

SUZETE MOTTA AUGUSTO

INTERESSE E RAZÃO: DE KANT A HABERMAS

Dissertação de Mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas.

Este exemplar corresponde
à redação final da
dissertação defendida e
aprovada pela Comissão
Julgadora em 13/02/92.

Orientador

Zelia Koopman t.

x 

Fevereiro/1992

Au46i
16430/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA GERAL

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por ter nascido.

À UNICAMP por ter-me recebido.

Ao LOPARIC pela revolução de meu pensamento e no frigir dos ovos
- pela Croácia independente.

Fundamentalmente aos amigos: Maria e Mario; Alberto, Letícia,
Horácio e Sofia; Sandra e Águeda.....

Quanto aos esquecidos, que me perdoem.

Desnecessário dizer que com todos compartilho os eventuais
méritos e os prováveis defeitos deste trabalho.

Gracejos à parte, dedico estes meus modestos esforços àqueles que
comigo viveram as alegrias da descoberta e as agruras da cruz.

Í N D I C E

- INTRODUÇÃO

- I PROJETO DE HABERMAS: LIÇÕES DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

- II CRÍTICA DE HEGEL A KANT SEGUNDO HABERMAS

- III CRÍTICA DE HEGEL A KANT POR ELE MESMO

- IV EVOLUÇÃO DE UMA TEORIA SOCIAL: HABERMAS

- V RECONQUISTANDO KANT: (OU KANT POR ELE MESMO)
 - A - Posição Teórica

 - B - Questão Prática

 - C - A Ilusão Dialética

- VI CONCLUSÃO

Quando a porta está aberta para a entrada de todos os fantasmas, também se abriu o vão por onde se infiltra o controle exercido pelo pensamento racional.

Gianotti

I N T R O D U Ç Ã O

Não assumiremos diretamente a hipótese de um fracasso das teses de Habermas. Apontaremos apenas algumas das dificuldades presentes em seu livro *Conhecimento e Interesse*. Mais exatitadamente ainda, apenas as dificuldades que escolhemos e não aquelas todas que outros pontos de vista ou de partida, que não o nosso, possam encontrar.

Do programa epistemológico que Habermas nos fornece escolhemos como porta de entrada problemática, o papel que a Razão aí desempenha. Deixaremos, entretanto, de lado a versão e a crítica feita do positivismo em suas diversas variantes, por entendermos que estas se apresentam, para Habermas, como as expressões mais extremadas e equivocadas de erros previamente cometidos pela teoria do conhecimento. Segundo nossa interpretação, os capítulos referentes ao positivismo têm, dentro do quadro teórico delimitado por Habermas a função de exibir um equívoco: aquele em que os resultados das ciências seriam os definidores do conhecimento e, mais amplamente, da atividade racional. Mesmo que esta tese seja plausível, o que não nos parece aceitável é atribuir a Kant a responsabilidade por tal acontecimento. Seria preciso esclarecer como Kant foi lido por essa posteridade positivista, o que não poderemos, nos limites de nosso trabalho fazer.

Entretanto, nos é de primordial interesse, verificar como Habermas lê Kant de modo a concluir que este fez da física

de seu tempo o paradigma da ciência normativa. O que pretendemos discutir é que entender - como faz Habermas - que a forma das ciências modernas fornecer a Kant o ponto de partida para o exame sobre a constituição dos objetos possíveis do conhecimento analítico causal, é considerá-lo parcialmente apenas; o que não pode ser feito, a menos que postulada a falta de unidade do sistema Kantiano.

O risco que com esse projeto corremos é grande, uma vez que as páginas e linhas que Habermas dedica a Kant são diminutas. Ora, é certo que não se pode dizer qual o papel de Kant dentro da história da filosofia moderna em tão poucas palavras, mas é certo também, que essa limitação foi por Habermas auto-imposta. Essa escolha não pode ser tomada por inocente. Muito pelo contrário, indica uma convicção não devidamente problematizada. Não aqui nos limites desta introdução, mas no corpo de nossa dissertação, pretendemos esclarecer quão poucas diferenças existem entre a leitura que os positivistas teriam feito de Kant e aquela que o próprio Habermas faz. O que essa perspectiva esquece é que, se a legislação do entendimento sobre a natureza não deixasse resíduos, a reflexão se confundiria com aquele e não haveria lugar nem para a investigação da razão prática nem do juízo. Para nós, a reflexão de que fala Kant é a própria faculdade de criticar e, por isso, está excluída da divisão metodológica da filosofia entre teórica e prática.

Apontaremos nossas discordâncias com Habermas para quem a divisão operada por Kant entre razão teórica e prática implica em igual separação na reflexão. É para nós de fundamental

importância considerar que a divisão a que Kant alude refere-se aos objetos sobre os quais legislam o entendimento e a crítica, e portanto não implicam em nenhuma divisão correspondente na razão já que esta não tem propriamente nenhuma competência em relação a objetos. A reflexão de que fala Kant é - entre outras coisas - aquilo de que dispomos para encontrar o fundamento da atividade prática e moral do homem e não apenas a consciência da atividade de composição do diverso da representação, segundo uma regra de unidade fornecida pelo conceito.

O programa filosófico de Habermas apresenta o conhecimento e a razão guiados por interesses de emancipação. A "prova" dessa tese só é possível por meio de uma argumentação filosófico-histórica que é, por si mesma, um exercício de auto-reflexão, que - segundo nossa interpretação - faz ressurgir as questões Kantianas. Ao refletir sobre os interesses cognitivos, Habermas é levado a estabelecer para além das condições de possibilidade do conhecimento em geral, as condições de emancipação prática do conhecimento em relação às ideologias e às estruturas do poder. A própria história da teoria do conhecimento que Habermas escreve e interpreta tem como objetivo precípua, alcançar um ponto em que, pelo visível progresso das formas de consciência relativamente válidas, o interesse de emancipação se impõe.

Os interesses humanos, em qualquer uma de suas formas, são mediadores entre a vida e o conhecimento e, por isso, não podem ser submetidos a uma fundamentação exclusivamente prática. O transcendentalismo Kantiano necessita ser recolocado através do

conceito de quasi-transcendental: os interesses humanos não são nem puras constituições transcendentais, nem empirias constituídas. Será que a crítica a Kant é pertinente? Ou, ao contrário, é decorrente de uma leitura que confere primazia à razão pura em detrimento da razão prática?

Para Habermas os interesses são condições de possibilidade da experiência na medida em que constituem o domínio da experiência possível. São, portanto, similares às formas da sensibilidade e às categorias Kantianas. Entretanto, não são invariantes, nem relativas a um sujeito transcendental, mas são relativas à espécie humana que se produz e reproduz por meio do trabalho, da linguagem e das formas de autoridade política. Os interesses humanos, enquanto quasi-transcendentais, são baseados na história natural da espécie, sempre adjetivada por Habermas de "contingente". Evitando a oposição rígida entre constituição transcendental e mundo empiricamente constituído, Habermas coloca os interesses à moda aproximadamente dialética: são produto do mundo empírico que constituem transcendentemente, daí sua função mediadora.

Mas, por que e como o interesse emancipatório é capaz de evitar tanto a redução naturalista quanto a relativização histórica? Porque os interesses humanos são cognitivos - vale dizer emancipatórios - na medida em que envolvem a razão e a liberdade, que estão além da auto-preservação biológica e da dependência histórica. A razão instrumental e a razão prática de comunicação intersubjetiva são instâncias integrantes de nosso interesse em nos libertarmos das arbitrariedades, quer da

natureza, quer das estruturas de dominação, que inibem nossa capacidade de auto-conhecimento. É o interesse pela liberdade que constitui tanto o interesse de conhecimento quanto a constituição da própria razão.

O interesse emancipatório, sendo a união imediata entre liberdade e razão, atesta a possibilidade de um conhecimento da história da espécie não completamente distorcida, exatamente por que constituída por essa mesma história e natureza. Resta saber se esse interesse emancipatório é, para Habermas, uma espécie de lei fundamental, capaz de instituir e guiar os interesses técnicos e práticos. Em outras palavras, o interesse pela emancipação pode ser concebido como o ponto inicial que não necessita - ou não pode - ser fundamentado? A dificuldade de Habermas está no fato de que o interesse emancipatório por ele concebido está, também ele, submetido a uma história, já que variável segundo o grau de desenvolvimento da dominação do homem sobre a natureza e segundo o grau de repressão da comunicação. Frente a isso não é possível pensar o interesse emancipatório como não derivativo, e, por isso mesmo, capaz de unificar a razão universal e a liberdade. Essa foi a dificuldade teórica que levou Habermas, em textos posteriores a "Conhecimento e Interesse" a introduzir uma distinção entre auto-reflexão crítica e reconstrução que, ao invés de solucionar o problema, dissolveu a unidade imediata entre razão e liberdade, via interesse emancipatório.

A auto-reflexão crítica designa a libertação prática de um sujeito particular, e nesse caso a psicanálise é uma espécie

de ferramenta paradigma. A reconstrução designa uma teoria válida para todos os sujeitos e que tem por função reconstruir a competência comunicativa; neste caso os paradigmas são Chomsky, Piaget e Marx. Este será o programa desenvolvido por Habermas 5 a 6 anos depois de "Conhecimento e Interesse", o qual, entretanto, não trataremos, ainda que seja uma forma mais cristalina - porém menos filosófica - de naturalização da razão.

A estrutura de nossa presente exposição será:

1- A apresentação das teses de Habermas, presentes em "Conhecimento e Interesse: relevantes para nosso objetivo, cuja problematização originou nossa tese.

2- Apresentação da problemática kantiana referente à razão amplamente, e a reflexão especificamente, na qual pretendemos ressaltar que em Kant há uma teoria da emancipação que não é nem moralizante, nem naturalista, que parte do fato ou da realidade - isto é feito - não materializável da razão prática.

3- À guisa de conclusão, formulação mais definitiva de nossa tese, qual seja, a de que Habermas, partindo de uma leitura parcial - e por que não dizê-lo positivista - de Kant, apropriando-se de um instrumental hegeliano e de um instrumental materialista marxista, retoma problemas que já estavam presentes em Kant mas que foram desconsiderados, e - o que é mais problemático - apresenta soluções que implicam na naturalização da razão, em que a auto-reflexão nada mais é do que uma estratégia do interesse emancipatório que, realizado, implica em novos estágios no processo de formação da espécie.

Nenhuma cultura, nenhuma época evocou a natureza com tanta nostalgia quanto aquela que acabou, paradoxalmente, por divinizá-la.

I - PROJETO DE HABERMAS: LIÇÕES DA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Com o objetivo sistemático de analisar a conexão entre conhecimento e interesse, Habermas reconstrói a pré-história do positivismo moderno, no qual o processo de dissolução da teoria do conhecimento em prol de uma teoria da ciência se faz acompanhar do abandono da experiência da reflexão.

Se a teoria do conhecimento só tomou consciência de si pela problemática kantiana da lógica transcendental, foi, entretanto, a metacrítica de Hegel que fez da racionalidade compreensiva a quintessência de princípios metodológicos: a ciência foi concebida quer como igualdade a um saber absoluto de uma grande filosofia, quer como a autoconcepção da atividade real da pesquisa. Em ambos os casos a ciência se torna legítima na medida em que contém o fundamento e é a expressão de todo conhecimento possível. O positivismo moderno é, para Habermas, o indiscutível sucesso dessa perspectiva. Sua tarefa será a recuperação do quadro da teoria do conhecimento, com a recuperação da reflexão. A análise da conexão entre conhecimento e interesse apoiará a tese de que a crítica radical do conhecimento só é possível por meio de uma teoria da sociedade capaz de conhecer o sujeito em seu processo de constituição ou formação.

Na crítica kantiana há o pressuposto da distinção entre razão pura e prática na qual subjaz diferentes conceitos do eu: ao eu enquanto unidade da consciência de si, opõe-se o eu enquanto

livre arbítrio. A crítica do conhecimento é, portanto, separada da crítica da atividade racional e nesta, tudo aquilo que seja o resultado de um saber não verdadeiro é um nada vazio. Para Hegel, o que esse criticismo esquece é que o nada resultante não pode negar aquilo de que resulta. Esta negação determinada (com determinações, necessitada) diz respeito ao mecanismo da reflexão em progresso, no qual razão prática e teórica são uma só. A relação entre os estados sucessivos da consciência não é lógica nem causal: a consciência crítica com a qual a teoria do conhecimento se põe a examinar se dá como resultado da observação fenomenológica, na medida em que a gênese de seu próprio ponto de vista torna-se transparente a esta, pela apropriação de seu processo de formação. Ao final desse processo de formação, a consciência é o saber absoluto.

