹²⁹.

Habermas propõe uma conexão entre ação e linguagem, entre o agir e o falar: é a base da Teoria do Agir Comunicativo. A fala é tomada como uma ação que determina um estado de coisas sob a condição da compreensão, do reconhecimento e da veracidade. O sujeito cognitivo (o Eu penso kantiano) é retratado agora com uma nova identidade de Eu¹³⁰ (falante): o sujeito comunicativo. A competência no uso da linguagem para promover o entendimento e o reconhecimento intersubjetivo é fundamental e deve ser demonstrada no discurso que busca a correção gramatical e a lógica de seus enunciados no mundo.

Os fins ilocucionários não podem ser definidos independentemente dos meios lingüísticos do entendimento. Isso significa que os proferimentos gramaticais são instrumentos do entendimento, o que os distingue, por exemplo, das operações de um cozinheiro, que representam os meios para a produção de alimentos comestíveis. É que o meio da linguagem natural e o *telos* do entendimento interpretam-se reciprocamente – um não pode ser explicado sem o recurso ao outro.¹³¹

Mediante as múltiplas vozes da razão, as competências cognitiva e comunicativa podem se expressar em saberes e discursos que são transmitidos segundo formas e interesses variados. Por isso, o sucesso ilocucionário com fim ao entendimento requer também o “assentimento racionalmente motivado do ouvinte”¹³², que, no reconhecimento da argumentação do sujeito falante (Aktor)¹³³,

¹²⁹ McCARTHY, T. **La teoria crítica de Jürgen Habermas**. Trad.: Manuel J. Redondo. Madrid: Tecnos, 1992, p. 323.

¹³⁰ Sobre a “Identidade do Eu” cf. HABERMAS, J. **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico** [Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus]. Trad.: Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 49ss.

¹³¹ HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos** [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze]. Trad.: Flávio B. Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 68.

¹³² Idem.

¹³³ Em “Pensamento Pós-Metafísico”, Habermas chama o sujeito de *Aktor*, cuja tradução portuguesa de Flávio Beno Siebeneichler toma o sentido de *ator-agente*.

age também na sua condição (ouvinte-agente) e criticamente oferece validade ao discurso.

A busca de um acordo e de entendimento entre os sujeitos envolvidos numa ação comunicativa distingue esse tipo de racionalidade da ação estratégico-instrumental. Na relação entre sujeitos, a afirmação: “Eu prometo a você que virei amanhã”¹³⁴ revela uma fala e ao mesmo tempo expõe uma ação que dependerá do assentimento e concordância do ouvinte para ser validada ou confirmada. A aceitação do ouvinte expõe uma ação de ambos os agentes e impõe obrigações relevantes para interações posteriores. O ato de fala possui, portanto, uma força de comandar ações entre sujeitos envolvidos num processo discursivo. Contudo, o entendimento é sempre referido por Habermas como conceito central e complexo: ele está sempre referido a linguagens e comunicações, sendo utilizado em dois sentidos principais:

- a) como compreensão do significado de ato de fala;
 - b) como produção do entendimento, isto é, a realização do consenso entre os participantes acerca de fatos, objetivos, avaliações, normas sociais e experiências vivenciais subjetivas.
- Neste sentido, o entendimento caracteriza o próprio processo comunicativo voltado ao consenso. E constitui um processo dinâmico¹³⁵.

Frente aos atos ilocucionários, o “não” também assume um papel determinante, pois pode mudar toda uma forma de se pensar e levantar questionamentos em torno de pretensões de validade, podendo suspender performances e ações propriamente ditas¹³⁶. Assim exposto, o “não” é importante,

¹³⁴ TAC I, p. 379.

¹³⁵ SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas**: Razão Comunicativa e Emancipação. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994, p. 169. Cf. também: HABERMAS, J. **Die neue Unübersichtlichkeit**. Frankfurt/aM.: Suhrkamp, 1985, p. 185.

¹³⁶ TAC I, p. 394.

principalmente para fazer distinguir o discurso cuja pretensão é o domínio e a coerção do ouvinte. Por isso, o ouvinte também é agente.

Todo ato de fala tem em seu sujeito uma carga cultural e interesses que são objetivados na comunicação. Segundo Habermas, a intenção comunicativa do falante compreende: a) a realização de um ato de fala que seja correto em relação com o contexto normativo dado, para poder, com isso, estabelecer uma relação interpessoal com o ouvinte que se possa considerar legítima; b) fazer um enunciado verdadeiro (ou pressuposições de existência ajustadas à realidade) para que o ouvinte possa assumir e compartilhar o saber do falante; e c) a expressão de veracidade das opiniões, intenções, sentimentos, desejos etc, para que o ouvinte possa se comprometer e acreditar no que ouve.¹³⁷

Portanto, os atos de fala são os meios (*Medium*) para que se produza o entendimento (*Verstandigung*). Mas Habermas elabora uma sistematização e distinção teórica em que se apresentam modos de atos de fala. Isso se faz necessário, visto as diferentes expressões de racionalidade e interesses. No quadro abaixo, ele demonstra o esquema de sua classificação referente aos tipos de interações mediadas linguisticamente¹³⁸:

¹³⁷ Idem.

¹³⁸ Idem, p. 420.

Elementos pragmáticos formais Tipos de ação	Atos de fala característicos	Funções da linguagem	Orientação da ação	Atitudes básicas	Pretensões de validade	Relações com o mundo
Ação estratégica	Perlocuções, imperativos	Influência sobre um oponente	Orientada ao êxito	Objetivante	Eficácia	Mundo objetivo
Conversação	Constatativos	Exposição de estados de coisas	Orientada ao entendimento	Objetivante	Verdade	Mundo objetivo
Ação regulada por normas	Regulativos	Estabelecimento de relações interpessoais	Orientada ao entendimento	De conformidade com as normas	Retidão	Mundo social
Ação dramática	Expressivos	Apresentação de um mesmo	Orientada ao entendimento	Expressiva	Veracidade	Mundo subjetivo

- Os atos de fala constatativos indicam fatos, cujos propósitos ilocucionários efetuam constatações e acomodação cognitiva de conteúdos expressos por orações. O falante se refere a algo no mundo objetivo, no sentido de refletir um estado de coisas. Em Searle¹³⁹, essa dimensão do ato de fala recai no que podemos chamar de solipsismo lingüístico.
- Com os atos de fala compromissórios o falante liga ou vincula sua vontade ao sentido de uma obrigação normativa; as condições de confiança de uma declaração de intenção são de um tipo totalmente distinto das condições que o falante cumpre quando, como ator, realiza sua intenção. Nessa via podemos citar os atos de fala declarativos, que se utilizam de sentenças, normas, regras e leis para fundar uma ação referente ao mundo social.

¹³⁹ SEARLE, J. R. "A Taxonomy of illocutionary Acts", in: **Expression and Meaning**. Cambridge, 1979, 1 ss.; Sobre a teoria dos atos de fala de Searle: __, **Mente, Linguagem e Sociedade: filosofia no mundo real** [Mind, Language and Society: philosophy in the real world]. Trad.: F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 126-149.

Nesses casos, os atos de fala estabelecem uma relação interpessoal e reconhecimento de legitimidade dos pronunciamentos.

- Os atos de fala expressivos alcançam em Habermas a significação da ação dramatúrgica, onde o falante se refere a algo que pertence ao seu mundo subjetivo, no sentido de desvelar ante um público uma vivência que ele julgue ser privilegiada.¹⁴⁰

Mas são os atos de fala comunicativos que assumem pertinência na busca do entendimento e da produção do conhecimento. Na consecução de tais atos comunicativos se torna possível a interação entre os sujeitos na esfera do discurso, em que os argumentos são levantados com vistas a fundamentar pretensões de validade. Na interpretação de Habermas, o discurso é um momento filosófico privilegiado onde os sujeitos (sociais) são atores-agentes do conhecimento com base no mundo vivido. As inserções dos sujeitos, seus argumentos e idéias são levados a sério no discurso, e, numa situação ideal de fala, o diálogo deve ser regido por normas, a fim de que prevaleça o entendimento e o melhor argumento.

(3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.

(3.2) a) É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.

b) É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no discurso.

c) É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.

(3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)¹⁴¹.

Com essas regras, Habermas explica que ao discurso é possível a inclusão e a participação igualitária de todos os seus sujeitos potenciais. Todos os

¹⁴⁰ TAC I, p. 416.

¹⁴¹ HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo** [Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln]. Trad.: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 112.

seus sujeitos potenciais podem colaborar com a busca de entendimento sobre algo no mundo da vida socialmente partilhado. Nesse sentido, assim como em Kant, o lógico-gnosiológico exerce influência sobre o ético-moral, mas aqui isso ocorre de forma equilibrada e objetiva. É mais uma prova de que a horizontalidade da produção do saber respeita a natureza dos indivíduos aptos ao conhecimento. Trata-se de uma postura democrática e racional da construção do conhecimento, o que é bastante interessante para as ciências, também para a educação.

A racionalidade do entendimento mútuo obriga os sujeitos a um processo de constante exercício de busca e superação de seus argumentos, de suas idéias e de suas ações. A relação entre os sujeitos que interagem por meio (Medium) da linguagem deve chegar a uma conclusão que mesmo que provisória precisa ser legitimada na forma de acordos e leis a fim de que a ação comunicativa seja levada a sério, e assim se fortaleça. É o que apresenta Habermas no seguinte esquema¹⁴²:

¹⁴² HABERMAS, J. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos [Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze]. São Paulo: Loyola, 2004, p. 126.

TIPOS DE AÇÃO			
Uso da linguagem	Atitude do agente		
	Objetivante	performativa	
Não-comunicativo	Intervenção dirigida a um objetivo	—	Ação não-social
Orientado ao entendimento mútuo	—	Ação comunicativa no sentido fraco	Interações Sociais
Orientado ao acordo	—	Ação comunicativa no sentido forte	
Orientado às consequências	Interações estratégicas	—	

A adequação do entendimento mútuo às suas formas de legitimação impõe, por seu lado, uma outra concepção às relações humanas em várias áreas, como, por exemplo, ao Direito, cuja jurisprudência parte dos acordos comunicacionais de sujeitos que interagem em torno de suas necessidades no mundo da vida¹⁴³.

O conceito pragmático-formal de Lebenswelt representa um ponto de partida para o entendimento que se constitui segundo um horizonte empírico. Segundo uma distinção possível entre o mundo da vida e o mundo como tal, podemos representar o Lebenswelt de acordo com as vivências inerentes ao agir comunicativo. As normas que orientam a práxis cotidiana onde as experiências se sucedem também se representam no Lebenswelt, que, por sua vez, é um pano de fundo de um saber intuitivo, presente de modo pré-reflexivo e atemático.

¹⁴³ Sobre a doutrina do Direito de Habermas cf. HABERMAS, J. **Direito e Democracia** [Fakticität und Geltung]. Vols. 1 e 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

As experiências dos sujeitos no Lebenswelt configuram um saber que se constrói com a linguagem e um saber acerca do mundo. O primeiro saber se constrói sob os aspectos de um foro interno intuitivo, de modo a garantir a matéria do pensamento suscetível à validação mediante o segundo aspecto do saber, isto é, o saber acerca da linguagem que se vincula, portanto, à competência comunicativa do sujeito objetivada por atos de fala. O Lebenswelt é a instância originária de um saber que se orienta ao entendimento.

Se o saber acerca do mundo se define pelo fato de ser adquirido *a posteriori*, ao passo que o saber acerca da linguagem, considerado relativamente, configura um saber *a priori*, então o paradoxo pode residir precisamente na integração que existe, no fundo do mundo da vida, entre o saber acerca do mundo e o saber acerca da linguagem¹⁴⁴.

O Lebenswelt, na medida em que possibilita experiências, torna-se recurso para o agir comunicativo. Entretanto, as contingências socioculturais da vida permitem desde sempre pensar diferentes aspectos formais do mundo.

Habermas sustenta formalmente uma estruturação do mundo da vida que faz referência a três mundos: o objetivo (que se regula pela pretensão de verdade); o social (que se regula pela pretensão de correção) e o subjetivo (que se regula pela pretensão de sinceridade). No quadro abaixo¹⁴⁵, é possível visualizar as referências formais aos três mundos, seus componentes simbolicamente estruturados e seus plexos funcionais relacionados ao sujeito:

¹⁴⁴ HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze]. Trad.: Flávio B. Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 93-4.

¹⁴⁵ PIZZI, Jovino. **O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo**: uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005, p. 169.

Representações do mundo	Componentes simbolicamente estruturados	Plexos funcionais relacionados ao sujeito
Objetivo	Cultura	Reprodução cultural
Social	Sociedade	Socialização
Subjetivo	Personalidade	Individuação

Qualquer emissão do sujeito falante refere-se a um desses mundos, pelo menos. Pelos atos de fala, Habermas considera haver a conversão de algo no mundo em tema. O aspecto material do mundo da vida está relacionado aos valores culturais, encarnados nas práticas da vida cotidiana, e, também, aos ideais relacionados à autocompreensão de uma pessoa que estrutura sua pretensão e validade no espaço da intersubjetividade. Inseridos na cultura, os sujeitos têm, nos limites de sua linguagem, os limites de seu mundo.

Por isso, a estrutura pragmático-formal do Lebenswelt supõe uma relação entre os atos de fala, as pretensões de validade e as referências ao mundo.

Os componentes do mundo da vida resultam da continuidade do saber válido, da estabilização de solidariedades grupais, da formação de atores responsáveis e se mantêm através deles. A rede da prática comunicativa cotidiana espalha-se sobre o campo semântico dos conteúdos simbólicos, sobre as dimensões do espaço social e sobre o tempo histórico, constituindo o meio através do qual se forma e se reproduz a cultura, a sociedade e as estruturas da personalidade¹⁴⁶.

A relação ator-mundo garante a aquisição de uma ação orientada ao entendimento. Trata-se, por isso, de uma relação pragmática:

- Com algo no mundo objetivo (como totalidade das entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros); ou

¹⁴⁶ HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze]. Trad.: Flávio B. Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 96.

- Com algo no mundo social (como totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas); ou
- Com algo no mundo subjetivo (como totalidade das próprias vivências, a que cada qual tem um acesso privilegiado mediante o que o falante pode manifestar-se com veracidade ante um público), relação em que os referentes do ato de fala aparecem ao falante como algo objetivo, como algo normativo ou como algo subjetivo¹⁴⁷.

O mundo subjetivo refere-se às vivências e à auto-apresentação do sujeito sobre suas representações no mundo. As experiências subjetivas do sujeito constroem significações pessoais que se expressam pelo uso da linguagem em primeira pessoa. Relacionando a subjetividade com a formação da personalidade, assegura-se a própria identidade do sujeito por meio da individuação do sujeito comunicativo inserido no mundo.

O *Selbst* da auto-referência produzida performativamente, através da assunção da perspectiva do ouvinte por parte do falante, não é introduzido como objeto do conhecimento, como acontece na referência da reflexão, mas como um sujeito que se forma na participação em interações lingüísticas e que se manifesta na capacidade de falar e de agir {...} tudo o que merece o nome de “subjetividade”, mesmo que se trate de uma tênue e preliminar familiaridade-consigo-mesmo, é fruto da coerção individuada inflexível dos processos de formação que se dão no meio lingüístico – os quais não cessam enquanto o ser humano continuar a agir de modo comunicativo¹⁴⁸.

No entanto, a individuação depende também do processo de socialização, uma vez que o modo de agir comunicativo sobre algo no mundo requer

¹⁴⁷ TAC II, p. 171.

¹⁴⁸ HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze]. Trad.: Flávio B. Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 35.

a posição de outros sujeitos. A estrutura da personalidade se forma pela interação do ser humano na sociedade, de modo a (re)produzir sua cultura e construir significações sobre algo no mundo¹⁴⁹.

O mundo objetivo corresponde à totalidade dos fatos num estado de coisas e ao mundo da cultura. Sob o primeiro aspecto, o mundo externo se configura como um fragmento objetivado da realidade. As experiências dos sujeitos no mundo representam estados de coisas que podem ser materializados. No agir comunicativo, o estado de coisa é o conteúdo proporcional de asserções que são comprovadas intersubjetivamente mediante o discurso. “Ocorre que a objetividade que advém das experiências consiste no fato de estas poderem ser compartilhadas intersubjetivamente¹⁵⁰”.

Mas o mundo objetivo também se relaciona com a cultura. Habermas entende que a cultura reúne as formas simbólicas de um saber materializado “em objetos de uso e tecnologias, em palavras e teorias, em livros e documentos, bem como em ações¹⁵¹”. A esfera da cultura, que é um dos componentes do mundo da vida, permite que o sujeito assuma valores que perfazem suas opiniões e suas asserções ao nível do agir comunicativo. Nesse mesmo nível, é possível o questionamento e a reconstrução de ações significativas ao meio sociocultural.

O mundo social refere-se à sociedade e aos imperativos da socialização. A sociedade forma-se pelo conjunto legítimo de ordens institucionais. As normas podem ser organizadas segundo instituições e segundo a razão. No primeiro caso, o mundo da vida aproxima-se das referências do mundo sistêmico,

¹⁴⁹ Idem, p. 96.

¹⁵⁰ HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse** [Erkenntnis und Interesse] Trad.: José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 335.

¹⁵¹ HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos** [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze]. Trad.: Flávio B. Siebeneichler. 2.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 98.

cuja complexidade atinge as instâncias políticas, econômicas e jurídicas. Na instância do mundo sistêmico (que visa controlar as outras esferas do mundo da vida, principalmente a cultura) predominam a ciência e a técnica.

Daí entra em cena a regulação de ordens sociais segundo a racionalidade comunicativa de modo a produzir um desacoplamento entre o mundo vital e o mundo sistêmico, e, assim, responder a um outro ordenamento social, regulado pelos interesses dos sujeitos de linguagem inseridos na história e na cultura.

Entendo a evolução social como um processo de diferenciação de segunda ordem: ao aumentar a complexidade de um e a racionalidade de outro, sistema e mundo da vida não só se diferenciam internamente como sistema e mundo da vida, como também se diferenciam simultaneamente um do outro [...]. Sob aspectos sistêmicos estas etapas podem caracterizar-se pelos novos mecanismos sistêmicos que nelas se apresentam e pelos níveis de complexidade que esses mecanismos comportam. Nesse plano analítico, é dizer, no plano da análise sistêmica, o desacoplamento de sistema e mundo da vida se reflete como segue: o mundo da vida, que a princípio é co-extensivo com um sistema social pouco diferenciado, vai se vendo degradado progressivamente a um subsistema entre outros. E nesse processo os mecanismos sistêmicos se desligam cada vez mais das estruturas sociais através das quais se cumpre a integração social¹⁵².

A exposição do conceito pragmático-formal do mundo da vida é um dos aspectos centrais de toda a obra de Habermas e permite considerações em torno de uma teoria social com bases na racionalidade comunicativa.

As referências aos elementos sociais presentes na configuração teórica do agir comunicativo levam Habermas à exposição da temática “pragmática formal versus pragmática empírica”¹⁵³. O impasse ocorre pelo fato de que nem sempre a linguagem é capaz de captar as diversas situações do mundo social, podendo recair

¹⁵² TAC II, p.216-217.

¹⁵³ TAC I, p. 419 ss.

em: a) problemas de explicação da competência do ato de fala, não assegurando a compreensão objetiva do ouvinte; b) problemas de explicitação da comunicação sistematicamente distorcida ou estorvada; e c) problemas de captação e interpretação de diferentes tipos de saber ou de racionalidade¹⁵⁴. Por isso, Habermas apresenta o quadro seguinte como forma de tornar explícita a relação entre o teórico e o prático enquanto expressão de racionalidades da ação¹⁵⁵:

Tipos de ação	Tipo de saber materializado	Forma de argumentação	Tipos de saber transmitido
Ação teleológica: instrumental estratégica	Saber utilizado em técnicas e estratégias	Discurso teórico	Tecnologias / estratégias
Atos de fala constataativos (conversaão)	Saber teórico-empírico	Discurso teórico	Teorias
Ação regulada por normas	Saber prático-moral	Discurso prático	Representações morais e jurídicas
Ação dramatúrgica	Saber prático-estético	Crítica terapêutica e crítica estética	Obras de arte

O reconhecimento racional da verdade por meio do consenso de uma comunidade de comunicação faz com que Habermas reconheça na experiência do ato de fala um *a priori* de entendimento, o que difere do *a priori* kantiano. A teoria do conhecimento de Habermas passa pela pragmática universal e situa os sujeitos na construção de um conhecimento que é validado pela comunicação no mundo social. Objetividade e verdade são condições concretas para a formulação de um saber que é reconhecido intersubjetivamente.

¹⁵⁴ SIEBENEICHLER, F. B. **Jürgen Habermas**: Razão Comunicativa e Emancipação. 3.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994, p. 112-3.

¹⁵⁵ TAC I, p. 428.

CAPÍTULO III

SUBJETIVIDADE E CONHECIMENTO: É REALMENTE FALSA A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO NO DESENVOLVIMENTO COGNITIVO?

*“Nada nos autoriza à expectativa de ter a última palavra.”
(Jürgen Habermas, Verdade e Justificação. p. 214.)*

3.1 O falibilismo e o fim da fundamentação última

As referências filosóficas apresentadas sobre Kant e sobre Habermas levam à exposição do questionamento sobre a validade do problema da construção do conhecimento mediante a relação sujeito-objeto. As exposições da filosofia transcendental de Kant e da pragmática universal de Jürgen Habermas denotam a expressividade de um conhecimento que se constrói pelo conflito de justificativas racionais em torno de uma ordem metodológica. Tal conflito de racionalidades sempre acompanhou a Filosofia e as diversas ciências na elaboração de seus estatutos e sistemas de razão, seja no campo teórico ou no campo prático. A historicidade dos componentes filosóficos que são problematizados em vista da construção do conhecimento vem sendo remontada desde Platão e Aristóteles, em cujas obras vemos as primeiras e grandes dicotomias e antagonismos que buscam defender a validade do saber e o processo de fundamentação última a partir do mundo inteligível ou do mundo sensível.

Contra aqueles que podem pensar que o conflito de racionalidades representa algo de negativo na Filosofia, está o fato de ela sobreviver durante séculos justamente por causa desses conflitos. Quando perguntam a Kant: “Vivemos numa época esclarecida?” – e ele responde: “Não, vivemos numa época de Esclarecimento”, em certa medida, já se indica que essa época de Esclarecimento é constante e revela uma busca de saberes e conhecimento que não cessa, mas instaura novos questionamentos e, conseqüentemente, novas respostas. Ontologicamente, o sujeito cognoscente não se posiciona como o “ser que é”, mas como constante “vir-a-ser”. Esse é o movimento histórico da constituição do saber.