Para Habermas a radicalização de Hegel - justa no diz respeito ao processo de formação - torna-se ambígua: Hegel pretendia que a consciência, através da experiência fenomenológica, atingiria o ponto em que o fenômeno tornar-se-ia idêntico à sua essência, isto é, a apresentação da experiência coincidiria com a ciência, e quando finalmente a consciência captasse essa essência que lhe é própria, passaria a designar-se "saber absoluto". Ora, diz Habermas, se a fenomenologia produz o ponto de vista do saber absoluto, e se esse ponto de vista coincide com a ciência autêntica, então a construção do próprio saber fenomenal não pode reivindicar o estatuto de ciência. Hegel supunha que as etapas da consciência fenomenal se sucediam por necessidade e por isso eram ciência. Mas, argumenta Habermas,

essa necessidade só pode ser encontrada retrospectivamente, a partir do ponto de vista do saber absoluto, que resta a demonstrar.... Se a fenomenologia não é apenas o processo de desenvolvimento do espírito, mas também a apropriação desse processo por uma consciência que nesse mesmo processo deve ir se liberando da concretude exterior, não poderá ser, enquanto isso, uma ciência. A fenomenologia é ambígua: ela deveria admitir como incerto o saber absoluto que deverá produzir, mas só pode produzi-lo pressupondo-o.

Dessa radicalização ambígua de Hegel nasceu o malentendido que fez deste o usurpador do direito das ciências independentes, substituindo-as pela filosofia enquanto saber universal, e também o que permitiu a construção da reação positivista. Neste último caso a responsabilidade caberá também a Marx, pois se este não tivesse embaralhado sob o conceito único de prática social, a interação e o trabalho, a ciência do homem não teria sido obscurecida pela identificação com as ciências da natureza.

O conceito materialista de síntese operada pelo trabalho entre a natureza e o homem, lembrado por Marx, não o levou a construir uma teoria materialista do conhecimento. A síntese materialista não é a realização de uma consciência transcendental, ou espírito absoluto, mas a realização tanto empírica quanto transcendental da espécie como sujeito genérico se engedrando na história. A unidade sintética que se estabelece a cada momento entre o sujeito social e a natureza não pode

apagar a autonomia: a natureza objetivada mantém sua independência em relação ao sujeito. Do ponto de vista epistemológico Marx nos ensinou que devemos pressupor a natureza como sendo em si e à qual só temos acesso pela dimensão histórica do processo de trabalho. A identidade do sujeito social genérico é diversa, assim como são diversos o poder técnico de dispor das coisas e do saber instrumental próprio. O estado real do desenvolvimento das forças produtivas é o parâmetro pelo qual é necessário que cada geração realize de novo a unidade do sujeito e do objeto. O sujeito presente se compreende por seu trabalho, sabendo-se produzido pela produção dos sujeitos anteriores. A identidade da consciência que Kant compreendia como a unidade da consciência transcendental é para Marx uma identidade produzida pelo trabalho.

Para Habermas essa redução do ato de auto-criação da espécie humana ao trabalho constitui-se em uma base filosófica insuficiente para estabelecer a necessária auto-reflexão fenomenológica do conhecimento, necessária para prevenir a atrofia da teoria do conhecimento. O sistema filosófico deverá incorporar à atividade instrumental a dimensão do complexo da interação mediatizada pelos símbolos e a tradição cultural a partir dos quais se pode compreender a experiência fenomenológica.

O erro de Marx: operar a redução da dimensão cognitiva ao trabalho social, vale dizer, esvaziar o conteúdo próprio do conceito de auto-reflexão. Seu acerto: situar o problema do

conhecimento e do saber no contexto da formação do sujeito genérico sem fazer abstração da natureza, igualmente social, desse contexto. Importa a Habermas, portanto, estabelecer a irreduzibilidade de dois domínios: 1-) o da interação social que inclui tanto a atividade comunicacional quanto a luta pelo reconhecimento nos antagonismos de classe; trata-se aqui do domínio da práxis ético-política. 2-) o domínio do trabalho, da ação instrumental, da práxis técnica e material. As ciências humanas hermenêuticas e as ciências exatas e naturais nomológicas tematizam, respectivamente, esses dois domínios irreduzíveis. A interrogação epistemológica sobre os fundamentos das ciências humanas deve, pois, buscar as condições de adequação entre a teoria e seu objeto respeitando essa especificidade. Por um lado a atividade instrumental corresponde ao controle da natureza exterior, por outro a atividade comunicacional corresponde à repressão da natureza interior de cada um: o quadro institucional determina a medida da repressão referente à dominação social e política.

A tese de Habermas pode agora ser diretamente expressa: "uma crítica do conhecimento radicalizada só pode ser feita sob a forma de uma reconstrução da história da espécie e, inversamente, a teoria da sociedade, do ponto de vista de uma auto constituição da espécie no meio do trabalho social e da luta de classes só é possível como auto-reflexão da consciência cognoscente" (1). Nesta perspectiva Habermas se apoia naqueles que parecem abrir uma via autêntica para a auto-reflexão da ciência: Peirce e Dilthey.

Ainda que não tenham realizado a contento tal reflexão, descobriram, no princípio do conhecimento científico, um interesse ligado ao contexto objetivo da vida social. A pesquisa feita pelas ciências analítico-empíricas é um prolongamento metódico de um processo de aprendizagem cumulativo, que se efetuou de modo pré-científico no campo funcional das ações instrumentais. As pesquisas das ciências socio-históricas, ou hermenêuticas, nos transmitem um saber oriundo de um processo de compreensão pré-científico objetivado ao nível da interação social regulado pela comunicação por meio de símbolos linguísticos. Peirce e Dilthey desenvolveram a metodologia das ciências da natureza - o primeiro - e das ciências humanas - o segundo - como lógica da pesquisa científica.

O primeiro acentuou o a priori pragmático de uma experiência resultante da ação instrumental sobre os objetivos da natureza; o segundo o a priori de uma experiência resultante da interação comunicacional mediatizada pela linguagem. Ambos compreenderam a pesquisa científica a partir do contexto da vida objetiva. Aos olhos de Habermas, o mérito desses autores é o de evitar uma referência a uma consciência solipsista ou monológica, preservando o a priori da pesquisa científica (Peirce) e o a priori de uma forma de vida objetivada (Dilthey). Para o primeiro o contexto da vida pragmática é o a priori da atividade instrumental, para o segundo o a priori das ciências hermenêuticas é composto pela vida pré-formada na interação comunicacional.

Esta referência ao quadro transcendental das ciências nomológicas e hermenêuticas para explicar o sentido da validade de seus conhecimentos exprime uma reação fenomenológica e historicista ao conceito kantiano de consciência em geral. Em Habermas essa reação é devida a uma interpretação antropológica do conceito hegeliano de sujeito, concebido como resultante de um processo de formação. É no contexto de formação desse sujeito genérico que o conceito fenomenológico de "mundo vivido" e suas estruturas a priori adquirem valor transcendental; é a esse mundo que se referem as duas configurações antropológicas constitutivas do processo de formação do sujeito: a configuração do trabalho e a configuração da interação (ação instrumental e interação comunicacional). A este mundo também se referem as formulações teóricas guiadas por um interesse técnico de conhecimento e um interesse prático de conhecimento que dirigem a orientação da pesquisa.

Tanto as ciências hermenêuticas quanto as ciências empírico-analíticas são comandadas por interesses de conhecimento que se enraizam no meio vivo da atividade comunicacional e instrumental. Enquanto os métodos empírico-analíticos pretendem captar a realidade de um ponto de vista transcendental da manipulação técnica possível, os métodos hermenêuticos sujeitam a intersubjetividade a normas comuns para a compreensão entre indivíduos na comunicação pela linguagem ordinária e na ação. A compreensão hermenêutica tem por objetivo garantir uma autoconcepção dos indivíduos e grupos capaz de orientar a ação;

ela permite um consenso espontâneo e a intersubjetividade da qual depende a atividade comunicacional. Quando as correntes de comunicação se interrompem e a intersubjetividade da compreensão se congela ou se desloca, então uma das condições de sobrevivência é destruída: a saber, a possibilidade de um acordo sem entraves e de um reconhecimento isento de violência. Como essa condição é para Habermas a pressuposição da prática, então ele qualificará de prático o interesse que comanda o conhecimento das ciências morais.

Que modelo explicativo tem Habermas para supor que o interesse prático da manutenção da intersubjetividade decorre de um acordo sem entraves e um reconhecimento sem violência? Antes de mais nada é preciso considerar que toda objetivação faz parte de um conjunto simbólico intersubjetivamente controlado. Ela é comum a vários indivíduos já que, por meio de símbolos gerais, os sujeitos podem se identificar uns aos outros na mesma medida em que podem se afirmar não idênticos. O Um e o Outro objetivam sua experiência no plano da intersubjetividade, mas não de modo direto. Sob pena de perder sua identidade, o Um e o Outro são obrigados a comunicar indiretamente sua imediação. A compreensão hermenêutica ocupa uma posição oblíqua em relação à expressão simbólica precisamente porque o interior, o individual não pode se manifestar diretamente, sob pena de dissolver-se.

No contexto da atividade comunicacional a linguagem e a experiência não estão submetidas às condições transcendentes da própria atividade. A função de quadro transcendental é, neste

caso, detida pela gramática da linguagem ordinária. As regras gramaticais definem o terreno de uma intersubjetividade indireta entre indivíduos socializados. Mas, uma vez socializado e instruído na interpretação passível de manter a intersubjetividade, o sujeito social não opera em função de regras transcendentais, mas no próprio terreno de tais regras. Na atividade comunicacional teoria e prática se unem: a interpretação à qual é preciso proceder quando uma experiência comunicacional é perturbada visa simultaneamente tanto as experiências adquiridas em um mundo constituído pela linguagem ordinária, quanto as regras gramaticais dessa constituição. As ciências hermenêuticas visam a constituição transcendental das diversas formas de vida factuais no seio das quais a realidade é diversificadamente interpretada em função das gramáticas de apreensão do mundo e da atividade. É por isso que, segundo seu sentido imanente, os enunciados hermenêuticos captam as interpretações da realidade em vista da intersubjetividade capaz de orientar a ação.

Assim contextualizada a hermenêutica, Habermas falará do interesse de conhecimento técnico ou prático, enquanto meios vivos da atividade e da interação sempre mediatizadas pelos símbolos que pré-formam o sentido de validade ou de verdade dos enunciados possíveis. Assim concebidos, os enunciados representam conhecimento porque têm uma função nos meios vivos em que ocorrem; são explorados tecnicamente e têm eficácia prática.

A dificuldade seguinte de Habermas é fazer tal concepção

de interesse do conhecimento não testemunhar em prol de uma naturalização da razão, já que são esses interesses que exercem a mediação entre a história natural da constituição da espécie e a "lógica" de seu processo de formação. Habermas chama de interesse "as orientações de base ligadas a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana, isto é, o trabalho e a interação" (2). Habermas pretende garantir a não naturalização de tais interesses argumentando que estes não se definem apenas em relação aos problemas da conservação da vida, mas incluem ipso facto os processos de aprendizagem e de compreensão mútua. Como no plano antropológico, a reprodução da vida é determinada culturalmente pelo trabalho e pela interação, então os interesses de conhecimento não podem ser concebidos apenas no quadro de referência biológico da reprodução e da conservação da espécie. O conhecimento interessado não é, portanto, nem o simples instrumento de adaptação de um organismo a um meio ambiente, nem o ato puro da contemplação. Mas, Habermas só poderá caracterizar tais interesses positivamente - e respeitando sua própria exigência de não naturalizá-lo - recorrendo ao interesse próprio da experiência da reflexão. Pelo seu próprio conteúdo a experiência da reflexão se articula ao conceito de processo de formação, conduzindo espontaneamente à identidade da razão e da vontade da razão. O cumprimento da reflexão, hegelianamente, se sabe movimento de emancipação. Na experiência da reflexão, portanto, a razão submetida, ao mesmo tempo, ao interesse pela razão obedece a um interesse de conhecimento emancipador que visa o cumprimento da reflexão.

Segundo nossa interpretação já aqui começa a ser visível a circularidade da concepção de Habermas: os interesses do conhecimento, para não serem compreendidos naturalizadamente, devem ser lidos à luz do interesse de emancipação. Este, por sua vez, para não ser confundido com o eu idealista, para poder ser um digno representante da espécie social, deve ser informado pelos interesses da atividade instrumental e comunicacional. Vejamos essa dificuldade mais de perto. O desenvolvimento do conceito de interesses da razão conduz, de Kant a Fichte, do conceito de um interesse que temos pelas ações do livre arbítrio ditado pela razão prática, ao conceito de um interesse que temos pela autonomia do eu, operante na própria razão. Neste último caso - o momento fichtiano - a unidade da razão com seu uso interessado está em conflito com o conceito contemplativo do conhecimento. Na auto-reflexão interessada o interesse incorporado à razão perde seu caráter de apêndice e torna-se constitutivo tanto do conhecimento, quanto da atividade de conhecer. Isto Habermas não pode aceitar, pois seu materialismo exige uma razão constituída, em que a história da espécie, de sua formação, constitua uma razão na medida em que a emancipa. Como pode Habermas dizer "o interesse precede o conhecimento, da mesma forma que se realiza somente através dele"? (3). Quererá isto dizer que de direito há a precedência e de fato - historicamente - a concomitância? Não podemos conceber a vida de um sujeito genérico se constituindo como o movimento absoluto da reflexão. As condições nas quais a espécie humana se constitui não são apenas aquelas que a reflexão coloca. O processo de formação não é incondicionado como o ato absoluto pelo qual o eu

fichtiano se coloca ele mesmo, ou como o movimento absoluto do espírito. Ele depende das condições contingentes tanto de natureza subjetivas quanto objetivas: condições de socialização individualizada de seres empenhados em uma atividade comunicacional em um meio ambiente que se trata de submeter a uma manipulação técnica. O interesse da razão pela emancipação, investido no processo de formação da espécie e presente no movimento da reflexão, visa cumprir as condições da interação e do trabalho. Neste caso o interesse da razão toma a forma restrita de interesse prático e interesse de conhecimento técnico. Como é possível então que o interesse emancipatório dependente dos interesses que levam à orientação intersubjetiva da ação e à manipulação técnica, ditem esses dois interesses? O interesse está ligado às ações que, ainda que em constelações diferentes segundo as formas da ação, fixam as condições de todo conhecimento possível, dependendo por sua vez dos processos cognitivos. Habermas faz nascer essa solidariedade entre conhecimento e interesses examinando a categoria das ações que coincidem com a atividade da reflexão, isto é as ações emancipatórias. Mas, o ato da auto-reflexão, fora dos parâmetros idealistas, é um movimento de emancipação apenas por definição. O interesse da razão não pode corromper o seu poder cognitivo porque, como Fichte o explica, o conhecer e o agir estão fundidos em um só ato. A verdade - critério do poder cognitivo - ainda que historicizada - se identifica com a emancipação, único interesse capaz de ser revelado pela auto-reflexão. A experiência do falso, cativa de expressões identificadas a sintomas, faz o jogo abominável da repressão. Habermas, querendo recuperar o sujeito

perdido pelo positivismo, aponta para o fato de que para o falso, mais do que para o verdadeiro, é essencial um pensador e uma formulação.

A relação entre conhecimento e interesse, assim, se dá segundo um duplo movimento do conceito de auto-reflexão: 1-) em seu momento retrospectivo, a reflexão crítica capta esse interesse através da relação que as formas fundamentais do saber objetivado - ciências naturais e hermenêuticas - tem como o contexto da vida social. Neste caso a interrogação epistemológica crítica pretende ressituar o problema do conhecimento ao nível do processo de formação do sujeito genérico histórico. 2-) em seu momento prospectivo, vale dizer normativo - ético moral - a reflexão vincula-se ao interesse emancipador que leva Habermas a elaborar uma teoria da comunicação cuja tarefa é expor as condições necessárias e suficientes de uma comunicação sem barreiras à qual se atribue um caráter normativo. A construção desse modelo de comunicação se reporta ao modelo da terapia psicanalítica, abordada enquanto forma objetivada da auto-reflexão.

A falsa consciência, lida à luz do conceito de interesse, remete à necessidade da distinção entre os "reais", "verdadeiros" interesses de certos agentes sociais e aqueles "meramente fenomenais". O que aparece, no caso, não são propriamente interesses dos quais assistimos, mas são aqueles que vivemos. Antes de mais nada, tomar como objeto de reflexão tal vivência é estabelecer um conjunto de desejos, preferenciais,

etc. e teoricamente atribuí-lo a um grupo de agentes sociais, cumprindo a condição - também teoricamente estipulada - de possibilitar ou, mais do que isso, realizar o bom funcionamento do organismo social. Neste caso, a função do conceito de interesses é mediatizar e conectar a razão com a faculdade de desejar, ou seja, o interesse é oriundo dos desejos e necessidades mais isso não equivale a supor que, dada certas necessidades, é dado também o interesse em promover as condições para sua satisfação. O papel da razão, neste caso, é permitir a emergência do interesse por meio de um juízo prático que afirme que tal necessidade deve ser satisfeita. Caso contrário, dá-se o interesse oposto, isto é, o interesse de não satisfazer a demanda em questão. O interesse assim compreendido é a justificação racional de que certos desejos sejam realizados em prol de um "vida boa".

Ora, mas como determinar os reais interesses de um grupo social? E, além disso, como esses agentes chegam a sabê-los, se não lhes é possível vivê-los? Duas saídas se nos oferecem. Podemos supor que os falsos interesses, qualquer que seja sua gênese, podem ser denunciados a partir de informações, isto é, se os agentes estivessem mais conhecimento poderiam reconhecer seus interesses reais. O pano de fundo, neste caso, seria a pressuposição de que o conhecimento perfeito poderia funcionar como critério de avaliação da verdade ou falsidade dos interesses alegados pelos agentes sociais. Mas, neste caso, como imaginar que os agentes sociais, mesmo dispondo de tal conhecimento completo, seriam capazes de interpretar seus desejos e

necessidades atuais enquanto não-modelos (no sentido lógico semântico do termo) de tal conhecimento? Ainda que isso fosse possível, como justificar o passo emancipatório que ultrapassa em muito o momento cognitivo?

Outra possibilidade, a adotada por Habermas, é partir da observação de que os desejos e os interesses são variáveis e têm como condicionantes as circunstâncias em que os agentes se acham. A partir daí podemos definir os interesses reais em função de condições ótimas em que seria possível aos agentes estarem. Neste caso, quais seriam as condições ótimas que permitiriam, isto é, que seriam as condições de possibilidade de interesses reais? Em primeiro lugar, considerando que os interesses reais precisam ser moralmente aceitáveis, então decorre que se os agentes estiverem em condições ótimas, isto nos garantirá sua aceitabilidade moral. Em outras palavras, se a qualidade moral é um imperativo racional, não se pode supor que sob condições ótimas essa moralidade - racionalmente fundada - pudesse ser subvertida. Sendo assim, o interesse diz respeito não apenas ao desejo, mas igualmente ao julgamento, e isto nos remete à saída anterior: se os agentes tem conhecimento de seus interesses é porque puderam formá-los segundo condições ótimas de não privação e não coerção. Nossos interesses reais são aqueles que podemos formar segundo condições ótimas de conhecimento e liberdade, e mesmo que não estejamos em semelhante realidade utópica possamos nos tornar livres o suficiente para agirmos de modo a abolir os entraves coercitivos que nos separam das condições ótimas. No plano epistemológico o quadro das condições ótimas tem função

transcendental, no plano da ação as condições ótimas têm função teleológica.

Como mitigar tal teleologia? A teoria crítica de Habermas é reflexiva e auto-referencial, ou seja, é ela mesma uma parte do domínio dos objetos que descreve. Aquilo para que aponta é antes de mais nada o próprio apontado. Segundo Habermas a teoria crítica não nos diz apenas como seria racional agir se tivéssemos tais ou mais interesses. Mais do que isso ela pretende dizer quais interesses é racional ter. Ainda que a razão não seja constitutiva, mas, ao contrário, seja constituída social e historicamente, é ela que, utilizada criticamente tem como efeito o interesse pela emancipação e pelo esclarecimento. A emancipação e o esclarecimento, portanto, referem-se a uma situação transitória - passagem de uma situação inicial a uma situação final em que tais interesses estariam cumpridos, restando apenas a necessidade de preservá-los. Tal transitoriedade tem, segundo nosso entender as seguintes características: 1º) no estágio inicial tem-se tanto falsa consciência, quanto existência não livre. 2º) no estágio inicial há equivalência entre falsa consciência e existência não livre. Disto decorre que modificações em um membro da equação geram modificações análogas no outro. 3º) a não liberdade tem a forma de coerção auto-imposta, e a falsa consciência tem a forma de auto-alienação. 4º) a coerção em questão goza de "objetividade" e "poder" na medida em que decorre do fato de os agentes não saberem que ela é auto-imposta. 5º) no estágio final os agentes estarão livres da falsa consciência - estarão esclarecidos - e livres de coerção auto-

imposta - estarão emancipados.

Os itens 3 e 4, acima relatados, que tratam da auto imposição que não se sabe tal, que se desconhece, indicam o ponto de atuação da teoria crítica: a teoria crítica só pode propor a auto-reflexão como forma de gerar o auto-conhecimento da falsa auto imposição e coerção. Neste empreendimento Habermas não poderá caracterizar a auto-reflexão como o fez a filosófica idealista, será preciso dizer como opera a auto-reflexão. Em Marx Habermas encontrou o instrumental teórico de dissolução da objetividade auto-gerada, isto é, dissolução da ilusão objetiva, em Dilthey, a advertência para a genesis e origem do sujeito; em Freud a possibilidade de trazer à consciência determinantes inconscientes da ação.

Que estatuto Habermas reconhece à Psicanálise, e como ela se situa em vista da elaboração de uma teoria da competência comunicacional? Explicitamente a Psicanálise é por três vezes apontada por seu caráter exemplar enquanto único "modelo tangível de uma ciência que recorre metodicamente à auto reflexão" (4). A abordagem da Psicanálise é feita à luz da Fenomenologia de Hegel. No confronto entre a interpretação hermenêutica e a Psicanálise, Habermas nota que no primeiro caso o interprete busca instaurar a compreensão intersubjetiva pela eliminação das dificuldades devidas aos diferentes contextos culturais, às determinações sócio-históricas, etc. Proced, portanto, dentro das normas ou dos limites do jogo de linguagem ordinário. Já a interpretação psicanalítica leva em consideração uma comunicação que não é

distorcida de modo imediato, mas indiretamente pela limitação dos sintomas. Ao tentar manter a cooperação intersubjetiva o paciente permite ao analista o acesso às partes privadas da linguagem excomungada, ou seja, o interprete trata de recuperar e de mostrar como se traduz em linguagem social as mutilações privadas do paciente. Assim, a hermenêutica psicanalítica não visa propriamente os contextos simbólicos como o faz a hermenêutica das ciências humanas, mas visa a auto-reflexão que conduz ao ato de compreender, enquanto ato de extrair a verdade e o sentido a partir da experiência do falso.

É preciso ressaltar, neste momento, que para Freud o diagnóstico, possível pela presença dos sintomas, não tem por objetivo propriamente a eliminação da repressão. O super-ego não é limitável no processo de auto-conhecimento. Conhecer-se também pode significar aceitar-se, tanto quanto transformar-se. Não cabe aqui discutir as teses freudianas referentes à repressão e à liberação. O que, entretanto, não poderemos deixar de considerar é como e porque o interesse emancipatório pode ser lido à luz da eliminação de barreiras repressivas. Certamente há aqui um pressuposto que não está em Freud, mas sim em Habermas: o de que a razão quer exercer-se em prol da emancipação.

Se o Imperativo categórico se levanta e diz a meu desejo: não queira isto, não faça aquilo -, há um outro Imperativo, não menos categórico, que pergunta: por que não?

P. Valéry

II - CRÍTICA DE HEGEL A KANT 2ª HABERMAS

Hegel substituiu a teoria do conhecimento pela auto reflexão fenomenológica do espírito, com o argumento de que toda teoria do conhecimento é presa do seguinte círculo vicioso: submeter a faculdade de conhecer à crítica antes do conhecimento é esquecer que essa mesma crítica é um conhecimento. O que Hegel rejeita no projeto Kantiano é a exigência de que se deveira conhecer a faculdade de conhecer antes de conhecer.

Para Hegel a tentativa de Reinhold (e para Habermas dos positivistas) de adotar o "método problemático": não consegue evitar esse círculo. O método problemático pretende tomar alguns pressupostos não problemáticos, mas que poderiam ser objeto de uma problemática. Isto é, trata-se de tomar pressupostos como não problemáticos provisoriamente e fazer a crítica às demais suposições do sistema; feito isso, aplicar-se-ia esse mesmo método reiteradamente de forma a se poder colocar em questão todos os pressupostos (não ao mesmo tempo, mas sucessivamente). Nesse método a escolha do primeiro sistema de referência seria arbitrário, isto é, poderia ser qualquer um, mas a dúvida radical estaria excluída. Esse projeto, entretanto, não é adequado a uma teoria do conhecimento exatamente porque a definição filosófica desta é a crítica de todas as condições de possibilidade de todo conhecimento possível. A radicalidade e incondicionalidade da dúvida são incontornáveis. A teoria do conhecimento não pode prescindir de um começo sem pressupostos, na medida em que pretende ser o fundamento de si mesma. Nesta discussão Hegel

aceita a denúncia de Reinhold da circulação e rejeita a solução via "método problemático".