Nessa medida, exige-se um questionamento sobre o processo de fundamentação última (*Leztbegründung*) do saber (e também do agir). Será possível a elaboração de conceitos/conhecimentos representados em sua totalidade e com uma configuração valorativa universal? Sobre essa pretensão, Kant formulara em sua “Crítica” algumas observações em torno da Filosofia Clássica Tradicional defendida por Aristóteles, e, eclesialmente, pelos seguidores de Santo Tomás de Aquino. Entretanto, como já vimos, suas motivações gnosiológicas concorrem para o mesmo fim, e recaem sobre um idealismo de característica transcendental.

O caráter totalizante e universalizador das diversas tendências de pensamento filosófico contemporâneo constrói metodologias do pensar que supõem alcançar a proposição de conhecimentos válidos. Isso porque se instauram nas teorias do conhecimento medidas radicais para a defesa de um pensar que garante ações reveladoras de interesses de uma razão privada.

Dessa maneira, somos obrigados a reconhecer, mediante o argumento da historicidade, que não é possível qualquer elaboração de uma fundamentação última do pensar e do agir. Não obstante, em Habermas se reconhece que o falibilismo se sustenta por motivações discursivas. Esse reconhecimento não visa propor um ceticismo radical ou até mesmo um nihilismo, mas indica que a construção do saber requer um outro espaço metodológico e a instauração de uma outra concepção de sujeito que se relaciona com o mundo objetivo. Assim, também, afirma-se pelo mesmos argumentos (da historicidade, e sobretudo, da discursividade), em que percebemos a construção de idéias num constante devir, que muitos juízos e proposições são falíveis, especialmente quando o movimento das idéias caminha para a objetividade do conhecimento.

Sem se deixar levar pelo falibilismo do pragmatismo de Charles Sanders Peirce, cuja lógica da abdução¹⁵⁶ propõe a elaboração de um saber científico que progride proporcionalmente aos passos dos interesses do capitalismo, Habermas entende que a verdade do conteúdo cognitivo do sujeito alcança validade objetiva mediante a constatação empírica do mundo e a partilha comunicativa dos sujeitos dessa experiência. Ora, o conteúdo dessa experiência com o mundo objetivo, e que é partilhado comunicativamente pelos sujeitos, não representa a verdade absoluta, mas compreende a atividade cognitiva e comunicativa de sujeitos históricos. Tanto a atividade cognitivo-experimental, quanto a ação comunicativa de sujeitos que buscam o entendimento sobre algo no mundo vivido são falíveis e perfectíveis.

Para os participantes da argumentação, o conceito de aprendizado estabelece, é certo, a conexão legitimadora entre saber e obtenção racional do saber, mas não confere a uma convicção discursivamente justificada, aos olhos dos participantes da argumentação, a infalibilidade das certezas de ação. Na medida em que o saber se justifica por um processo de aprendizado que supera os velhos erros, mas não protege dos novos, cada estado de saber atual permanece relativo à melhor situação epistêmica possível. Mesmo o acordo alcançado por meio de uma justificação “construtiva” e que provisoriamente conclui um discurso de modo convincente resulta num saber do qual os envolvidos, em seu papel de participantes da argumentação, podem saber que ele é falível e perfectível. Os atores que chegam a um bom termo com o mundo nutrem-se de suas certezas de ação, mas, para os sujeitos que, na moldura dos discursos, se certificam reflexivamente de seu saber, a verdade e a falibilidade de um enunciado são os dois lados da mesma moeda¹⁵⁷.

Em relação à produção do conhecimento, a postura assumida por Habermas invoca sobre os sujeitos um comportamento de humildade intelectual, no sentido de exercer uma auto-reflexão sobre o estágio de um saber que é sempre

¹⁵⁶ PEIRCE, C.S. Espécies de Raciocínio. In: **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 5.

¹⁵⁷ HABERMAS, J. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos [Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze]. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p.51-2.

inacabado e requer constante esclarecimento. Mesmo sendo a “teoria do conhecimento” de Habermas uma expressão de racionalidade, ele se encontra disposto ao diálogo com as outras fontes argumentativas que se projetam frente às suas pretensões de validade. Trata-se de uma expressão de racionalidade, dentre a multiplicidade de vozes da razão, que busca conciliar a verdade com o entendimento gerado intersubjetivamente. A verdade é o que é válido comunicativamente e requer novas considerações na medida em que há uma reformulação ou reconstrução do entendimento mútuo com bases nas experiências vividas no mundo objetivo.

Nesse caso, o universal é provisório. Enquanto os sujeitos, comunicativamente, obtêm a validade sobre as experiências objetivas na forma de um acordo, somente a reformulação deste pode quebrar o que se diz provisoriamente universal. Não há verdade absoluta. Tal reformulação necessita passar pelas regras do discurso, onde se faz valer a força do melhor argumento.

Os valores culturais não são válidos universalmente; restringem-se, como seu próprio nome indica, ao horizonte de um determinado mundo da vida. Tampouco se os pode fazer plausíveis se não o são no contexto de uma forma de vida particular. Daí que a crítica às pretensões de valor suponha uma pré-compreensão comum dos participantes na argumentação, que não se dispõe à vontade, senão que, constitui, em sua determinação, o âmbito das pretensões de validez tematizadas. Só a verdade das proposições, a retidão das normas morais e a inteligibilidade ou correta formação de expressões simbólicas são, por seu próprio sentido, pretensões universais de validez que podem submeter-se a exame em discursos. Somente nos discursos teóricos, práticos e explicativos têm que partir os participantes na argumentação do pressuposto (com frequência contrafático) de que cumprem, com suficiente aproximação, as condições de uma situação ideal de fala. Só falará, pois, de “discursos” quando o sentido mesmo da pretensão de validez, que tenha se tornado problemática, force conceitualmente aos participantes supor que, em princípio, se poderia alcançar um acordo racionalmente motivado, significando aqui, “em princípio”, a seguinte reserva idealizadora: que tal argumentação fora suficientemente aberta e durará o tempo suficiente¹⁵⁸.

¹⁵⁸ TAC I, p. 69. [Tradução nossa].

Habermas recusa a possibilidade de uma fundamentação última (*Letzbegründung*), mas reclama um conhecimento que provém das vivências dos sujeitos no mundo vivido cotidianamente. Nesse mundo da vida (*Lebenswelt*), os sujeitos se situam de forma pragmática, ou seja, realizam experiências cujos significados são internalizados a ponto de formar um foro interno. Esse foro interno é visto como o estabelecimento de um saber pré-teórico, que se torna necessário para a formação de uma competência cognitiva, lingüística e interativa que concerne à espécie humana. A partir do princípio do discurso (PD), o qual reza: “somente são válidas aquelas normas-ações com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas possam concordar como participantes de um discurso racional”¹⁵⁹, é que esse saber pré-teórico pode instaurar a motivação e a reconstrução de um novo saber consensualmente acordado.

O saber pré-teórico é intuitivo, pois nasce de experiências subjetivas. Trata-se de um *Know-how*. Quando esse saber deseja objetivar-se, isso é feito mediante a linguagem, cuja estrutura é determinada por regras gramaticais e pela lógica¹⁶⁰. No discurso, o saber pré-teórico com a pretensão de validade deve ser reformulado pelos sujeitos que interagem e reconstroem as estruturas de seus saberes pré-teóricos. As conseqüências desse discurso podem resultar também em um processo de desconstrução de saberes internos, e, na busca de um entendimento mútuo, crenças e tradições podem ser abaladas.

As manifestações simbólicas do saber pré-teórico implícito (*Know-how*), em que o sujeito busca reproduzir de maneira competente os seus argumentos, transformam-se em um saber explícito (*know-that*). Tendo em vista esse saber

¹⁵⁹ HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo** [*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*]. Trad.: Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 116.

¹⁶⁰ Sob esse aspecto, é proibido contradizer-se.

explícito, conhecimento objetivo, portanto, é possível inferir análises, questionamentos e críticas, de modo a tornar válido e, por conseguinte, verdadeiro tal conteúdo proposicional¹⁶¹.

É no campo das interações práticas no mundo social e cultural que surgem inserções discursivas que buscam a construção de um saber validado intersubjetivamente. Portanto, os conteúdos cognitivos são determinados por processos de aprendizagem onde visões de mundo são partilhadas por atos ilocucionários. Nisso, Habermas se distancia das posturas gnosiológicas que defendem a expressão de um conteúdo objetivo mediante uma consciência que se torna “espelho da natureza”.

Do ponto de vista pragmático, o processo do conhecimento é representado como um comportamento inteligente que resolve problemas e possibilita processos de aprendizagem, corrige erros e invalida objeções. A função representativa da linguagem não sugere a imagem enganadora de um pensamento que representa objetos ou senão quando é desvinculada desse contexto de experiências ligadas a ações e de justificações discursivas. O “espelho da natureza” – a representação da realidade – é o modelo falso do conhecimento, porque a relação de dois termos de imagem e objeto retratado – e a relação estática entre enunciado e estado-de-coisas – faz abstração da dinâmica do crescimento do saber pela solução de problemas e pela justificação¹⁶².

Nesse processo dinâmico da construção do saber explícito sob os ouvintes-falantes, é fundamental que o sujeito aja segundo um comportamento que melhor expresse a relação entre conhecimento e os interesses regulados por uma moral discursiva. Habermas julga que “as pretensões de validade devem associar-se

¹⁶¹ HABERMAS, J. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, p. 368. Ver também sobre saber pré-teórico: HABERMAS, *ibid*, p. 276, 297, 375, 376.

¹⁶² HABERMAS, J. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos [Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze]. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 34.

implicitamente à verdade, à retidão, à adequação ou à inteligibilidade (ou correção no uso dos meios de expressão) ¹⁶³”.

No que concerne ao ponto de vista pragmático, os processos de aprendizagem são constituídos sob as bases de juízos empíricos. Assim, a realidade não é algo para ser retratada, mas para ser compreendida em função da superação de problemas e da formação de possíveis molduras de formas de vida socioculturais¹⁶⁴. As circunstâncias contingentes projetadas sobre a realidade sociocultural, fonte de juízos de experiência, desautoriza qualquer iniciativa de transcendentalidade e necessidade do saber. Nisso consistem os elementos de destranscendentalização. A formação do saber pré-teórico possui uma pretensão de universalidade, mas não é necessariamente *apriórico*, conforme a acepção kantiana¹⁶⁵. Nosso saber do mundo objetivo é de natureza social, o que permite a afirmação de que, em Habermas, há uma transferência ideológica na constituição do saber, fazendo partir de uma teoria do conhecimento para uma teoria de sociedade. Como a sociedade avança sobre um contínuo movimento histórico, os saberes pré-teóricos (*Know-how*) modificam-se sob novas possibilidades e visões de mundo:

As linguagens teóricas, modificando-se descontinuamente no transcurso do progresso científico, podem interpretar as estruturas dos domínios pré-científicos do objeto e também, de certo modo, reformulá-las; mas enquanto não chegamos a ser anjos ou bestas, elas não estão em condições de transformá-las em um outro domínio de objeto. As experiências correspondentes com os idênticos objetos de nosso mundo são interpretadas de maneira diferente de acordo com o progresso científico. A identidade das experiências na multiplicidade de suas interpretações é assegurada pelas condições de uma objetivação possível¹⁶⁶.