Para Hegel o círculo exprime o fato de que a crítica carece de origem espontânea, dependendo, portanto, - porque é reflexão - de um antecedente do qual se origina e para o qual se dirige. A crítica do conhecimento está condenada à aposterioridade, sendo antecedida pelas formações da consciência empírica. Entretanto, o ponto de ligação não é convencional, pois a certeza sensível é objetiva, isto é, pela reflexão a consciência torna transparente o contexto de sua própria gênese. O círculo que Hegel denuncia justifica a experiência fenomenológica enquanto forma da própria reflexão. Habermas, em sintonia com Hegel, afirma: "Pertence à estrutura do saber-de-si que se tenha conhecido para conhecer explicitamente: somente um já-sabido pode ser tornado presente na lembrança como resultado e ser penetrado em sua gênese. Esse movimento é a experiência da reflexão e seu objetivo é o conhecimento que o criticismo afirma imediato" (5).

A crítica do conhecimento deve, portanto, renunciar ao papel de filosofia primeira, mas não renunciar a si mesma. Deve-se tornar metacrítica. Hegel critica os pressupostos inevitáveis da teoria do conhecimento e exige que se os submeta à crítica: radicalizar o criticismo. Para Habermas isso significa que Hegel "trazendo à luz do dia o absolutismo de uma teoria do conhecimento baseada sobre pressupostos não refletidos, demonstrando a reflexão por qualquer coisa que a precede e

destruindo assim a renovação da filosofia primeira sobre a base do transcendentalismo, ele imagina ultrapassar a crítica do conhecimento enquanto tal." (6).

Essa posição de Hegel, justa em princípio segundo Habermas, só pode ser sustentada porque Hegel, desde o começo supõe um conhecimento absoluto, cuja possibilidade resta a demonstrar. A fenomenologia do espírito contém, portanto, uma indecisão: "Certamente o ponto de vista do saber absoluto deveria resultar da experiência fenomenológica, como uma necessidade imanente, mas enquanto absoluto, esse saber não tem realmente necessidade de ser justificado pela auto-reflexão fenomenológica do espírito - e estritamente falando, não seria mesmo capaz" (7). Essa ambiguidade de Hegel é, para Habermas o que teria possibilitado o ataque positivista à fenomenologia. Para Habermas o valor crítico de Hegel está a crédito da crítica à instrumentalidade do conhecimento: aqueles que acham que a tarefa crítica do conhecimento consiste no exame dos meios cognitivos, seja do lado da atividade do sujeito, seja do lado da receptividade, fazem o conhecimento aparecer mediatizado por um instrumento através do qual formamos os objetos, ou através do qual o objeto se dá para ser conhecido. A isso Hegel objeta que as funções cognitivas instrumentais são o sistema de referência no interior do qual os objetos de conhecimento são possíveis e, enquanto tais, afastam uma relação absoluta entre sujeito e objeto. Como o que Hegel busca - ou talvez pressuponha, diríamos - é essa relação, a crítica instrumentalista, de molde Kantiana, é absolutamente insatisfatória. Para Hegel, segundo Habermas, um

instrumento que mediatize o conhecimento é a causa de uma capacidade subjetiva e, nunca, uma condições de objetividade do conhecimento como queria Kant (Opacidade e subjetividade porque nos dá apenas a objetividade de que nós somos capazes). É claro, segundo nossa compreensão, que a crítica de Hegel ao criticismo pressupõe aquilo que esta põe em questão: a possibilidade de um saber absoluto.

Corretamente, entretanto, Hegel aponta que também o criticismo tem uma série de pressuposições implícitas, e a crítica ao conhecimento exige que se a faça sem pressupostos. O principal pressuposto: a crítica do conhecimento deve sempre saber mais do que pode saber de forma confessada. Outro: atribue-se implicitamente à crítica do conhecimento um conceito determinado (com determinações) da ciência e do sujeito cognocente. Na palavras de Habermas "a consciência que se critica ela mesma não tem mais necessidade de exercer a dúvida metódica, porque esta é o meio em que a consciência se constitui como consciência certa de si" (8). À aceitação abstrata e, portanto, arbitrária da dúvida incondicionada Hegel opõe um ceticismo: na verdade o criticismo, que pensou partir da dúvida é o resultado do processo de formação da consciência. Para Hegel e Habermas a obra de Kant fez a crítica da razão pura especulativa, supondo, desde o começo, um compromisso normativo (e exemplar) com as ciências matemáticas e físicas. Uma questão de fato teria, então, antecido à discussão de direito: pressupondo que as afirmações matemáticas e físicas de seu tempo fossem conhecimentos seguros e indubitáveis, Kant teria estabelecido a crítica do conhecimento

enquanto forma de retomar os princípios presentes nesses conhecimentos objetivos e tirar conclusões quanto à organização de nossa faculdade de conhecer. O que Hegel dirá, portanto, é que um saber que entra em cena como saber já constituído é um saber fenomenal, e enquanto tal não merece credibilidade como candidato à pretensão fundante. Pra ele isto indica que a crítica do conhecimento deve primeiramente, se abandonar à marcha desse saber fenomenal.

O ceticismo, portanto, de que fala Hegel é o que trata da impossibilidade de se falar dos fundamentos da verdade sem pré-concepções; ao contrário, é preciso mergulhar na extensão da consciência fenomenal, e esta é a primeira pressuposição válida, aceitável e da qual não podemos fugir e pela qual começa a crítica do conhecimento.

A segunda pressuposição de que Kant é acusado é a que descreve o sujeito cognoscente acabado, isto é, um conceito normativo do eu. Hegel, ao contrário, acha que a consciência, pela qual começa a crítica do conhecimento, não é transparente a si mesma. No dizer de Habermas, a consciência da fenomenologia se sabe incorporada enquanto elemento da experiência da reflexão e por isso é preciso partir da consciência natural, que será reconstruída do ponto de vista do observador fenomenológico e assim aceita provisoriamente. O processo pelo qual o sujeito do conhecimento crítico apodera-se de si é assim descrito por Habermas: "A posição da crítica do conhecimento pode coincidir com a consciência de si constituída de uma consciência tendo

tomado consciência de seu processo de formação e, apenas então, purificada do elemento contingente" (9).

A crítica do conhecimento de Hegel, segundo Habermas, não parte nem do conceito normativo da ciência, nem do eu resultante da dúvida radical, mas da experiência fenomenológica. Experiência fenomenológica é aquela em que a consciência distingue, pela reflexão, o em si do objeto e ela mesma para quem o objeto de dá. A passagem da intuição ingênua do objeto em si para o saber reflexivo do ser-para-a-consciência desse em si dá a essa consciência uma experiência dela mesma em seu objeto. Mas, essa experiência é dada enquanto consciência para nós, observadores fenomenológicos.

Sendo assim, a experiência reflexiva se move num sistema de três dimensões coordenadas: o em si, o para ela e o para nós. Esta última é a dimensão fenomenológica, que no seu próprio processo de experiência se modifica (assim como as outras dimensões). O ponto de vista fenomenológico é adotado por antecipação, até ser ele mesmo produto da experiência fenomenal.

A terceira pressuposição do sistema Kantiano apontada por Hengel e reproduzida por Habermas é a distinção entre razão pura e prática, sob a qual subjazem conceitos diferentes do eu: o eu enquanto unidade da consciência de si opõe-se ao eu enquanto livre arbítrio. A crítica do conhecimento é, portanto, separada da crítica da atividade racional. Nesta, tudo aquilo que seja o resultado de um saber não verdadeiro é um nada vazio. O que esse

criticismo esqueceria, portanto, é que o nada resultante não pode negar aquilo de que resulta: "Todo resultado que decorre de um saber não verdadeiro não deve desembocar no nada vazio, mas deve ser apreendido necessariamente como o nada daquilo que é o resultado, resultado que contém então aquilo que o saber precedente tem de verdadeiro nele" (10). É nesta negação determinada (com determinações, necessitada) que diz respeito ao mecanismo da reflexão em progresso, que razão prática e teórica são uma só. No dizer de Hegel, no estado revolucionado (o resultad), o estado ultrapassado é conservado na medida em que a intelecção da nova consciência é precisamente a experiência da substituição revolucionária da antiga consciência. A relação, portanto, entre os estados sucessivos não é nem lógica, nem causal: a consciência crítica com a qual a teoria do conhecimento inicia seu exame se dá como o resultado da observação fenomenológica, na medida em que a gênese de seu próprio ponto de vista se torna transparente a esta, pela apropriação de seu processo de constituição ou formação. Ao final deste processo, a consciência crítica é o saber absoluto.

Para Habermas, a aceitação da crítica de Hegel a Kant torna-se neste ponto ambigua: "Com a radicalização do ponto de partida da teoria do conhecimento, a construção do saber fenomenal rompe a limitação de uma dúvida que aparentemente é incondicionada; mas não garante, de modo algum o acesso a qualquer saber absoluto" (11). Hegel pretendia que a consciência, através da experiência fenomenológica atingiria o ponto em que o fenomeno torna-se-ia igual à sua essência, isto é,

a apresentação da experiência coincidiria com a ciência, e quando, finalmente a consciência captasse essa essência que lhe é própria, então a consciência passaria a designar-se pelo termo "saber absoluto". Para Habermas há aqui uma contradição, pois se a fenomenologia produz o ponto de vista do saber absoluto e se esse ponto de vista coincide com a oposição de uma ciência autêntica, não é entretanto aceitável que a construção desse saber fenomenal possa reivindicar o estatuto de ciência. Hegel supunha que as etapas da consciência fenomenológica se sucediam por necessidade, por isso uma ciência. Mas, argumenta Habermas, essa necessidade só pode ser encontrada retrospectivamente, a partir do ponto de vista do saber absoluto, que resta a demonstrar... Se a fenomenologia não é apenas o processo de desenvolvimento do espírito, mas a apropriação desse processo por uma consciência, que nesse mesmo processo deve ir se liberando da concretude exterior e dirigindo-se ao saber puro, então é evidente que não é ainda uma ciência.

A fenomenologia é, para Habermas, ambigua porque ela deveria admitir como incerto o saber absoluto que deverá produzir, mas só pode produzi-lo pressupondo-o. Dessa radicalização ambigua de Hegel nasceu, segundo Habermas, o malentendido que fazia de Hegel o usurpador do direito das ciências independentes, substituindo-as pela filosofia enquanto saber universal. Daí a reação positivista que se constituiu, merecedora da crítica e até mesmo complacência de Habermas.

A argumentação dialética de Hegel consiste em objetar que, traçando o limite e distinguindo o fenômeno da coisa em si, a razão demonstra que esta diferença é a sua própria.

Gadamer

III - CRÍTICA DE HEGEL A KANT POR ELE MESMO

Para Hegel "Causa" é a atividade de surgimento e desaparecimento dos acidentes da substância, e, enquanto causa, a substância faz de seu conteúdo originário um efeito. A causa, mais do que causa do efeito, o é no efeito. Além disso, o efeito retorna à causa, sendo portanto também causa, ou seja, é o efeito que dá à causa realidade posta. Efeito e, assim, reação. Reação, para Hegel é portanto, aquilo que se exerce sobre a primeira causa - sendo porisso já um efeito - capaz portanto de colocar aquela (a causa primeira) tal qual é sem si mesma, não como algo originário, mas como aquilo que ocorre. Por ação e reação recíprocas, o efeito é também causa e vice-versa, e como consequência dessa ação em que a "coisa" mediatiza, ela mesma, sua determinação. É nesta operação que o originário se determina, isto é, transforma em uma realidade sobre a qual se reflete. Apenas nesta reflexão é que o originário é verdadeiramente, em si mesmo, originaridade. Essa reflexividade da ação sobre si mesma enquanto efeito é responsável pela simplicidade da categoria da causalidade. Isto implica que, qualquer determinação do ser, para ser simples, deve poder ser analisada e exibir os momentos opostos desenvolvidos.

Esses dois momentos devem ser atribuídos como predicados de um mesmo sujeito, o que nos obriga à construção de proposições antinômicas de igual valor de verdade. Segundo Hegel, (12) "Kant chamou muito bem a atenção sobre as antinomias da razão, mas

esgotou a antitética, pois só expos uma parte de suas formas". Vejamos como se configura para Hegel a antinomia da oposição entre a causalidade das leis naturais e a liberdade. A defesa da tese e da antítese é complemento Kantiana; até mesmo a prova por redução ao absurdo está presente. As diferenças aparecem na solução que, para efeitos de comparação com a solução Kantiana - da qual trataremos mais à frente - merece ser integralmente reproduzida: "A verdadeira solução desta antinomia reside na ação e reação recíproca, que permitem que a causa que passa no efeito exerça, por sua vez, sobre ele uma reação causal, de modo que a primeira causa torna-se, ao inverso, efeito, isto é realidade colocada. Esta ação e reação recíprocas implicam, ao mesmo tempo, que nenhum dos dois momentos da causalidade não sejam por si mesmo, uma realidade absoluta, mas que apenas seja, em si mesmo e por si mesmo, uma realidade absoluta este círculo, fechado em si mesmo na totalidade" (13).