¹⁶³ TAC I, p. 64. [Tradução nossa].

¹⁶⁴ HABERMAS, J. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos [Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze]. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 35.

¹⁶⁵ HABERMAS, J. **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikatives Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, p. 379-381, 384, 459-460, 498.

¹⁶⁶ “Die Theoriesprachen, die sich im Verlaufe wissenschaftlichen Fortschritts diskontinuierlich verändern, können die Strukturen der vorwissenschaftlichen Gegenstandsbereiche interpretieren und in gewisser Weise auch

O paradigma da linguagem defendido por Habermas quebra com as pretensões fundamentalistas do “eu penso” kantiano, cuja rigidez metodológica não acessa os objetos situados no mundo, mas somente a necessidade do saber mesmo. A condição de um entendimento motivado pela racionalidade comunicativa lança mão da reconstrução de hipóteses e, mediante o uso da linguagem, aposta no progresso científico, mesmo com enunciados falíveis.

3.2 Verdade e objetividade

A compreensão do saber pré-teórico (*Know-how*) que se transfere à área do discurso na forma de um saber teórico explícito (*Know-that*) anseia uma reflexão sobre seu processo de validação. Diferentemente das pretensões de validade do saber exposta por Kant em sua “Dedução Transcendental”, onde tal validade se refere à ênfase sobre os limites da consciência pura do sujeito empírico, de modo não-objetivista, Habermas transfere o foco de sua teoria da verdade para o mundo objetivo. E Habermas também evita a exposição da teoria latina da verdade que diz: “*Veritas est adequatio rei et intellectus*”¹⁶⁷. Essa expressão incorre no erro

reformulieren; aber solange wir nicht zu Engeln oder zu Tieren werden, können sie sie nicht in die Bedingungen eines anderen Objektbereichs *transformieren*. Es sind jeweils die Erfahrungen mit den identischen Gegenständen *unserer* Welt, die nach Maßgabe des wissenschaftlichen Fortschritts verschieden interpretiert werden. Die Identität der Erfahrungen in der Mannigfaltigkeit ihrer Interpretationen wird durch die Bedingungen möglicher Objektivation gesichert”. HABERMAS, J. **Erkenntnis und Interesse**. p. 392. Trad.: **Conhecimento e Interesse**. p. 392.

¹⁶⁷ Dicendum quod verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus, inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. [A verdade, como dissemos, na sua noção primária, existe no intelecto. Pois sendo a realidade verdadeira, na medida em que tem a forma própria de sua natureza, necessariamente o

de um ontologismo, uma vez que a coisa (*res*) é tomada como ser-que-é, portanto, existente. A verdade deve, porém, ser tomada como juízo de valor lógico, e não ontológico. A especificidade lógica de seus juízos conta com a relação sujeito-objeto para produzir conhecimentos, cuja validade deve resultar na determinação de sua condição valorativa: verdade ou falsidade [$V(p): V \text{ ou } F$]. Nesse sentido, Habermas também supera o empirismo de Hume¹⁶⁸, que afirma o primado da sensação para a elaboração de uma sentença valorativa. Todas essas teorias expressam um idealismo objetivista que não acessam os objetos em sua validade.

Numa analogia sobre o primeiro Wittgenstein, podemos observar que Habermas procura afirmar um *status* sobre os objetos, as coisas. Os objetos de experiência possível remontam a fatos sobre a consciência do sujeito. O objeto é objeto para um sujeito, e, assim, torna-se factual. Sob a consciência, mediante a experiência de uma configuração do mundo, forma-se aquilo que se denomina “estados-de-coisas”. Os estados-de-coisas representam a configuração do real na mente do sujeito¹⁶⁹. Contudo, a apreensão do estado-de-coisas não é suficiente para tornar válido qualquer pensamento, caso haja uma pretensão de objetividade em torno desse saber. O ontologismo da experiência possível apresenta apenas uma intenção demonstrativa da existência de um objeto. Por isso, em contraposição, Habermas afirma que somente a externalização do conteúdo cognitivo na forma de proferimentos lingüísticos é que torna possível qualquer medida de validação objetiva desse saber:

intelecto cognoscente será verdadeiro, na medida em que tem semelhança com a coisa conhecida, que é a forma do mesmo, enquanto cognoscente. E, por isso, a verdade é definida como a conformidade na coisa com a inteligência]. Cf. AQUINO, T. Questão XVI: De Veritate. In: **Suma Teológica**. Trad. Alexandre Corrêa. 2. ed. Vol. 1. Porto Alegre: EST/UCS, 1980, p. 167.

¹⁶⁸ Cf. HUME, D. **Investigação sobre o Entendimento Humano** [Ensayes Concerning the Human Understanding]. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 13-57.

¹⁶⁹ Cf. WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 29, 42, 62.

Quando dizemos que fatos são estados-de-coisas que existem, então não intencionamos a existência dos objetos, mas, sim, a verdade de conteúdos proposicionais; nessa operação nós supomos, por certo, a existência de objetos identificáveis, dos quais afirmamos o conteúdo proposicional. Fatos são deduzidos a partir de estados-de-coisas e esses perfazem o conteúdo proposicional de asserções, cuja pretensão de-serem-verdadeiras foi problematizada e liberada para a discussão. Um estado-de-coisas é conteúdo de uma proposição determinada, a qual não é feita diretamente, mas em termos hipotéticos: portanto, o conteúdo proposicional de uma afirmação com a virtualizada pretensão de ser válida¹⁷⁰.

É, por assim dizer, na práxis da vida, onde as vivências cotidianas revelam experiências dos sujeitos no mundo, que se torna possível alguma verdade. Por isso, cabe, sobretudo, a análise do segundo Wittgenstein, que supera o formalismo lógico-lingüístico em função de uma compreensão pragmática da linguagem. Isso pode ser confirmado quando equiparamos as considerações de Habermas à seguinte passagem de Wittgenstein:

A concordância, a harmonia, entre pensamento pensamento e realidade reside no seguinte: se digo erroneamente que algo é *vermelho* e todavia não é *vermelho*. E se, querendo explicar para alguém a palavra “vermelho” na frase “Isto é vermelho”, aponto para algo vermelho¹⁷¹.

A compreensão dos estados-de-coisas e sua externalização na esfera do discurso é o que torna possível a validade do saber em torno de perspectivas e cosmovisões de outros estados-de-coisas: “Ocorre que a objetividade que advém das experiências consiste no fato de estas poderem ser compartilhadas intersubjetivamente¹⁷²”.

¹⁷⁰ HABERMAS, J. **Conhecimento e Interesse** [Erkenntnis und Interesse] Trad.: José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, p. 334.

¹⁷¹ WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas** [Philosophische untersuchungen]. Trad.: Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 173, n. 429.

¹⁷² Idem, p. 335.

O reconhecimento das asserções proferidas lingüisticamente torna justificada e válida qualquer experiência possível sobre os objetos que assumem a condição de estado-de-coisas. Trata-se, por isso, de um processo de construção do conhecimento, de modo a se formar uma teoria da verdade que se baseia na transmutação da experiência objetiva em dados argumentativos compreendidos reciprocamente.

[...] a objetividade de uma experiência significa que cada qual pode contar com o sucesso ou o insucesso de determinadas ações; a verdade de uma proposição, feita no *medium* do discurso, significa que cada um pode ser levado, desde que haja razões para tanto, a reconhecer como justificada a reivindicação de uma asserção que pretende ser válida¹⁷³.

A linguagem assume o importante papel de transformar a experiência com os objetos em conteúdo cognitivo que pode ser comunicado ativamente. Os atos de fala possuem validade objetiva, uma vez encarnados na práxis da vida. Um proferimento elementar como, por exemplo: “esta bola é vermelha” (*Dieser Ball ist Rot*), nada mais representa que uma proposição que pode ser validada intersubjetivamente, e sua condição proposicional só é possível devido a uma experiência objetiva de um sujeito, construindo um saber pré-teórico. Contudo, é com a experiência possível dos outros participantes do discurso que se poderá conferir um *status* de verdade a esta proposição, já que é permitido incorrer sob variáveis nessa condição de estado-de-coisa.

Talvez estejamos em condições de dizer que o fato (verificável de maneira discursiva) de a bola ser vermelha possa estar “fundamentado” em experiências correspondentes (que pretendem ser objetivas) com a bola vermelha; ou inversamente: na experiência que fiz com uma bola vermelha “se mostra” o fato de a bola ser desta cor¹⁷⁴.

¹⁷³ Idem, p. 337.

¹⁷⁴ “... man Kann vielleicht sagen, die (diskursiv nachprüfbare) Tatsache, daß der Ball rot ist, könne in entsprechenden (Objektivität beanspruchenden) Erfahrungen nit dem roten Ball ‘fundiert’ werden oder auch umgekehrt: in der objektiven Erfahrung, die ich mit einem roten Ball gemacht habe, ‘zeige sich’ die Tatsache,

Habermas separa objetividade e validade, ou seja, distingue a teoria da constituição dos objetos da teoria discursiva da verdade. Nisso consiste também a crítica e a superação da razão instrumental pela razão comunicativa. A dedução transcendental de Kant é uma dessas expressões de instrumentalização da razão, uma vez que a objetividade da experiência adquire validade mediante as condições formais dos juízos. Da mesma maneira, o positivismo aposta num saber empírico objetivante que faz da ciência a portadora de uma voz da verdade. É, mais uma vez, a expressão de um saber monológico, pois expressam equívocos metodológicos e temáticos já que não confiam numa razão que está inserida na práxis da vida, ou seja, no mundo sociocultural. O positivismo acaba sendo subjetivista apesar de seus propósitos.

A superação da equivalência entre objetividade e verdade estabelece a queda de um processo vertical da produção do saber, onde se subestimam as inteligências capazes de interação e conhecimento. Trata-se de uma postura autoritária e dogmática. A horizontalidade da produção de conhecimento, por seu lado, posiciona os sujeitos num equilíbrio social, já que respeita a natureza cognitiva que, por meio de regras de linguagem, orientam-se para o entendimento mútuo.

A ambivalência entre objetividade e validade estabelece um *status* de um “*a priori* de experiência”. Mas esse *a priori* recai sob suspeitas, uma vez afirmado o “*a priori* da argumentação”:

O *a priori* da experiência (a estrutura dos objetos da experiência possível) é independente do *a priori* da argumentação (das condições do discurso possível). É preciso observar, porém, que teorias científico-experimentais

(acumulando-se a partir de fundamentações) estão limitadas por ambos os *a priori*¹⁷⁵.

A reivindicação de objetividade da experiência (sensorial) não é alcançada. A filosofia transcendental de Kant, o positivismo e outras tendências recaem sob um subjetivismo solipsista, dado que suas pretensões de validade demonstram expressões de um “eu experimento” ou de um “eu penso”. Aliás, tais expressões necessitam de reconhecimento da comunidade científica e acadêmica, e isso só é possível na medida em que a razão privada, com seus interesses particulares, é capaz de sair de si e proferir seus juízos e proposições.

Logo, podemos afirmar que suas pretensões se fundamentam num pseudo-apriori, pois a validade objetiva da experiência não passa de um saber baseado numa metodologia falsa e frágil. Seus recursos são falaciosos e suas estratégias de validação do saber são autoritárias, apostando apenas na funcionalidade do conhecimento científico às custas dos interesses de dominação e controle da cultura do capital. Tais experiências buscam tornar os saberes pré-teóricos os elementos de fundamentação última, mas essa pretensão pode ser refutada na medida em que tais saberes são explicitados e são compreendidos comunicativamente pelos atos de linguagem, dada, pois, a multiplicidade das interpretações científicas que atingem o mesmo “domínio-de-objeto”:

Tão-somente ao estabelecermos, de forma performativa, uma relação interpessoal, nós compreendemos a qual asserção ou pergunta ou ordem, que promessa, conselho (e assim por diante) alguém me faz ou me dá. Aquilo que compreendemos nesta postura não-objetivante, portanto, a experiência enquanto tal, é objetivado de forma *sui generis* no momento em que, na etapa posterior, fazemos dela o conteúdo de uma formação. Para fazer

¹⁷⁵ “Das Apriori der Erfahrung (die Struktur der Gegenstände möglicher Erfahrung) ist vom Argumentationapriori (den Bedingungen möglicher Diskurse) unabhängig. Allerdings werden erfahrungswissenschaftliche Theorien (die sich aus Begründungen akkumulieren) von *beiden* Aprioris begrenzt.” HABERMAS, J. **Erkenntnis und Interesse**. p. 192. Trad.: **Conhecimento e Interesse**. p. 339.

experiências com objetos pertencentes à área comunicativa do objeto, com pessoas, ações, instituições, tradições e assim por diante, precisamos entender o que uma declaração desempenha; mas, ao atestarmos tal experiência, ela resvala do plano da intersubjetividade, onde ela foi feita, para o plano dos conteúdos proposicionais. Para poder entender a proposição: “Pedro dá uma ordem a João” é necessário que eu tenha, como participante de uma comunicação, alguma vez experimentado o que significa: dar ou receber uma ordem¹⁷⁶.

O nexos que deve ser estabelecido em torno de uma compreensão da experiência possível com os objetos e a pretensão de validade dos juízos empíricos de uma razão situada fazem com que Habermas, mesmo distinguindo esses elementos, formule uma concepção de (re)construção do conhecimento que, pelo *medium* da linguagem, nasce do mundo da vida e se volta para a (re)significação do mesmo. A proposta habermasiana desvela as limitações das propostas fundamentalistas e funcionalistas da razão, que se assentam sob um pseudo-apriori. Na orientação para o entendimento mútuo diante dos proferimentos que provêm da práxis da vida e invocam uma concepção de pesquisa¹⁷⁷, Habermas insere uma nova postura para o sujeito cognoscente.

3.3 - A produção intersubjetiva da objetividade

Segundo a filosofia de Habermas, a relação sujeito-objeto no desenvolvimento cognitivo não é falsa. Entretanto, assim como foi apresentada a distinção habermasiana de objetividade e seu recurso à experiência no mundo da vida, se faz necessária também, a apresentação da identidade desse sujeito que busca construir conhecimentos com a pretensão de validade.

¹⁷⁶ Idem, p. 341-2.

¹⁷⁷ Idem, p. 343.

A partir das críticas expostas sobre o sujeito transcendental em Kant, Habermas não deixa também de dirigir o seu olhar sobre as perspectivas subjetivistas da fenomenologia de Edmund Husserl. A afirmação de uma subjetividade inserida no mundo da vida (*Lebenswelt*), apresentada na “5ª meditação cartesiana”¹⁷⁸, não alcança, pelo método fenomenológico, o próprio mundo sensível. Um suposto mundo objetivo de Husserl só alcança validade na própria consciência do sujeito na medida em que se expõe à “redução eidética” e a uma possível “evidência apodítica”. O mundo colocado “entre parênteses” é o mundo interior, e a “volta às coisas mesmas” é uma volta à auto-objetivação do sujeito em suas funções metodológico-formais.

Interessava a Husserl nessa época a constituição de uma subjetividade alheia, a partir da visão do mundo monadológico do proto-Eu transcendental, pois a ampliação do mundo primordial para o mundo objetivo requer um entrelaçamento intersubjetivo das perspectivas de diferentes sujeitos¹⁷⁹.

Quando Habermas afirma o “esgotamento da filosofia da consciência”¹⁸⁰, ele apenas busca superar os limites gnosiológicos de tantas tendências filosóficas que emitem proposições à luz de métodos que não alcançam validade objetiva. Não obstante, tal “sintoma de exaustão”¹⁸¹ recai sobre as tendências filosóficas, e não sobre o sujeito cognoscente, guardião da razão. É necessária uma outra saída para o sujeito, este ser que busca auto-afirmação pelo uso de sua razão na terra. Nesse aspecto, Habermas é iluminista, ou seja, acredita

¹⁷⁸ HUSSERL, E. **Méditations Cartésiennes**. Trad. E. Levinas e G. Peiffer. Paris: J. Vrin, 1969.

¹⁷⁹ HABERMAS, J. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos [Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze]. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p.203-4.

¹⁸⁰ HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade** [Der Philosophische Diskurs der Moderne]. Trad.: Ana Maria Bernardo et all. Lisboa: Dom Quixote, 1998, p. 277.

¹⁸¹ Idem.

no Esclarecimento (*Aufklärung*), mas sua perspectiva moderna da razão requer o emprego da linguagem no processo de (re)construção do saber.

O sujeito cognitivo é o sujeito comunicativo. O sujeito capaz de linguagem tem, por essa sua característica, o instrumento de objetivação e auto-afirmação de seu pensamento. As funções cognitivas da representação da experiência objetiva possível dependem do uso racional da linguagem de um sujeito que se situa no mundo e na práxis da vida. A linguagem, juntamente com os aspectos do trabalho e da interação, representam os instrumentos de produção de conhecimentos que podem ser validados pela participação discursiva de sujeitos presentes numa comunidade de comunicação. A expressão de um saber “pré-teórico” (*know-how*) só pode se tornar explícito (*know-that*) se o sujeito lançar mão dos recursos da linguagem para fazer valer suas vivências subjetivas frente a um público.

“Como minhas” vivências são certamente subjetivas, não precisam ser identificadas como dados objetivos ou expectativas normativas – e também não o podem. O “mundo” subjetivo se determina muito mais negativamente, como a totalidade do que nem se apresenta no mundo objetivo, nem vale no mundo social ou encontra reconhecimento intersubjetivo. Complementarmente a ambos esses mundos publicamente acessíveis, o mundo subjetivo abarca todas as vivências que um falante pode fazer, no modo expressivo da auto-apresentação do conteúdo das sentenças da primeira pessoa, quando deseja abandonar algo de si diante de um público¹⁸².

A referência de Habermas à superação do subjetivismo faz com que se empregue a ação do sujeito por meio da fala. Os sujeitos capazes de linguagem e ação devem se orientar para o entendimento a partir de relações interpessoais. Como já afirmou Aristóteles, “o homem é por natureza um ser social¹⁸³”. Essa é a chave do problema gnosiológico: tornar reconhecido racionalmente pelos outros

¹⁸² HABERMAS, J. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. [Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft]. Trad.: Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 62-3.

¹⁸³ ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 1-6.

sujeitos, também capazes de linguagem e ação, os interesses e experiências do mundo objetivo. A explanação das idéias no mundo social permite que o sujeito abra seus horizontes de mundo da vida, e alcance uma possível validade na medida em que seus argumentos possam ser reconhecidos como os melhores.

O reconhecimento intersubjetivo deve ser alcançado por motivações epistêmicas. As limitações psicossociais da relação entre sujeitos devem ser deixadas de lado em função de um entendimento que, pela via da lógica e da adequação lingüística, possam chegar a uma validade legitimada moralmente. Nisso consiste a crítica de Habermas às expressões filosóficas que visam questionar as estruturas de reconhecimento mútuo pelo posicionamento de uma relação argumentativa meramente subjetiva, contando com os elementos como o amor, a autoridade e a solidariedade. Tais estratégias de reconhecimento tornam as motivações dos sujeitos totalmente falaciosas, e nelas a validade da experiência objetiva alcança um valor lógico de falsidade, visto ainda que essas estratégias apresentam um déficit moral e social.

O surpreendente fato de uma pluralidade de pontos de vista, a partir dos quais cada um dos sujeitos percebe o mundo de modo diferente – ou vê um outro mundo – e percebe projetos diferentes, torna-se um desafio. Cada parte se dá conta da constituição monadológica de sua própria, doravante relativizada, visão de mundo e sente a necessidade de ampliar a perspectiva própria, de modo que ambas as partes compreendam por que os oponentes perseguem seus planos partindo de pontos de vista diferentes. A luta pelo reconhecimento, que inicialmente parece ser um problema de ordem prática e surgir do conflito da auto-afirmação contra uma vontade alheia, ganha com isso um significado epistêmico.

Cada lado luta também pela confirmação e pelo reconhecimento intersubjetivo de seus respectivos padrões à luz dos quais os atores autoconscientes consideram verdadeiras suas opiniões e racionais seus projetos ou criticam os outros por fazerem exatamente isso por razões erradas¹⁸⁴.

¹⁸⁴ HABERMAS, J. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos [Wahrheit und Rechtfertigung – Philosophische Aufsätze]. Trad.: Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, p. 205.

Na diferenciação estrutural entre intersubjetividade e objetividade, Habermas propõe a (re)construção de um conhecimento que é validado sob os referenciais da cultura e da sociedade. O idealismo objetivo não supõe essa validação necessária e equilibrada. A posição de Habermas é a de integrar, por meio da partilha da razão, as suas múltiplas vozes. Trata-se, por isso, da formação de uma consciência social esclarecida, e o egocentrismo do sujeito cognitivo é transmutado pela gênese social da objetividade mediante o uso da linguagem entre os sujeitos.

O sujeito não pode obter uma verdadeira autoconsciência sem se dar conta do caráter social de seu processo de formação. O que conta 'para nós' como saber não se mede pelos 'meus' ou 'teus' critérios, mas por padrões que merecem reconhecimento de todas as partes¹⁸⁵.

Assim, a dicotomia clássica da história da filosofia também parece caminhar para um processo de superação, ou seja, a oposição entre o particular e o universal. A parte nunca é maior que o todo. Isso, qualquer sistema de lógica, física e matemática bem o sabe. Na acepção de Habermas, as partes integram o todo uma vez que os sujeitos cognitivos (particular) são participantes do processo de compreensão do mundo objetivo (totalidade). O "para si" e o "em si" agora assumem, segundo a racionalidade comunicativa, um *status* de "para nós". A justificativa dos anseios gnosiológicos particulares é assumida socialmente, na medida em que ocorre a discursividade. Sob o caminho inverso é que se posicionam as filosofias do sujeito:

¹⁸⁵ Idem, p. 207.

É apenas graças a esse contexto implicitamente permanente que toda percepção efetiva de uma coisa qualquer (“o azul ali”) já está engastada na rede categorial de um mundo intersubjetivamente aberto para a comunidade lingüística. O universal não pode formar oposição com o particular, e o individual com o múltiplo, senão nesse espaço conceitual tornado acessível pela linguagem¹⁸⁶.