Assim como para Kant, a totalidade é uma idéia da razão, mas - e por isso mesmo - para Hegel é uma realidade absoluta, já que para este a idéia é a unidade do conceito e da realidade. A realidade é aquilo que "é como deve ser e que contém seu próprio conceito" (14). Este é o "truque" pelo qual Hegel está dispensado de provar que a razão pura pode ser prática, pois a união entre o conhecimento e a conduta é para ele imediata: "o subjetivo se afronta com a realidade do conceito, isto é com o objetivo, e sua união se encontra aí produzida. No conhecimento, o fundamento é a realidade como termo primeiro e como essência. A conduta torna a efetividade adequada a esse fundamento, de tal modo que o bom se

realiza" (15). Realidade efetiva é, para Hegel a unidade ou coincidência entre possibilidade, ou essência, e presença, ou substância, isto é, aquilo que contém em si as determinações de sua presença, seja na forma de atributos, seja na forma de leis. O que Hegel chama de idéia é, assim, aquilo que é objetivamente verdadeiro e efetivamente real. Sua doutrina comporta três ideias: "primeiro aquela da vida,; segundo aquela do conhecimento ou do bom; terceiro aquela da ciência ou da verdade mesma" (16). No caso da idéia do conhecimento, a busca da unidade entre o conceito e o real parte deste último para chegar àquele e, neste caso, a experiência é condição de possibilidade do conhecimento. No caso da idéia do bem o conceito é anterior ao real: "no idéia do bem, o conceito é primeiro e desempenha o papel de objetivo que é em si mesmo e que deve ser realizado ao nível da realidade efetiva" (17). Neste deve realizar-se do bem, do bom-obrigação moral se opõe ao mundo na medida em que este é regido pelas leis da necessidade e indiferente às leis da liberdade. A fé na ordem moral do mundo se justifica na medida em que "a realidade efetiva, em si mesma, é destinada a concordar com o bom" (18). Esta conclusão de Hegel, dogmática do ponto de vista Kantiano à primeira vista, só pode ser tirada na medida em que tem como pressuposto a unidade entre realidade e conceito. Como no caso o conceito (o bem) é um objetivo, a destinação do mundo só pode, portanto, ser o cumprimento crescente da obrigação moral. O tipo de efetividade que se pode esperar de algo que é objetivo não é, assim, o mesmo da efetividade do mundo, que exige presença, e em relação à qual objetivo é alteridade.

A diferença que Hegel estabelece entre espírito teórico e prático é que, enquanto o primeiro tem idéias, o segundo é a própria "ideia vivente". O espírito prático é o modo pelo qual o Eu abstrai as determinações em que se encontra para apresentar-se na indeterminabilidade interior. À conduta pertencem as determinações que envolvem decisão e consciência. O que é próprio da conduta moral é o momento da subjetividade do princípio ou mandamento que pede para que tenhamos a intuição de nossa conduta como uma essência livre. O dever não é um meio de realização da moralidade mas um fim, e assim, agir moralmente é agir por dever sem nenhuma outra inclinação ou disposição de espírito. Agir por dever é agir livremente.

Paralelamente a isso, na tentativa de captar o conceito da arte em sua necessidade, Hegel reconhece muito do pensamento Kantiano. Kant fundou a inteligência e a vontade no racional, na liberdade, que é consciência que se limita à finitude mas que, entretanto, não passa a ser uma mera razão que se limite às motivações naturais. Além disso, a descoberta Kantiana da irreducibilidade entre o pensamento subjetivo e a realidade objetiva, entre o universal abstrato e o particular sensível do querer, levou-o a reconhecer que é na moral que essa oposição torna-se altamente aguda. Entretanto, segundo Hegel: "Kant levou, é verdade, sua pesquisa bastante longe, já encontrou a unidade naquilo que chamou de entendimento intuitivo, mas, aqui ainda, não foi além da oposição entre o subjetivo e o objetivo, de modo que, ao falar da resolução abstrata da oposição entre conceito e realidade, entre universalidade e particularidade, entre

entendimento e sensibilidade, em resumo, falando da idéia, fez dessa resolução e dessa conciliação uma questão subjetiva, em vez de concebê-la como conforme à realidade e à verdade" (19).

O que Hegel chama de conciliação ou união subjetiva é aquela que o é na aparência, isto é, realizada pelo sujeito e existente apenas em virtude de seu juízo ou de sua razão, sem podermos garantir que corresponde à verdade e realidade em si. O que Hegel pede é a compreensão da unidade entre liberdade e necessidade, universal e particular, racional e sensível "tal qual ela (a unidade) se realiza" (20). Enquanto para Kant o homem cultivado é mais apto para apreciar o belo, isso não significa nada para a realização do belo ou do bem. Para Hegel, ao contrário - e nisto ele concorda com Schiller - em presença do conflito "a educação (estética no caso) tem por tarefa impor sua mediação (...) dar às propensões, tendências, sentimentos e impulsões uma formação que os faça participar da razão, de tal modo que a razão e a espiritualidade se despojem de seu caráter abstrato, para unir-se à natureza como tal, para enriquecer-se de sua carne e de seu sangue". (21)

O que Hegel pede, portanto, é que do ponto de vista dos fins, os conteúdos concretos, historicamente percorridos, realizem a idéia de tal modo que, no limite, idéia e realidade objetiva coincidam, o que é para Hegel a realidade em si e a verdade em si.

Segundo Hegel, Kant já estabelecera que o critério da

verdade e da moralidade era que aquele fosse reconhecido pelo espírito, em um presente livre. Procurando avançar a isso, Hegel quer estabelecer o princípio segundo o qual esse critério expressasse um conteúdo, e mais ainda, um conteúdo atual do qual pudessemos nos convencer interiormente e para o qual tudo devesse ser reconduzido (22). Ainda que o estabelecimento desse princípio tenha sido um avanço, o foi incompletamente, pois o conteúdo, tendo sido colocado como finito, o princípio permaneceu abstrato, não satisfazendo o "espírito vivo, a alma concreta". Ao considerarmos o que a vontade é em si, despindo-a de suas particularidades e oposições, permanecemos no nível abstrato: a vontade pura consiste em querer ser livre. Isto é certo, mas Hegel reclama um conteúdo, uma determinação da vontade, "pois a vontade pura é seu próprio objeto e seu próprio conteúdo, que é nulo (23).

Esse princípio já fora colocado teoricamente por Kant, reconhece Hegel: "Segundo este, com efeito, a simples unidade da consciência de si mesmo, o Eu, é a liberdade indestrutível, pura e simplesmente independente e a fonte de todas as determinações gerais, isto é, do pensamento - a razão teórica, e da mesma forma o momento supremo de todas as determinações práticas - a razão prática, como a vontade livre e pura; e a razão da vontade consiste precisamente na vontade pura, a não querer senão ela em todo o particular, o direito só, o dever pelo dever apenas. Isto permaneceu teoria entre os alemães, mas os franceses quiseram executá-lo praticamente (24).

Temos aqui um exemplo do que é, para Hegel, realizar as idéias, neste contexto, a revolução francesa saiu da filosofia. Pela revolução francesa o saber filosófico incorporou à busca da verdade em si e por si, a verdade enquanto tornada viva no mundo. Mais do que isso, à época da revolução francesa reinou o entusiasmo do espírito, "como se apenas nesse momento tivéssemos chegado à verdadeira reconciliação do divino com o mundo" (25).

O que Hegel exige, portanto, é que a liberdade em si possa ser um princípio ativo na vida, de tal modo que, ao agirmos livremente, saibamos, através do conteúdo de nossa ação real, se estamos ou não concorrendo para a realização da liberdade. O papel fundamental da filosofia é permitir e reconhecer a iluminação da idéia que se reflete na história universal: "seu interesse (o da filosofia) consiste em conhecer o curso do desenvolvimento da Idéia que se realiza, isto é, da Idéia da liberdade que não é senão enquanto consciência da liberdade" (26). E que a história universal seja a expressão do desenvolvimento do espírito é, talvez, a mais cabal justificação de Deus na História.

Irônico, entretanto, é o tratamento que Hegel dá à aufklärung quanto ao conflito entre a razão e a fé: "nem a religião positiva contra a qual ela (a razão) abriu fogo permaneceu religião, nem ela, vitoriosa, permaneceu razão, e o descendente, que plana triunfante sobre esses cadáveres que une a título de filho comum da paz, tem em si mesmo também pouco de razão e de fé autêntica" (27).

Kant teria, segundo Hengel, entendido que o sujeito pensante, única coisa em si, é uma razão afetada de finitude, ao qual só cabe como trabalho filosófico determinar o universo para esta razão finita, através da crítica das faculdades do conhecer. Porisso, a exigência da permanência no domínio da experiência possível, redundando numa oposição absoluta e impotência perpétua de ir além de seus limites. A crítica de Hegel a Kant busca demonstrar que a oposição não é absoluta, mas é apenas o passo negativo necessário para se chegar ao reconhecimento da identidade absoluta dos opostos, realidade e identidade. Porque para Hegel a identidade absoluta dos opostos não pode reconhecer a existência das partes independentemente uma da outra, o que Kant faz é, ao reconhecer a realidade objetiva de um dos termos da oposição, transformá-la em um nada, ou em realidade vazia e formal. A filosofia Kantiana teve o mérito de reconhecer que a intuição sem conceitos é cega e estes sem intuições são vazios; mas, no momento em que Kant tomou esse conhecimento finito como o único possível, o único com valor positivo, única possibilidade para uma razão tanto teórica quanto prática, permaneceu no limite da subjetividade, "elevando-a ao absolutismo sem ascender ao absoluto".

Segundo Hegel é porque Kant esvaziou a razão ao considerá-la apenas uma unidade formal, princípio regulador não constitutivo, é que acabou por entrar em polêmica com essa mesma razão, em que, para ser prática, precisou constituir-se fornecendo-se um conteúdo, qual seja, a espontaneidade e

autonomia absolutas: "Da relação recíproca entre liberdade e necessidade, mundo intelegível e mundo sensível, necessidade absoluta e necessidade empírica, resulta uma antinomia. A solução consiste aqui, não em colocar em relação desse modo insuficiente os termos da oposição, mas em pensá-los como existindo de maneira absolutamente heterogeneas, fora de qualquer comunidade".(28) Tal foi, segundo Hegel, o erro, o erro de Kant que, além disso, teve como consequência reduzir a razão prática à mera consciência da finitude em que foi, por ele mesmo, colocada.

Kant teria tido, diante dos olhos, uma razão para a qual possibilidade e realidade são idênticas (razão intuitiva) e uma razão fenomenal, em que possibilidade e realidade são separadas, mas "tendo que escolher entre elas, sua natureza desprezou a necessidade de pensar o racional, de pensar uma espontaneidade intuitiva, e decidiu-se unicamente pelo fenômeno" (29).

Feita a crítica a Kant, passemos agora à construção positiva do sistema de Hegel. Não sendo este o objeto precípuo de nosso trabalho, seremos, naturalmente, breves. Desejamos apenas não sermos excessivamente grosseiros.

A dicotomia entre dever e natureza, não é, para Hegel, nem um fato, nem uma formalidade, mas um estágio necessário da constituição da efetividade do espírito, isto é, a constituição da harmonia entre o dever e a efetividade deste. A consciência de si moral tem o dever como objeto e objetivo essenciais. Entretanto, sendo consciência, é necessariamente uma relação com

o outro, isto é, seu objeto. Ora, o Outro da consciência é a natureza e, portanto, é nela que poderá ser lida sua efetividade. Deste ponto de vista, a natureza é o objeto negativo da consciência. A subreptícia inferência a que Hegel se dá o direito permite-lhe concluir que, quanto mais livre se torna a consciência de si, tanto mais livre também se torna o objeto negativo dessa consciência. Essa dualidade, a que Hegel chama de determinação, gere uma visão moral do mundo, que é uma relação entre o ser-em-si e por-si moral e o ser-em-si natural. Fundando essa relação há, em primeiro lugar, logicamente, uma indiferença, ou melhor dizendo, uma independência entre os termos da relação. Ou seja, a relação, possível entre natureza e moralidade não é fundada ou tornada possível (ter como condições de possibilidade na linguagem Kantiana) devido a algum desconhecido princípio de identidade justificador da possibilidade e justeza da relação. Trata-se, antes, para Hegel - assim como já fora para Kant - de buscar o fundamento da relação na diferença de um dos termos.