Esse é o caminho da destranscendentalização da razão pela via da aceitabilidade racional dos sujeitos que, como atores de linguagem e de entendimento, são capazes de elaborar um processo de aprendizagem com base no mundo objetivo. “Os sujeitos capazes de falar e agir aprendem no decorrer de sua socialização as práticas fundamentais de seu mundo da vida e o correspondente saber relativo às regras¹⁸⁷”.

Em decorrência prática do entendimento mútuo pelo *medium* da linguagem, os sujeitos não podem assumir individualmente qualquer postura validada. A performance dos conhecimentos aceitos com base na práxis da vida deve resultar em ações conjuntas, tornando-se, por isso, um estado-de-coisa com conseqüências morais e sociais. É dessa forma que os interesses sociais que nascem do mundo da vida podem requerer validade política e jurídica na medida em que concorrem com a (re)organização do mundo sistêmico para a formação de uma nova ordem institucional¹⁸⁸.

Por isso, Habermas defende o aspecto ideológico-social da produção do conhecimento teórico. As conseqüências práticas da *Teoria da razão comunicativa* assumem o teor de uma teoria de sociedade, mas, não uma teoria de

¹⁸⁶ Idem, p. 202-3.

¹⁸⁷ Idem, p. 25.

¹⁸⁸ Sobre a filosofia do direito de Habermas, cf. HABERMAS, J. **Direito e Democracia**: entre a facticidade e validade. Vols. 1 e 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. [Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechitsstaadts. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992].

sociedade utópica, já que é dada a viabilidade racional de um projeto que nasce da relação dos sujeitos sociais e comunicativos com o mundo cotidiano objetivo.

As comunicações cotidianas são trazidas do contexto de exigências de fundamentação partilhadas, de tal modo que nasce então sobretudo uma necessidade de comunicação, quando as opiniões e pontos de vista dos sujeitos julgando e decidindo independentemente devem ser tomadas em uníssono. A necessidade prática de coordenar planos de ação proporciona em todo o caso a esperança do participante da comunicação de que os destinatários tomem posição, logo assumam um perfil claro em relação a suas próprias exigências de validade. Estes esperam uma reação afirmativa ou negativa, que conta como resposta, porque somente o reconhecimento intersubjetivo de exigências de validade criticáveis provoca o tipo de generalidade pela qual obrigatoriedades fidedignas com conseqüências relevantes para a interação se deixam fundamentar para ambos os lados¹⁸⁹.

O mundo da subjetividade, embora continue relacionado à objetividade, torna-se, assim, um campo privilegiado do indivíduo. A identidade do Eu passa pelo reconhecimento do outro, que assume a posição de um ouvinte-falante: *Ego-Alter* e *Alter-Ego*. A potencialização da formação-constituição de uma nova forma de organização social: é a racionalização do mundo da vida mediante o uso da linguagem na relação sujeito-sujeito.

¹⁸⁹ HABERMAS, J. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. [*Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*]. Trad.: Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 105.

CAPÍTULO IV

KANT E HABERMAS: PRESSUPOSTOS DE UMA FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

*“O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação.
Ele é aquilo que a educação dele faz.”*

(Immanuel Kant. Sobre a Pedagogia, p. 15)

A construção do conhecimento é fator atuante sobre a condição humana de modo a garantir que estruturas de racionalidade possam compreender e (re)significar o mundo. É a melhor “situação epistêmica” possível que situa metodologicamente o sujeito e o objeto para a representação do cognoscível. Em Kant e Habermas temos dois grandes pilares de uma filosofia que confia na razão humana como elemento para trabalhar o saber e o entendimento.

A filosofia crítica de Kant posiciona os elementos constituidores da produção do conhecimento segundo uma lógica que alcança a configuração de transcendentalidade. Sua teoria do conhecimento é um projeto arquitetônico da razão, cujos desdobramentos se tornam antropológicos na medida em que colabora com a humanização do humano pela via do saber. O idealismo crítico de Kant, cujas conseqüências gnosiológicas possibilitam também um pensar sobre a moral e sobre a estética, resulta num projeto de emancipação humana e auto-afirmação da subjetividade pelo seu processo de formação da razão.

A autoconsciência retrata a condição de sujeito que é capaz de pensar sobre si mesmo. Trata-se de uma atitude necessária, visto que os apelos à uma consciência autônoma passam por uma crise no estabelecimento de sentidos e significados sobre algo no mundo. A alienação motivada pelas estruturas de dominação ligadas ao poder político e econômico faz com que o ser humano permaneça estagnado em uma condição ideológica, por acreditar (fizeram-no acreditar) que não é possível pensar e agir por si mesmo.

Mas Kant não dispensa o processo de formação humana como eixo norteador de uma outra postura do homem no mundo. A autocompreensão do homem passa por um processo de formação que advém de uma concepção de razão voltada para a autonomia, a liberdade e a emancipação. Esse é o espírito do

projeto da Modernidade, e o Esclarecimento requer uma educação que garanta o aperfeiçoamento da humanidade tanto no pensar quanto no agir.

O homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz. Note-se que ele só pode receber tal educação de outros homens, os quais receberam igualmente de outros. Portanto, a falta de disciplina e de instrução em certos homens os torna mestres muito ruins de seus educandos. Se um ser de natureza superior tomasse cuidado da nossa educação, ver-se-ia, então, o que nos poderíamos tornar. Mas, assim como, por um lado, a educação ensina alguma coisa aos homens e, por outro lado, não faz mais que desenvolver nele certas qualidades, não se pode saber até aonde nos levariam as nossas disposições naturais. Se pelo menos fosse feita uma experiência com a ajuda dos grandes e reunindo as forças de muitos, isso solucionaria a questão de se saber até aonde o homem pode chegar por esse caminho. Uma coisa, porém, tão digna de observação para uma mente especulativa quanto triste para o amigo da humanidade é ver que a maior parte dos grandes não cuida senão de si mesma e não toma parte nas interessantes experiências sobre a educação, para fazer avançar algum passo em direção à perfeição da natureza humana¹⁹⁰.

Portanto, a educação é “fonte de todo o bem neste mundo¹⁹¹”. O apelo de Kant é bastante atual para o nosso contexto social e educacional, principalmente quando adentramos uma condição política de crise das instituições e de falta de projetos que possibilitem o acesso a cultura e a processos de formação humana.

Todo o esquematismo da razão apresentado na Crítica da Razão Pura não está desvinculado dessas questões, mas configura uma profunda reflexão sobre os elementos que possibilitam a construção do conhecimento mediante as estruturas formais em que se enquadra a relação sujeito-objeto.

Contudo, o Projeto da Modernidade que tanto motivou o progresso da ciência segundo os critérios da razão, possibilitando uma nova perspectiva sobre as esferas de organização social (política, economia, religião, direito etc) foi colocado

¹⁹⁰ KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. Trad.: Francisco Cock Fontanella. 3.ed. Piracicaba: Ed. Unimep, 2002, p. 15-16.

¹⁹¹ Idem, p. 23.

sob suspeita na medida em que seus objetivos foram transmutados pelos interesses da cultura do capital e da dominação política. A crise da sociedade contemporânea (representada pela alienação através do consumo, pelas guerras e conflitos armados, pela exploração desatinada da natureza, resultando no caos civilizacional) levanta questionamentos sobre o papel da razão na Terra. Nesse sentido, intelectuais como Nietzsche, Heidegger, Bataille, Derrida e Foucault foram incisivos em suas críticas ao conceito de sujeito racional, emancipado e livre. O fim das utopias e da potencialidade da razão é o que caracteriza o que chamamos “Pós-Modernidade”.

A interpretação pós-moderna está alicerçada na convicção de que a razão moderna chegou a sua plenitude e, com isso, revelou a essência nefasta que a constitui, qual seja, a de ser um instrumento de dominação, domesticação, repressão e subjugação das energias vitais dos desejos e potencialidades humanos. Ao atingir sua plenitude, a razão moderna chegou ao ocaso, como fruto do seu próprio caráter auto-corrosivo e destruidor; vivemos o tempo do ocaso da razão; chegamos, pois, ao momento da Pós-Modernidade¹⁹².

Entretanto, se as motivações defendidas por esses intelectuais são pertinentes, a forma como buscam superar determinados efeitos (colaterais) da razão não os habilita a proclamar o fim do Projeto Moderno. Segundo a exposição de Habermas, o conceito de razão é o elemento-chave para resgatar os ideais propostos pela Modernidade.

Na cena intelectual alastra-se a suspeita de que o esgotamento das energias utópicas denuncia não apenas um dos estados de ânimo passageiros do pessimismo cultural, mas toca mais fundo. Ele poderia denunciar uma transformação da moderna consciência do tempo em geral. Talvez dissolva-se aquele amálgama dos pensamentos histórico e utópico; talvez transformasse a estrutura do espírito da época e do estado agregado da política. Talvez a consciência da história se des-carregue de suas energias utópicas: assim como no fim do século XVIII, com a temporalização das utopias, as

¹⁹² HANSEN, Gilvan Luiz. **Modernidade, Utopia e Trabalho**. Londrina: CEFIL, 1999, p. 137.

expectativas no paraíso imigraram para a vida terrena, hoje, duzentos anos depois, as expectativas utópicas perderiam seu caráter secular e readotariam uma forma religiosa.

Julgo infundada essa tese do surgimento da pós-modernidade. Nem a estrutura do espírito da época nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram; nem as energias utópicas em geral retiraram-se da consciência da história. Antes, pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho¹⁹³.

Em educação, muitas são as iniciativas de assumir um discurso considerado “pós-moderno” em detrimento de uma fundamentação racional do saber e do agir pedagógico. As fundamentações teóricas em áreas como Teoria de Currículos, Filosofia da Educação, Sociologia da Educação, Didática etc, demandam um número extenso de publicações que se ocupam de temáticas destituídas de substancialidade racional, e delimitam a reflexão sobre a prática pedagógica em torno de elementos como multiculturalismo, relações de gênero, os problemas do cotidiano, a relação entre educação, arte e literatura. Apoiando-se num referencial filosófico relativista, a educação escolar fica à mercê de modismos e ufanismos pedagógicos, perdendo assim sua profundidade e rigorosidade.

O resgate, porém, de uma função reconstrutora da filosofia da educação permite repensar o papel da razão no contexto pedagógico. Nesse sentido, a racionalidade iluminista vem sendo revista pelo emprego de uma outra concepção de razão e de Filosofia. Na ótica de Habermas, a filosofia deve assumir uma função de “guardadora de lugar”, isto é, ela não tem a última palavra em um “tribunal da razão”, mas compete-lhe estabelecer as condições de um diálogo entre os sujeitos inseridos nas esferas do mundo da vida. Portanto, sob o âmbito de uma

¹⁹³ HABERMAS, Jürgen. **A Nova Intransparência**. Novos Estudos- CEBRAP. São Paulo: n. 18, set. 1987, p.105.

racionalidade comunicativa, Habermas sustenta que a Modernidade é um projeto inacabado.

A proposição habermasiana de reconstrução do conceito de razão é um importante indicativo para a revisão do papel da filosofia da educação. Também esta deve se voltar para o problema da racionalidade moderna e contribuir para o restabelecimento da unidade da razão e da manutenção do contexto do mundo da vida escolar como a instância privilegiada do entendimento comunicativo. Seu posto de indicadora de lugar, de definidora dos fins da educação e de fundamentadora dos princípios pedagógicos deve ceder lugar a uma função de crítica dos saberes, de guardião da racionalidade, de mediadora e de interprete dos diversos saberes e de provocadora de atitudes de responsabilidade moral e de justiça social. Sua nova tarefa deve ser terapêutica, pedagógica, procurando esclarecer as confusões por ela mesma causada quando produziu uma visão cética sobre valores – princípios éticos e jurídicos – e quando absolutizou a ciência monológica como único modo de ser da racionalidade¹⁹⁴.

Os alcances pedagógicos da filosofia de Habermas passam pela revisão do conceito de razão abordado pela Teoria do Agir Comunicativo. A interação entre os sujeitos participantes de um contexto educacional mediados pela linguagem possibilita uma outra configuração do agir pedagógico. A formação humana, que provém das experiências dos sujeitos em seus respectivos mundos da vida, passa por processos de aprendizagem que se constroem com vistas ao entendimento mútuo. A intersubjetividade é condição para estabelecer uma relação equilibrada entre educação e racionalidade. “O saber educativo se reconstitui numa racionalidade discursiva constantemente nutrido pelas problematizações do mundo da vida, capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais e abrir-se para múltiplas interpretações da racionalidade¹⁹⁵”.

¹⁹⁴ MÜHL, Eldon. **Habermas e a Educação**: ação pedagógica como agir comunicativo. Passo Fundo: Ed. UPF, 2003, p. 318.

¹⁹⁵ HERMANN, Nadja. **Validação em educação**: intuições e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: Edpuers, 1999, p. 81.

A valorização do saber de fundo do mundo da vida estabelece uma outra relação entre os participantes do discurso pedagógico: o saber pré-teórico representa o ponto de partida para a construção do conhecimento em sala de aula. Além disso, o saber pedagógico deve ser entendido como falível e perfectível. A horizontalidade da relação entre professor-aluno impõe uma ética democrática, em que se deve possibilitar o discurso aos concernidos do processo de aprendizagem. A autoridade do professor que, dogmaticamente, deseja ter a “última palavra” é relativizada em prol do respeito mútuo.

Trata-se, portanto, de desenvolver um processo de “abertura da escola” na qual ocorra uma efetiva participação, um incremento das experiências de aprendizagem na perspectiva na sensibilidade e expressividade do eu, uma promoção de aprendizagens de interferência na realidade e uma ênfase nas aprendizagens solidárias e cooperativas capazes de superar a concepção competitiva e mercantilista de conhecimento. A escola, nessa perspectiva, tem a tarefa de enfrentar criticamente todo tipo de racionalidade, especialmente a sistêmica, livrando os sujeitos, concretamente inseridos na ação pedagógica, dos bloqueios subjetivos (neuroses, repressão, medos, comunicação distorcida) e dos bloqueios objetivos (ideologias, visões de mundo sistematicamente distorcidas), e valorizar o saber de fundo do mundo da vida¹⁹⁶.

O uso da linguagem assume relevância no âmbito pedagógico, de modo que ela não serve apenas para mediar a construção de saberes, mas permite que ações éticas e políticas possam ser assumidas, produzindo a emancipação e a socialização. “A linguagem assume as funções de entendimento, de coordenação da ação e da socialização dos indivíduos, convertendo-se, com isso, no meio através do qual se efetuam a reprodução cultural, a integração social e a socialização¹⁹⁷”. Os

¹⁹⁶ FAVERO, Altair Alberto. Racionalidade e educação numa perspectiva habermasiana. In: FAVERO, Altair Alberto; DALBOSCO, Cláudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique. (Orgs.). **Filosofia, Educação e Sociedade**. Passo Fundo: Ed. UPF, 2003, p. 29-30.

¹⁹⁷ TAC II, p. 409.

atos de fala devem possibilitar a produção do discurso numa “comunidade educativa de comunicação”, onde não prevaleça a racionalidade instrumental orientada ao êxito, mas a formação de sujeitos críticos e autônomos.

Ora, a educação é eminentemente uma ação social que, portanto, não pode ser concebida como uma ação estratégica individual, mas sempre como uma ação intersubjetiva voltada ao entendimento. Esse procedimento depende do uso comunicativo da linguagem. Na educação, por conseguinte, assume crucial importância a linguagem enquanto mecanismo de entendimento, não de influência sobre o outro¹⁹⁸.

No campo da pesquisa, a abordagem habermasiana instaura dois elementos importantes para a sua consecução: a necessidade de objetividade como critério de pertinência e relevância dos saberes construídos; e o processo de validação de tais saberes na medida em que são comunicados à comunidade científica.

A objetividade diz respeito aos elementos que são manipulados, analisados, reconhecidos e que estão presentes nas esferas do mundo da vida (objetivo, social e subjetivo). A relação objetividade e verdade não se dilui no pensamento de Habermas, mas possibilita a experimentação do mundo com vistas a construção de uma pré-compreensão sobre os problemas de pesquisa e a consecução de hipóteses. Nesse âmbito, a pesquisa se orienta ao entendimento, e este se amplia e se torna válido na medida em que passa a ser comunicado. Os fóruns de debate acadêmico, as comunidades científicas, os conselhos científicos formam instâncias importantes de validação de pesquisas que pretendem ser comunicadas ao público em consonância com o que é verdadeiro.

¹⁹⁸ GOERGEN, Pedro. Teoria da ação comunicativa e práxis pedagógica: In: DALBOSCO, Cláudio Almir; TROMBETTA, Gerson Luis; LONGHI, Solange M. (Orgs.). **Sobre Filosofia e Educação**: subjetividade-intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica. Passo Fundo: Ed. UPF, 2004, p. 139.

A visão crítico-comunicativa voltada para a práxis pedagógica insere os sujeitos numa dinâmica social que estabelece uma postura crítica frente às ingerências do mundo sistêmico. Se, por um lado, a educação pode estar aliada aos interesses do sistema com fins de manipulação ideológica, econômica e social, por outro lado, ela pode promover uma consciência emancipatória na medida em que, pela práxis, é capaz de promover um discurso pedagógico que atenda aos interesses dos sujeitos presentes no mundo da vida, valorizando as relações socioculturais.

Contudo, a viabilização desse projeto educativo passa pelo questionamento crítico da formação de professores. As práticas docentes somente serão valorizadas sob esse âmbito de racionalidade comunicativo-educativa se ingressarem num processo de formação pedagógico-profissional que os sensibilize e produza entendimento em torno de tais questões. A formação de professores necessita caminhar para um processo de crítica, emancipação e autonomia da própria condição de sujeitos-professores. Precisa-se assumir como condição vital uma postura social, interativa e comunicacional, de modo que a competência cognitiva possibilite a significação do discurso científico com bases na práxis da vida.

A formação crítico-comunicativa do professor, além de ser cientificamente qualificada e tecnicamente competente, precisa ser participativa e democraticamente construída. Partindo sempre da realidade concreta das exigências de cada contexto escolar, será no coletivo mediado por uma comunicação não distorcida que os professores poderão desenvolver um projeto democrático de educação destinado a chamar à participação e à formação da cidadania todos aqueles que compõem a comunidade escolar. Isso porque, à medida que se fizer transparente o processo de formação de

cada professor e de cada aluno pelo interagir comunicativo, a educação estará realizando seu papel emancipatório¹⁹⁹.

A importância da filosofia da educação em elaborar representações do conhecimento científico colocando em debate o problema da subjetividade e da intersubjetividade possibilita questionamentos e fundamentação crítica de toda práxis pedagógica. Por isso, a relação entre filosofia e educação encontra sentido e significado nos conceitos de razão e ação. Ao pensar a relação sujeito-objeto e a construção do conhecimento segundo Kant e Habermas fazemos filosofia, mas não é possível fazer filosofia sem fazer educação.

¹⁹⁹ MÜHL, Eldon. **Habermas e a Educação**: ação pedagógica como agir comunicativo. Passo Fundo: Ed. UPF, 2003, p. 323-324.

CONCLUSÃO

“O conhecimento é considerado uma função de processos de aprendizagem, para os quais o conjunto das práticas do mundo da vida fornece sua contribuição.”

(Habermas, Verdade e Justificação, p.19.)

Pela teoria da competência comunicativa, Habermas instaura um novo modelo de racionalidade. A linguagem é entendida como instância mediadora para o processo de construção do conhecimento. Ele entende que a reflexão filosófica contemporânea não pode mais partir do modelo de um sujeito isolado que tem diante de si o mundo dos objetos e dos outros sujeitos: produções cognitivas são sempre produções comunicativas. A evidência cognitiva do indivíduo perde seu *status* como instância última de decisão, pois ele sustenta a visão do conhecimento humano como um processo comunicativo: o sujeito cognitivo, enquanto sujeito falante, em cada ato de fala se relaciona reflexivamente (estritamente) com suas próprias ações lingüísticas atuais e seus proferimentos (sentença performativa) e não apenas com o conteúdo da afirmação. O que é sempre dado, o que é pressuposto e reconhecido pelo sujeito cognitivo não são princípios e produções de uma consciência pura, mas produções, faculdades, competências, regras e sentenças fundantes para parceiros de uma comunidade de comunicação, que usam símbolos, falam e se entendem entre si, tal como é tratado: “O acordo comunicacional proposto, que se mede pelo reconhecimento intersubjetivo de exigências de validade, permite a formação de uma rede de interações sociais e contextos de mundo da vida²⁰⁰”.

Tem-se assim, a passagem da análise do entendimento puro ou da consciência enquanto tal da filosofia transcendental para a análise da forma da linguagem em sua significação fundamental: a dimensão da linguagem enquanto práxis social. A pragmática

²⁰⁰ Idem, p. 297.

universal de Habermas possibilita uma outra versão sobre o entendimento, segundo o qual os sujeitos proferem atos de fala que os comprometem a uma performance nas vivências cotidianas. Essa interpretação tem por escopo a seguinte concepção de Habermas:

[...] na posição performativa, diante de um pano de fundo de um mundo da vida intersubjetivamente partilhado, [os seres humanos] fazem simultaneamente, uns para os outros, experiências comunicativas entre si. Compreendem o que o outro diz ou acha. Aprendem das informações e objeções dos oponentes e mostram, com ironia ou silêncio, suas conclusões sobre asserções paradoxais, influências, etc. A suposição de um mundo objetivo comum projeta um sistema de referentes mundanos possíveis e com isto torna logo possíveis intervenções no mundo e interpretações sobre algo no mundo²⁰¹.

Habermas reatualiza a atividade cognitiva do sujeito transcendental kantiano assentando as bases de um materialismo transcendental. Em lugar do sujeito que opera a síntese transcendental, a filosofia habermasiana instaura o ser humano como espécie que deve, dentro das contingências, reproduzir suas condições de vida por meio do trabalho e da interação social. O desenvolvimento cognitivo, em sentido estrito, se refere às estruturas de pensamento e de ação que sujeitos adquirem construtivamente no ativo enfrentamento com a realidade, isto é, com os processos que têm lugar no mundo.

Para desenvolver essa nova perspectiva recupera a contribuição de Hegel nas lições de Iena, onde o filósofo alemão aponta o processo formativo do sujeito como unidade dialética entre a linguagem, o trabalho e a interação. Para Habermas, a relação recíproca entre trabalho e interação torna-se fundamental, pois as regras técnicas, embora se formem sob as condições da comunidade lingüística, nada têm em comum com as regras comunicativas da interação, não sendo

²⁰¹ HABERMAS, J. **Agir Comunicativo e Razão Destranscendentalizada**. [Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft]. Trad.: Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 53.

possível, pois, uma redução da interação ao trabalho ou uma derivação do trabalho a partir da interação.