Hegel lembra, então, que a consciência da essencialidade do dever é antitética da inessencialidade da natureza, de tal modo que a visão moral do mundo supõe-se capaz de perseguir sua efetividade e cumprir seu dever. Entretanto, nesse embate a consciência moral se vê desprovida da suposta concordância entre seu objeto e o estar-aí, ou seja, a natureza parece algumas vezes limitar esta consciência a ter como seu objeto apenas o puro dever recusando-lhe a possibilidade de ver seu objeto atualidade, vale dizer impossibilitando-a de realizar-se, atualizar-se.

Além de pressupor, portanto, uma consciência moral - o que Kant busca demonstrar via uma facticidade toda especial - Hegel a dota de uma propriedade irrenunciável e intransferível: a felicidade, enquanto momento de seu objetivo absoluto, gerenciada por uma consciência de singular, uma convicção individual. Felicidade, até aqui, é a consciência singular da atualidade da moralidade. A felicidade, agregada à consciência individual, é a "marca" da efetividade e não está, portanto, no conceito da mesma forma que a disposição a agir no conceito da consciência moral. O agir efetivo participa da negatividade do objeto, ao passo que a disposição para a ação participa da consciência de si do agir moral. O todo - que é o objeto da consciência moral - ao ser expresso pela consciência de seus momentos, implica, assim, que "o dever cumprido é tanto ação puramente moral, quanto individualidade realizada, e que, a natureza, como o lado da singularidade em face ao objetivo abstrato, torna-se uma com esse objetivo" (30).

A desarmonia entre o dever e a natureza é uma experiência necessária porque, diz Hegel, "a natureza é livre". Não se pode, naturalmente, compreender essa afirmação Kantianamente, já que para Kant a natureza é exclusivamente conceituada por sua pertinência ao campo do necessário. A perspectiva hegeliana, entretanto, acentua que a natureza é privada do Si., cabendo ao dever enquanto objeto e objetivo da ação a marca da essencialidade. O objetivo total, chamado por Hegel de harmonia entre natureza e moralidade, contém em si a efetividade, que não é apenas realidade (nível singular de

operação sobre a natureza) mas o pensamento de tal efetividade. A harmonia é, portanto, pensamento da efetividade e, mais do que isso, pensamento de harmonia em sua necessidade.

É importante notar que a natureza à qual Hegel, neste contexto, se refere, é tomada apenas enquanto aquilo que a consciência faz, isto é, a experiência da unidade da natureza com ela mesma. Trata-se, portanto, de uma natureza tomada enquanto consciência de uma certa experiência vivida, ou seja, enquanto felicidade, expressão experienciável, realizando o singular da moralidade. Disto Hegel conclui: "A harmonia entre realidade e felicidade é pensar como sendo necessariamente, em outros termos ela é postulada. Exigir, com efeito, quer dizer que algo é pensado como sendo, que não é ainda efetivamente atual; uma necessidade, não do conceito como conceito, mas do ser. Entretanto, a necessidade é ao mesmo tempo, essencialmente a relação por meio do conceito. O ser exigido não pertence, portanto, à representação consciência contingente, mas é incluído no conceito mesmo da moralidade, cujo conteúdo verdadeiro é a unidade da consciência pura e da consciência singular. A esta última consciência pertence o fato de que esta unidade seja para ela como efetividade, o que significa felicidade no que concerne ao conteúdo do objetivo, mas estar-aí em geral no que concerne à sua forma. -Nesse estar-aí exigido, ou a unidade dos dois não é uma esperança, ou considerado como objetivo, não é um objetivo tal que seu alcance seria ainda incerto, mas é uma exigência da razão, ou uma certeza imediata e uma pressuposição dessa mesma razão" (31).

Como vemos, esse postulado, que trata sobre o ser, tem sua necessidade estabelecida no pensamento do conceito do dever. Deixando-o em aberto, no momento, o discutiremos em confronto com o fato da moralidade. Adiantamos, entretanto, nossa aceitação da pergunta de G. Lebrun: Será então Kant o fundador da filosofia da história que ficou ligada ao nome de Hegel? (32).

O fundamental a ser estabelecido, no momento, da polêmica de Hegel contra Kant é o que se segue: a limitação que Kant estabeleceu, pela crítica da razão reduzindo a aplicação das categorias aos objetos da experiência possível e sua declaração de que a não cognoscibilidade da coisa em si se encontra no fundamento dos fenômenos, corresponde ao fundo filosófico cultural do qual se originou a argumentação dialética de Hegel. O fundamental dessa argumentação (fundamental não no sentido de estabelecimento de fundamento, mas de prioridade para nossa própria argumentação) consiste na objeção de Hegel pela qual a delimitação deste limite que distingue a coisa em si do fenômeno, faz com que a razão, responsável inclusive pelo estabelecimento desse limite, demonstre que essa diferença, mais do que limite, é a sua própria. A razão, ao estabelecer esse limite, permaneceria, segundo Hegel, sempre próxima de si mesma, impossibilitando-se ao ultrapassamento para o qual, entretanto, é ela capaz de apontar. Ou seja, aquilo que faz com que o limite seja o limite, engloba, para Hegel, aquilo que, delimitado, traça o limite. Tal é em nosso entender, a originalidade da crítica de Hegel a Kant: uma dialética do limite, na qual o limite só pode ser limite na

medida em que negativamente dizendo o que está alé, a coisa por aquele determinada, também se determina.

Segundo a crítica de Hegel o em si que caracteriza a coisa em si da qual Kant está impossibilitado de falar, em oposição ao fenômeno sobre o qual podemos falar e conhecer, é o em si apenas para nós. A proposta de Hegel, nessa dialética da limite é que a universalidade lógica se apresente para a consciência na experiência que o ser, em si distinto da consciência, não seja outra coisa que outro aspecto dela mesma. Mais do que isso, que esse outro aspecto seja conhecido em sua verdade somente enquanto é em-se, isto é, que ele se saiba a si mesmo (isto é, para Hegel o em si que Kant não considerou). Este saber-se a si mesmo, detentor da perfeição da consciência de si absoluta, "representante" do trabalho do conceito gerador da totalidade - de que não trataremos aqui - característica da filosofia da razão absoluta hegeliana, não pode, portanto, ser tratado como um apêndice descartável de uma filosofia.

Entretanto, os críticos de Hegel, entre os quais o próprio Habermas, parecem dispostos a fazê-lo... Explicitamente Habermas nos diz que: "Apenas Marx pode disputar-lhe (do positivista) a vitória. Pois ele seguiu a crítica hegeliana a Kant, ser compartilhar das hipóteses de base da filosofia da identidade que impediram Hegel de radicalizar sem ambiguidade a crítica do conhecimento (33).

Ora, a ambiguidade não nos parece um sintoma da

radicalização, mas - muito ao contrário - parece-nos uma má compreensão do idealismo hegeliano. Criticar Hegel por seu idealismo não é tarefa a ser feita pelas partes... Há algum sentido em "escolher" um bom Hegel e um "imprestável"? A crítica contra a filosofia hegeliana, a filosofia da razão absoluta, não pode desprezar a rigorosa coerência que Hegel sustenta, por exemplo, a respeito da mediação dialética total existente no reconhecimento de Outro. Não é um acidente em sua concepção - como gostaria Habermas - a infinitude da consciência dialética. O argumento segundo o qual não se pode ver no outro apenas um aspecto de si mesmo (seja isso entendido pessoalmente ou culturalmente) captado pela consciência de mim mesmo, não atinge Hegel. O reconhecimento do outro, marcado por uma história, é, em Hegel, muito mais do que uma questão de reconhecimento de mim no outro.... A consciência moral representa o elemento espiritual do ser-reconhecido. Isto significa que não basta para Hegel, que a contigência do outro sirva de depósito de minhas próprias contigências... O perdão pelo qual se atinge o reconhecimento recíproco, e no qual o espírito é absoluto, não o desobriga de - muito ao contrário, exige - uma efetividade universal.

Habermas, em sua reprodução da crítica de Hegel a Kant, acentua prioritariamente a denúncia que aquele faz ao aspecto formal, isto é, vazio de conteúdo, do criticismo Kantiano. O que... entretanto, gostaríamos de ressaltar é que, aquilo que faz a qualidade formal da filosofia da reflexão é o fato de que nela, com Kant ou Hegel, não há posição que não esteja, ela também,

implicada no movimento reflexivo da consciência que retorna a si mesma. Qualquer clamor, seja a favor de imediatez da natureza corporal, da pregnância da Linguagem, da efetividade do acaso histórico, ou das realidades da produção, digo, qualquer clamor não poderá deixar de ser uma atitude imediata, incapaz de anular a pretensão de uma operação da reflexão. Isto, parece-nos, Kant sublinhou melhor que Hegel. Reconhecendo que não existe nenhuma garantia de que haverá mais esclarecimento e liberdade, devido à natureza e paradoxal "sociabilidade anti-social" do homem, deixou aberta a possibilidade para a ulterior história, sempre inacabada, da liberdade do homem. Paradoxal não é propriamente a posição Kantiana, mas a compreensão que nossa época parece ter dela... À guisa de conclusão destas considerações, e também à guisa de um contra-ataque a Habermas que responsabiliza Kant pelo neo-positivismo contemporâneo, gostaria de ressaltar um produto da aversão Kantiana.

"O que Kant chama de mais alta prova, o que é senão a prova de pensamento que deve determinar o que pode ser reproduzido de direito, isto é, o que pode ser repetido sem contradição sob a forma da lei moral? O homem do dever inventou uma "prova" da repetição, determinou o que podia ser repetido do ponto de vista do direito. Ele estima, pois ter vencido o demoníaco e o fastidioso, ao mesmo tempo. Como um eco das preocupações de Danton, como uma resposta a essas preocupações, não há moralismo até neste surpreendente suporte para meias que Kant confeccionou para si, neste aparelho de repetição que seus biógrafos descrevem com tanta precisão, assim com na fixidez de

seus passeios cotidianos (moralismo, no sentido em que a negligência na toailete e a falta de exercício fazem parte das condutas cuja máxima não pode, sem contradição, ser pensada como lei universal, nem ser, portanto, objeto de uma repetição de direito? (34).

Apesar de tudo isso, que considero uma bobagem irônica - na qual obviamente a repetição desempenha um grande papel - subscrevo sua primeira conclusão, lançado-a como um desafio a Habermas: "Se a repetição é possível, ela só aparece entre duas generalidades, sob estas duas generalidades, a de aperfeiçoamento e a de integração, pronto para revertê-las, dando testemunho de outra potência" (35).

O burguês que deixasse escapar um lucro somente pelo motivo kantiano do respeito pela forma nua da lei não seria um iluminado, mas supersticioso: seria um louco.

Horkheimer e Adorno

IV - EVOLUÇÃO DE UMA TEORIA SOCIAL: HABERMAS

Marx considera o homem como um organismo dependente de seu meio e dotado de modos adaptativos de comportamento que, através do trabalho produz sua vida em condições naturais. O trabalho é, para Marx, a condição indispensável na mediação natureza, homem. É ele que cria tanto as condições para reprodução da vida social quanto os modos possíveis de apreensão desse mundo objetivado.

No materialismo histórico o trabalho tem a função de síntese e, ao mesmo tempo, designa o mecanismo do desenvolvimento da espécie, e isso porque, pelo processo de trabalho se transforma não apenas a natureza trabalhada, mas também a natureza necessitada - o conjunto das necessidades - dos sujeitos que trabalham. Esse conceito materialista de síntese, operada pelo trabalho, é a realização tanto empírica quanto transcendental da espécie como sujeito genérico se engedrando na história. A identidade dos sujeitos sociais se transforma com a extensão de seu poder técnico de dispor e trabalhar as coisas. Assim, o estado real do desenvolvimento das forças produtivas define o nível em que cada geração deve realizar a unidade entre sujeito e objeto. Cada geração atinge sua identidade a partir da natureza já formada historicamente, que ela deve submeter, por sua vez, a seu trabalho, tanto quanto tem uma identidade produzida por esse mesmo trabalho. O sujeito presente se compreende por seu trabalho, tanto quanto tem uma identidade produzida por esse mesmo trabalho.

Para Marx a construção do saber, entendido enquanto representação codificada da espécie se auto-produzindo, é determinada pelo desenvolvimento das forças produtivas, que incita o ultrapassamento das formas de vida cristalizadas em positivities e tornadas abstração. Ainda aqui, é o trabalho que comanda a apropriação reflexiva das forças exteriorizadas no trabalho material.

Neste quadro, a posição do trabalho - aquilo que é posto pelo trabalho - e a consciência dessa posição, isto é a reflexão, torna-se uma relação entre exteriorização e assimilação do exteriorizado: a reflexão tem como modelo a produção.