Argumentando que Marx teria enfatizado a construção do sujeito a partir do trabalho, das forças produtivas, minimizando o desenvolvimento do “eu”, Habermas propõe que a institucionalização da identidade do sujeito, a autoconsciência – o processo de formação do espírito e da espécie –, seja concebido como resultante de ambos os processos: do trabalho e da luta pelo reconhecimento (interação).

A direção do desenvolvimento no processo de formação é marcada por uma crescente autonomia em termos da independência com que o sujeito resolve os problemas. O sujeito autônomo e competente é aquele que reage à coerção da sociedade, opondo-se à heteronomia imposta pelo social. Para Habermas, o sujeito socialmente competente significa sujeito que atingiu, cognitivamente, o estágio de pensamento hipotético-dedutivo (na acepção de Piaget); linguisticamente, o estágio da fala argumentativa; moralmente, o estágio pós-convencional (de acordo com Kohlberg); e interativamente, a habilidade de assumir a perspectiva dos outros, examinando sua própria ação e interação à luz da reciprocidade de direitos e deveres (segundo Mead).

Os sujeitos dotados de competência interativa (tanto cognitiva, como lingüística, moral e motivacional) seriam capazes de reconstruir as leis que regem o mundo natural através da busca argumentativa e processual da verdade, questionar o sistema de normas que vigora na sociedade, buscar novos princípios normativos para a ação individual e coletiva à base do melhor argumento e, conseqüentemente, reorganizar sua sociedade em bases justas e igualitárias.

Abandona, assim, o “paradigma da filosofia da consciência” (que enfatiza o conhecimento dos objetos pelo sujeito e o poder que resulta deste conhecimento), baseado na práxis produtiva e na classe social, substituindo-o pelo “paradigma da comunicação” (o “eu” enfatiza o entendimento intersubjetivo, entre sujeitos capazes de falar e agir), buscando potenciais de emancipação na esfera da interação: no mundo vivido, no mundo cultural. A revisão de Habermas sobre o pensamento crítico de Kant permite uma nova configuração filosófica sobre a educação, atuando em torno de implicações práticas da construção do conhecimento teórico.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 56
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, 254p.
- ALLISON, E. H. **El Idealismo Transcendental de Kant**: uma interpretación y defensa. Barcelona: Anthropos, 1992, p. 35.
- AQUINO, T. Questão XVI: De Veritate. In: **Suma Teológica**. Trad. Alexandre Corrêa. 2. ed. v. 1. Porto Alegre: EST/UCS, 1980, p. 167.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 1-6.
- ARROYO, Juan Carlos Velasco. **La Teoría Discursiva del Derecho**: sistema jurídico y democracia en Habermas. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, 237p.
- BAUM, Manfred. Eu lógico e Eu pessoal em Kant. In: **Studia Kantiana**. 4(1): p. 7-26, 2003.
- BECK, J. S. Excerto de Erlauternder auszug den Schriften des Herrn Professor Kant (1793-1796). Trad. Ana Maria Benite. In: GIL, Fernando. (Org.). **Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, 680p.
- BENNETT, Jonathan. **La Crítica de la razón pura de Kant**: La Analítica. Trad.: A. Montesinos. Madrid: Alianza Editorial, 1979, 271p.
- BÜHLER, Karl. **Sprachtheorie**. Stuttgart: Gustav Fischer, 1934.
- CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. Trad. Álvaro Cabral. 2.ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994, 472p.
- CHÂTELET, François. **Uma História da Razão**: entrevista com Émile Noel. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, p. 87-105.
- CRAMPE-CASNABET, Michele. **Kant**: uma revolução filosófica. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, p. 7-66.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. **O Idealismo Transcendental de Kant**. Passo Fundo: EDUPF, 1997, 170p.

DALBOSCO, Cláudio Almir; TROMBETTA, Gerson Luis; LONGHI, Solange M. (Orgs.). **Sobre Filosofia e Educação**: subjetividade-intersubjetividade na fundamentação da práxis pedagógica. Passo Fundo: Ed. UPF, 2004, 375p.

DURÃO, Aylton Barbieri. **A Crítica de Habermas à Dedução Transcendental de Kant**. Londrina: Ed. da UEL; Passo Fundo: EDUPF, 1996, 232p.

FAVERO, Altair Alberto; DALBOSCO, Cláudio Almir; MÜHL, Eldon Henrique. (Orgs.). **Filosofia, Educação e Sociedade**. Passo Fundo: Ed. UPF, 2003, 199p.

FLICKINGER, Hans Georg. Pedagogia e Hermenêutica: uma revisão da racionalidade iluminista. In: FÁVERO, Altair Alberto; TROMBETTA, Gerson Luis. RAUBER, Jaime José. (Orgs.). **Filosofia e Racionalidade**: Festschrift em homenagem dos 45 anos do curso de Filosofia da Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo: EDUPF, 2002, p. 141-155.

HABERMAS, Jürgen. **A Nova Intransparência**. Novos Estudos - CEBRAP. São Paulo: n. 18, set. 1987, p.103-114.

_____, **Agir Comunicativo e Razão Destrancendentalizada**. Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, 111p. [Kommunikatives Handeln um destranzendentalisierte Vernunft. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001].

_____, **Conhecimento e Interesse**. Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982, 367p. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973].

_____, **Consciência Moral e Agir Comunicativo**. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, 236p. [Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1983].

_____, **Die neue Unübersichtlichkeit**. Frankfurt/aM.: Suhrkamp, 1985, p. 185.

_____, **Direito e Democracia**: entre a facticidade e validade. Vols. 1 e 2. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. [Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratische Rechtstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992].

_____, **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad. Ana Maria Bernardo et all. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1998, 350p. [Der Philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1985].

_____, **Para a Reconstrução do Materialismo Histórico**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983, 247p. [Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1976].

_____, **Passado como Futuro**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 96-112. [Vergangenheit als Zukunft. Zurique: Pendo, 1990].

_____, **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, 271p. [Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988].

_____, **Técnica e Ciência como “Ideologia”**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001, 147p. [Technick und Wissenschaft als “Ideologie”. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968].

_____, **Teoria de la Acción Comunicativa**: crítica de la razón funcionalista. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Vol. 2. Madrid: Taurus, 1987b, 618p. [Theorie des Kommunikatives Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981].

_____, **Teoria de la Acción Comunicativa**: racionalidad de la acción y racionalización social. Trad. Manuel Jimenez Redondo. V. 1. 4. ed. Madrid: Taurus, 1987a, 517p. [Theorie des Kommunikatives Handelns: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung. Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981].

_____, **Teoria y Praxis**: estudos de filosofia social. Trad. Salvador M. Torres y Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos, 1987, p. 11-48. [Theorie und Praxis. Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1963].

_____, **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004, 330p. [Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1999].

_____, **Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikatives Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, 607p.

HANSEN, Gilvan Luiz. **Modernidade, Utopia e Trabalho**. Londrina: CEFIL, 1999, 173p.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte 1. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 280-300.

HERMANN, Nadja. **Validade em Educação**: intuições e problemas na recepção de Habermas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, 137p.

HESSEN, Johannes. **Teoria do Conhecimento**. 7. ed. Porto: Armênio Amado, 1978, p. 78

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003, 296p. [Kampf um Anerkennung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992].

HUME, David. **Investigação sobre o Entendimento Humano**. [Essays Concerning the Human Understanding]. Lisboa: Edições 70, 1989, p. 13-57.

HUSSERL, E. **Méditations Cartésiennes**. Trad. E. Levinas e G. Peiffer. Paris: J. Vrin, 1969.

INGRAM, David. **Habermas e a Dialética da Razão**. Trad. Sérgio Bath. 2.ed. Brasília: Ed. da UnB, 1987, p. 19-85.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. [Kritik der reinen Vernunft]. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 415p.

_____, I. **Lógica**. [Logik: ein Handbuch zu Vorlesungen]. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992, 182p.

_____, **Prolegômenos**. [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft]. Trad. Tânia Maria Bernkopf. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 6-99.

_____, Resposta à Pergunta: o que é o Esclarecimento? [Beantworten der Frage: Was ist Aufklärung?]. In: **Textos Seletos**. Trad. Raimundo Vier. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100-117.

_____, **Sobre a Pedagogia**. [Ueber Paedagogie]. Trad. Francisco Cock Fontanella. 3. ed. Piracicaba: Ed. da UNIMEP, 2002, 107p.

KEMP SMITH, N. **A Commentary to Kant's Critique of pure reason**. New York: Humanities Press, 1962.

LANDIM FILHO, Raul. Do eu penso cartesiano ao eu penso kantiano. In: **Studia Kantiana**. 1(1): p. 263-289, 1998.

MARTINS, Clélia Aparecida. A Teoria Kantiana da Afecção. In: **Revista Latinoamericana de Filosofia**. v. XXVII, n. 1, out 2002.

_____, O Conceito de Sujeito em Kant. In: **Revista Veritas**. Porto Alegre: EDPUCRS, v. 50, n.2, p. 201-4, jun 2004.

MCCARTHY, Thomas. **Ideal and Illusions**. Cambridge: MIT Press, 1991.

_____, **La Teoria crítica de Jürgen Habermas**. Trad. Manuel J. Redondo. Madrid: Tecnos, 1992, 323p.

MCGUINNESS, B. et alli, **Der Löwe spricht ... und Wir Könnem ihn nicht verstehen**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991, p.27-8.

MORAIS, Carlos Willians Jaques. Kant e Habermas: pressupostos epistemológicos de uma filosofia da educação. In: **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**. v.1, n.3, 12p. out 2004, Disponível em: www.resafe.rg3.net . Acesso em: 12 abril 2005.

MÜHL, Eldon Henrique. **Habermas e a Educação**: ação pedagógica como agir comunicativo. Passo Fundo: EDUPF, 2003, 344p.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. **Reviravolta Lingüístico-pragmática na Filosofia Contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1996, 427p.

_____, **Sobre a Fundamentação**. 2.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, 108p.

PASCAL, Georges. **O Pensamento de Kant**. Trad. Raimundo Vier. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 48-107.

PEIRCE, C.S. **Semiótica**. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 5.

PIZZI, Jovino. **O Conteúdo Moral do Agir Comunicativo**: uma análise sobre os limites do procedimentalismo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2005, 325p.

PRESTES, Nadja Hermann. **Educação e Racionalidade**: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. Porto Alegre: Edipucrs, 1996.

SEARLE, John R. **Expression and Meaning**. Cambridge: University Press, 1979.

_____, **Mente, Linguagem e Sociedade**: filosofia no mundo real. Trad. F. Rangel. Rio de Janeiro: Rocco, 2000, p. 126-149.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas**: razão comunicativa e emancipação. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994, 181p.

STRAWSON, Peter Frederick. **Los Limites del Sentido**: Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant. Madrid: Revista de Occidente, 1975, p. 216.

_____, **The Bouds of Senses**: Na Essay on Kant's Critique of pure reason. London: Methuen, 1973, 296p.

THOUARD, Denis. **Kant**. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, 172p.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 1994, 350p.

_____, **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 25-158