Marx não nega completamente a diferença entre as ciências da natureza e ciências do homem, mas sua visão instrumental da teoria do conhecimento, ou da reflexão, gera uma compreensão pragmática das mesmas. Quanto às ciências da natureza, é o progresso do conhecimento metodicamente assegurado e a possibilidade de sua utilização no circuito da produção que compõem seu critério de cientificidade. Quanto às ciências do homem, Marx as compreendia como crítica da ideologia pertencente ao mesmo contexto objetivo da auto-constituição da espécie, possibilitado pelo trabalho. Os movimentos sociais poderiam, neste caso, ser vistos como encadeamentos naturais de fenômenos históricos e, portanto, submetidos a leis independentes da vontade ou da consciência que os determina. Como consequência, o saber, ao nível da consciência de si dos sujeitos sociais, se transforma em um saber cuja função e possibilidade é controlar o

processo vital da sociedade. Este conhecimento se transforma, ao final das contas, em controle dos processos sociais da mesma forma que o saber das ciências naturais se transforma em poder de disposição técnica.

Por outro lado, seria injusto com Marx não considerar que ele também apresenta a consideração de que a transformação da ciência em maquinário não traz, ipso facto, a liberação de um sujeito consciente de si em mestre do processo de produção. A auto constituição da espécie não se completa no âmbito da atividade instrumental do homem mediante seu trabalho sobre a natureza apenas; é particularmente relevante para essa constituição a dimensão das relações de poder que regem as interações dos homens entre si. O quadro institucional solicitado pelo progresso do saber técnico estabelecido como força produtiva, não é imediatamente o resultado do processo de trabalho, de modo que dificilmente as contradições de modo de produção podem permitir, toutcourt, a emancipação do sujeito consciente de si.

Segundo Habermas, essas duas versões dadas por Marx sugerem porque, enquanto do ponto de vista da análise teórica da formação econômica da sociedade Marx considerou o conceito de trabalho social como único responsável pela constituição da espécie, do ponto de vista das análises concretas - como o 18 brumário por ex., Marx, além da categoria do trabalho considerou a categoria da interação. Se por um lado, os processos da história são mediatizados pela atividade produtiva dos

indivíduos, por outro os grupos ou classes são regulados normativamente pela tradição cultural, formando o contexto linguístico de comunicação sobre o qual os sujeitos históricos interpretam a natureza e a si mesmos.

É assim para Habermas de suma importância distinguir, com o objetivo de analisar a história da constituição da espécie, a atividade instrumental corresponde ao controle da natureza exterior; neste caso o nível das forças produtivas determina a medida da disposição técnica das forças da natureza. Por outro lado, a atividade comunicacional corresponde à repressão da natureza interior de cada um: o quadro institucional determina a medida da repressão pelo poder natural da dependência social e da dominação política. Assim, a emancipação das forças exteriores da natureza deve-se ao processo de trabalho, e a emancipação da repressão interna deve-se à atividade revolucionária que substitua as trocas sociais existentes por uma comunicação isenta de dominação.

Para Habermas o sistema de referência que engloba na prática social o trabalho e a interação, adquire uma importância decisiva para a construção da história da espécie e para a crítica do conhecimento. Quando a sociedade está dividida em classes, o sujeito social perde sua unidade e necessitamos falar dos sujeitos sociais e, neste caso, o processo de progresso técnico-científico não coincide com o processo de formação da espécie. O ato de auto-criação que Marx concebeu como uma atividade materialista é acompanhado de um processo de formação

mediatizado pela interação de sujeitos de classes. Assim, a constituição da espécie aparece do ponto de vista do trabalho, como um processo de produção e auto-estruturação, e do ponto de vista das classes sociais como um processo de repressão e auto liberação.

Segundo Habermas, o caminho do processo social da evolução não é desenhado pelas novas tecnologias, mas pelos estágios de reflexão que dissolvem o caráter dogmático de formas ultrapassadas de dominação e de ideologias, que sublimam a pressão do quadro institucional e que liberam a atividade comunicacional enquanto tal. O objetivo desse movimento, ou seja a organização da sociedade sobre a base exclusiva de uma discussão isenta de dominação, é por isso antecipada. A síntese pelo trabalho mediatiza o sujeito social e a natureza exterior enquanto ela é seu objeto. Mas esse processo de mediação está intimamente ligado a uma síntese pela luta que, por sua vez mediatiza dois sujeitos parciais da sociedade - isto é duas classes sociais - fazendo cada uma da outra um objeto. O conhecimento, síntese da matéria da experiência e das formas do espírito, não é, nesses dois processos de mediação, senão um momento: no primeiro a realidade é interpretada de um ponto de vista técnico, no segundo, de um ponto de vista prático. A síntese pelo trabalho estabelece uma relação técnica-teórica, a síntese pela luta uma relação prática-teórica entre o sujeito e o objeto. Forma-se no 1º caso, um saber de produção, no 2º um saber de reflexão.

A dialética dos antagonismos de classe, a diferença da síntese pelo trabalho social presente nas forças produtivas, é um movimento de reflexão. A relação dialógica da relação complementar de sujeitos opostos, é, ao meso tempo, uma relação da lógica e da prática vivida... As relações gramaticais de uma comunicação deformada pelo poder exercem um poder prático. Somente o resultado do movimento dialético abole esse poder e estabelece a ausência de controle que supõe o reconhecimento dialógico de si no outro. O caráter coercitivo prático da alteração dialógica, pelo destacamento de certos símbolos - por ex. a mercadoria fetichizada - se dá às expensas da ignorância dos sujeitos em questão. A mercadoria é uma aparência objetiva que faz o caráter social do trabalho aparecer como propriedade das coisas. Assim, "do céu das legitimações da dominação e do poder tangíveis, descem as ideologias que permeiam o sistema de trabalho social".

Uma teoria da sociedade, portanto, que conceba a auto-constituição da espécie sob o duplo ponto de vista de uma síntese pela luta de classes e seu trabalho social, não poderá, por esta razão, analisar a história natural da produção senão no quadro de uma reconstrução da consciência fenomenal dessas classes. O sistema social só se desenvolve em ligação objetiva com o antagonismo das classes, sendo que os resultados dessa luta de classes se sedimentam nos quadros institucionais de cada sociedade. Sendo assim, essa luta de classes é um processo de reflexão sem reservas: é nela que se formam as figuras da consciência de classe, não de modo idealista no auto-movimento de

um espírito absoluto, mas de modo materialista, sobre a base de objetivações de apropriação de uma natureza externa. O desenvolvimento das forças produtivas agrava com o rolar da história, a desproporção entre a repressão exigida institucionalmente e a repressão objetivamente necessária. É através disso que torna-se possível a tomada de consciência da não-verdade existente, inclusive moral.

Se Habermas estiver certo, a consequência para a metodologia da teoria da sociedade é dupla: de um lado, a ciência do homem só pode partir de uma auto-reflexão da consciência de classes fenomenal mas de outro, essa ciência do homem se sabe contida no processo de formação que ela torna presente na lembrança. A consciência cognoscente não pode se desfazer da forma tradicional na qual se encontra, a não ser na medida em que conceba o processo de formação da espécie como um movimento do antagonismo das classes mediatizado, cada vez, pelos processos de produção, isto é, na medida em que ela se reconheça como o resultado da história da consciência de classe fenomenal e ultrapasse, enquanto consciência de si, a aparência objetiva.

Habermas pretende reconstruir o materialismo histórico exatamente no ponto em que, segundo ele, Marx subestimou Hegel: para este a representação fenomenológica da consciência servia apenas de introdução às ciências. Para Marx esse é o sistema de referência no qual permanece a análise da história da espécie. Se Marx não tivesse confundido, sob o nome de prática social, a interação e o trabalho, se tivesse, ao contrário, aplicado o

conceito materialista de síntese tanto aos resultados da atividade instrumental - as forças produtivas - quanto aos resultados das associações da atividade comunicacional - as relações de produção -, a idéia de uma ciência do homem não teria sido obscurecida pela identificação com a ciência da natureza.

Porisso é que, para Habermas, uma crítica do conhecimento radical, só pode ser feita sob a forma de uma reconstrução da história da espécie e, inversamente, a teoria da sociedade, do ponto de vista de auto-constituição da espécie no meio do trabalho social e da luta de classes só é possível como auto reflexão da consciência cognoscente.

O que é, para Habermas, uma reconstrução da história da espécie? O que isso tem a ver com uma reconstrução do materialismo histórico? A primeira preocupação de Habermas é justificar o termo "reconstrução": restaurar invocaria retorno, renascimento invocaria renovação do tradicional, reconstruir, ao contrário, significa que uma teoria será desmontada e recomposta, com o objetivo inicialmente fixado, esse é, para Habermas, o devido à teoria cujo potencial não está esgotado.

Para melhor elaborar este programa de pesquisa, Habermas propõe-se a considerar criticamente os conceitos e pressupostos fundamentais do materialismo histórico, isso com o objetivo fundamental de estabelecer as relações entre "trabalho social" responsável pela história das transformações sociais conhecidas, e "história do genero" - que melhor atende às intenções de

Habermas para análise a evolução cognoscente do genero humano.

O que interessa, portanto, para Habermas é saber se o conceito de "trabalho social" - certamente necessário - é também suficientemente caracterizante no que se refere à forma de reprodução da vida humana. A antropologia já mostrou que o desenvolvimento através do homo erectus até o homo sapiens foi determinada pela articulação de mecanismos de desenvolvimento tanto orgânicos quanto culturais, e, além disso, foi apenas no limiar da introdução do homo-sapiens que a evolução cedeu lugar a uma evolução exclusivamente social, que é a que interessa a Habermas. Cessado o mecanismo natural de evolução notamos que já os hominidas se distinguem dos macacos antropoides pelo fato de se orientarem para a reprodução através do trabalho social e constituírem uma economia. Será a exogamia a provocadora de uma ampla disseminação e redistribuição do patrimônio hereditário. Essa diferenciação é o fundamento natural de uma diversificação que possibilitará os processos sociais de aprendizagem. É este, para Habermas, o início de uma evolução social - e não apenas natural - cujo conceito de "trabalho" é incapaz de especificar. Os hominidas trabalham, distribuem, mas não aprendem. É claro que é necessário supor que já os hominidas fossem dotados de uma protolinguagem - gestual provavelmente - através da qual tenha sido possível a cooperação na caça de grandes animais. Isso indica que o conceito marxista de trabalho social é adequado à tarefa de delimitar a forma de vida dos hominidas em relação à dos primatas mas não capta a reprodução especificamente humana da vida. Somente o homem - e isto também é a antropologia que nos

ensina - é capaz de unir em um único membro mais de um status. As sociedades de hominídeos, apesar de fundadas sobre o trabalho social, não conhecem a estrutura familiar, que lhes permitiria congregação dos status de indivíduo caçador, com o papel paterno. "Só um sistema familiar que se apoie sobre o matrimônio e sobre uma descendência regulamentada permite ao membro masculino adulto unir - através do papel paterno - um status no sistema masculino do grupo de caça e um status no sistema das mulheres e crianças" (37).

A evolução e reprodução da vida humana só tem início quando há a substituição do sistema animal de status por um sistema de normas sociais que pressupõe a linguagem. O ordenamento animal de status se funda sobre a capacidade de ameaça. Os sistemas sociais de papéis, por outro lado, fundam-se sobre o reconhecimento intersubjetivo de expectativas de comportamento sujeitas à estruturação em normas. Isso significa uma moralidade dos motivos da ação inserida no mundo simbólico da interação.

Ao assumir certos conceitos antropológicos fundamentais, o materialismo histórico incorpora novas dimensões: o conceito de trabalho social continua certamente sendo fundamental e anterior ao desenvolvimento de uma comunicação linguística avançada, mas só é possível caracterizar a forma de vida especificamente humana se relacionarmos o conceito de trabalho social ao princípio familiar de organização. As estruturas do agir segundo papéis designam novo grau de desenvolvimento, de modo que é impossível

reduzir as regras do agir comunicativo às regras do agir instrumental.

Que relação a teoria da evolução social tem com a história? Em primeiro lugar ela não lida com eventos, mas busca as estruturas de consciência coletivamente compartilhadas. Em segundo lugar, as capacidades cognitivas e estruturas de um ser genérico, ou seja as competências técnicas e linguísticas do gênero humano não possuem história com dados empíricos irredutíveis, mas desenvolvimento lógico passível de reconstrução racional. À teoria da evolução, proposta por Habermas cabe o papel de definir as possibilidades que, a cada momento se abrem para os agentes históricos, em cada nível de seu desenvolvimento. À Histórica caberá o estudo das condições marginais que possam ou não transformar essas possibilidades em efetividades.

Assim, o materialismo histórico de Habermas propõe-se, tanto pela análise das condições marginais contingentes, quanto pela análise das possibilidades estruturais, a estabelecer uma lógica da criação e solução de problemas. Nesse sentido, a evolução da consciência é explicada tanto pela lógica de desenvolvimento das estruturas já dadas, quanto pela presença de eventos geradores de problemas. Assinalamos, marginalmente, que essa concepção está presente em Goldmann em textos como être et Dialéctique (1950). Lumières et Dialectique (1963), Epistémologie de la Sociologie (1966) e Jean Piaget et la philosophie (1966).

Neste quadro, o conceito chave para Habermas será o conceito de aprendizagem. Censurando Kant por ter subtraído a consciência de um processo de formação, Habermas pretende mostrar a evolução da humanidade como um percurso, no qual os homens aprendem, adquirem novas capacidades e podem, assim, fazer frente a problemas cada vez mais complexos. Se para Marx, a humanidade, segundo suas condições materiais de existência, só se coloca problemas quando já pode resolvê-los, para Habermas, ao contrário, a humanidade se coloca problemas quando ainda é incapaz de resolvê-los. Um mecanismo endógeno de aprendizagem leva a humanidade à acumulação de um potencial cognoscitivo que pode ser utilizado para a solução dos problemas sistêmicos geradores de crises, mas esse potencial só pode ser implementado, ou realizado através do desenvolvimento das forças produtivas, se estiverem presentes formas alternativas de integração social. O gênero humano aprende não só na dimensão do saber tecnicamente valorizável, via trabalho, mas também na dimensão da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se em reação às mudanças no âmbito do agir instrumental, como queria Marx, mas certamente, ao fazê-lo, seguem uma lógica própria, que compete à teoria da evolução da espécie especificar.

Os primeiros passos que Habermas dá na confecção de tal teoria são inspirados na psicologia de Piaget. Não cabe aqui apresentar esses resultados, mas em grosso traços e com o cuidado de evitar assimilações apressadas. Habermas encontra pontos de contato entre a ontogenese do indivíduo e a filogenese

social. Seu ponto de partida é, aproximadamente, o seguinte: podemos distinguir estágios de desenvolvimento das capacidades de conhecimento e de ação, que podem ser caracterizados como níveis de aprendizagem, contanto que sejam satisfeitas certas condições materiais. Para as sociedades, na medida em que elas resolvem problemas sistêmicos que são sempre desafios evolutivos, também podemos falar de um processo evolutivo por aprendizagem. Esses problemas sistêmicos transcendem as capacidades de solução disponíveis no interior da formação social dada, mas as sociedades podem aprender de modo evolutivo na medida em que utilizam os potenciais cognitivos contidos nas imagens do mundo, com o objetivo de reorganizarem os sistemas de ação. Habermas pretende então captar tal evolução pela leitura hermenêutica das estruturas de racionalidade expressas nas imagens do mundo, via agir comunicativo.

Marx, ao ressaltar apenas o trabalho como o responsável pela autocriação do homem, abandonou os contextos interativos e não apenas instrumentais responsáveis também, pela aprendizagem acumulada, pela evolução do gênero humano. Para Habermas trata-se de reconstruir o materialismo histórico abandonando o paradigma sujeito/objeto, e incorporando a relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, é certo, mas sempre linguísticamente mediatizadas. Dentro dessa perspectiva, a racionalidade, ou sua evolução, é dependente de processos comunicativos em que os protagonistas estão sempre situados triplamente: no mundo das coisas, no mundo social das normas, e no mundo subjetivo das vivências e emoções. O esforço de Habermas do ponto de vista filosófico é atingir um conceit

Razão: são racionais não as proposições que correspondam à verdade - o que quer que isso signifique - mas aquelas que tenham sido validadas pelos contextos comunicativos em que o consenso tenha sido alcançado.

Finalizando, o que pretende Habermas é, por um lado mostrar que é indevida a localização dos processos de aprendizagem evolutivamente relevantes apenas na dimensão do pensamento objetivante e do agir instrumental, em suma, das forças produtivas. Por outro, mostrar que há boas razões, em particular sua força heurística, para justificar a hipótese de que também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação dos conflitos tem lugar um processo de aprendizagem que importam em novas relações de produção, capazes de gerar o emprego de novas forças produtivas.

Marx, segundo Habermas, desenvolveu a idéia da autoconstituição histórica da espécie humana em duas dimensões: como processo de auto-produção amadurecido pela atividade do trabalho social presente nas forças produtivas, com processo de formação efetivado na atividade revolucionária, armazenado em experiências de reflexão. Apesar disso, Marx não poderia dar conta de uma teoria da evolução da espécie porque seu conceito materialista de síntese do homem e da natureza permanece limitado ao quadro da atividade instrumental. O modelo da atividade produtiva é, para Habermas insuficiente para a reconstrução da dominação e da ideologia que se passam na esfera da atividade comunicacional.

Os primórdios da possibilidade de preenchimento dessa lacuna estão em Freud que destacou na sua metapsicologia um quadro da atividade comunicacional deformada que permite conceber a gênese das instituições assim como a função relativa das ilusões.

Segundo as premissas materialistas de Habermas, seria impossível aceitar que a razão fosse livre apenas em relação à alteridade, pois isto significaria aceitar uma dualidade natureza X razão inaceitável para o pensamento materialista, qualquer que seja ele. Entretanto, o papel da natureza no processo de emancipação parece-se a um camaleão de feições equivalentes e cambiantes: naturalista ou idealista. Aliás, seria necessário precisar se naturalismo não é um idealismo materializado, mais do que um materialismo teorizado.

A solução de Habermas é comprometida, historicamente, com Hegel e Kant. Em primeiro lugar, enquanto produto da natureza, o sujeito é contingente, mas, apesar disso, é equipado de um interesse capaz de se auto-constituir. Essa afirmação de Habermas é, do ponto de vista epistemológico, uma necessidade transcendental. Do mesmo modo, o conceito de "natureza em si" é um postulado epistemológico do sujeito, mas muitas vezes materializado ou realizado como ponto original - ou natural do sujeito. Quanto aos interesses, Habermas os descreve, numa espécie de dialética do senhor e do escravo, como os senhores que subjagam a natureza, sendo por isso, em última instância,

emancipatórios. As análises de Habermas excluem a possibilidade de uma natureza em si objetivada, mas mantêm o designio de postular racionalmente uma natureza em si que forneceria os limites ao interesse humano em controlá-la. A natureza em si, ainda não acessível à atitude objetivamente, serve como conceito limite de uma teoria do conhecimento pragmático-transcendental.

"The concept of a "nature-in-itself" that I introduced in *Knowledge and Human Interests* is an ironic refrain on the Kantian thing-in-itself, in so far as it is meant to preserve in the nature constituted "for us" the realistic connotations of a contingently existing reality independent of us. The resistance that reality opposed to false interpretation forces us to construe nature as something existing in itself, though it is scientifically accessible to us only as objectivated. The concept plays a similar role in regard to subjective nature viewed epistemologically: the necessary conditions of possible experience. These are, to be sure, accessible only in the transcendental orientation, that is, by way of rationally reconstructing pre-theoretical knowledge; but pragmatism has to reject the assumption of a transcendental consciousness, without origins as it were. The connection between the way in which nature is objectivated and the structures of feedback-monitored action - a connection disclosed by transcendental pragmatics - make it necessary to construe subjective nature as something arising under contingent conditions, something proceeding from "nature-in-itself" (38).

Ora, se Habermas inicia Conhecimento e Interesse pelo ataque a Kant, pelo erro de ter este dividido a razão entre pura e prática, não basta a qualificação de "refrão irônico" para salvaguardá-lo das dificuldades apontadas pelo próprio Kant, decorrentes de interesses dogmáticos ou céticos, presentes nas antinomias. A radicalização da crítica kantiana do conhecimento que Habermas pretende, obriga-o a dirigir-se ao saber fenomenalizado nas formas objetivas ou positivas das ciências naturais e das ciências sócio-históricas, levando-o, finalmente, às implicações sociais do conhecimento. É neste momento que se torna necessário o retorno ao transcendentalismo.

"Nos dois caos (caso da indução e caso do círculo hermenêutico) tratam-se de regras de transformação lógica de proposições cuja validade só é plausível se as proposições transformadas pertencem a uma configuração transcendental, sejam aquelas da ação instrumental, ou aquelas da forma de vida constituída na linguagem da vida corrente, e isto na medida em que elas repousem em categorias determinadas, a priori, da experiência. Esses sistemas de coordenação têm valor transcendental mas determinam a arquitetura dos processos de pesquisa, e não a da consciência transcendental" (39).

A substituição que Habermas propõe do conceito de consciência transcendental kantiana, por um sujeito genérico, com um processo de formação, obriga-o a dar ao conceito fenomenológico de "mundo vivido" um valor transcendental. O trabalho da teoria crítica do conhecimento é o de determinar as

estruturas a priori desse mundo, ou seja, suas condições transcendentais. Nessa busca, Habermas atribue à emancipação a verdadeira finalidade da filosofia. Parece-nos difícil, portanto, que Habermas possa, apesar da perspectiva prática e materialista da teoria crítica, evitar consequências teleológicas presentes no idealismo kantiano. Discutiremos a seguir essa questão, a partir da concepção e oposição que a História, enquanto disciplina do entendimento, tem com a Weltgeschichte, o sentido necessário da história. Essa oposição, presente em Kant, não o obriga a um determinismo, já que não há nenhum limite alcançável para os acontecimentos teleológicos, visto que a razão, não conhecendo limites para seus projetos, afasta cada fronteira ampliando-a.

Em Habermas, a problemática da finalidade é transformada em uma teoria da evolução social, em que a pesquisa histórica tem apenas função heurística para a formulação de teoremas da evolução. À substituição de tais teoremas correspondem novos níveis de aprendizagem, que devem então ser visualizados como estágios de desenvolvimento no processo de formação do gênero humano. É no plano das considerações metodológicas que Habermas procura mostrar "Como a escolha dos eventos de referência, do quadro interpretativo, dos modelos racionais, etc., é de certo modo convencional e sempre dependente da situação hermenêutica que serve como ponto de partida para o narrados. Mas, tão logo o historiador começa a narrar, supõe um consenso sobre essas decisões, à fim de poder narrar - à luz do quadro interpretativo pré-escolhido - de que modo a história "verdadeiramente" ou na "realidade" se processou. O fato de que ele suponha tal consenso

não é tão surpreendente: com efeito, quanto mais o historiador concordar com a tradição vigente, tanto mais diretamente produzirá saber que serve como orientação para a ação, continuando, articulando, precisando e ampliando a consciência histórica que garante a identidade" (40).

Quem disse isso foi Habermas, mas Gadamer o fez com muito mais potência....

Careço de que o bon seja bom e o
ruim ruim, que dum lado esteja o
preto e do outro o branco, que o
feio fique bem apartado do
bonito e a alegria longe da
tristeza.

Guimarães Rosa

V - RECONSQUISTANDO KANT: (OU KANT POR ELE MESMO) (*)

A - POSIÇÃO TEÓRICA

Sabemos que, na terceira antinomia assim como nas demais - as dificuldades em que se encontra a razão são devidas a determinados enganos cometidos pelo pensamento realista transcendental, decorrentes quer de interesses dogmáticos, quer de interesses empiristas. É, portanto, na solução da idéia cosmológica de totalidade na derivação dos eventos do mundo a partir de suas causas que a idéia de liberdade transcendental será aprovada como não-contraditória. Solução essa que só se torna possível pela adoção do ponto de vista idealista transcendental.

Vejamos então, como Kant trata a liberdade e o interesse. Tratemos, primeiramente, das dificuldades relativas às relações entre natureza e liberdade.

A tese da terceira antinomia (41).

(*) Assumimos aqui uma mudança de registro inspirada em passada disposição de minha orientação. Tarde demais para abreviá-la.

Tratará de advogar a necessidade de uma causalidade livre de um posto de vista específico: aquele da intelegibilidade fenomenal. Cabe-nos, portanto, acompanhar as relações que serão estabelecidas entre os conceitos de explicação, necessidade, causalidade e liberdade. A prova é feita por redução ao absurdo, vale dizer que a opção formal de Kant não é inocente, pois, sabemos, a redução ao absurdo implica a aceitação do princípio do terceiro excluído. Suponhamos que não haja nenhuma outra causalidade além da causalidade segundo as leis da natureza, ou dizendo, afirmativamente, suponhamos que haja apenas a causalidade segundo as leis da natureza. Então, tudo o que acontece, tudo o que ocorre deriva, infalivelmente, de um estado anterior, segundo uma regra. Mas, o estado precedente também ocorreu, isto é, houve tempo em que esse estado não era, e um tempo em que começou a ser, pois, como foi estabelecido na Analítica Transcendental, tudo o que é, do ponto de vista fenomenal, ocorre no tempo. É necessário, portanto, que o estado precedente também tenha advindo, pois, caso contrário, isto é, no caso em que o estado precedente fosse eterno, sua consequência também o seria e não tornaria. O que explica, portanto, que o estado anterior também se torne é que estamos supondo que o que dele decorre, decorre infalivelmente, ou seja o fato de tratar-se de um fenômeno. Sendo assim, se o estado anterior fosse desde sempre, sua consequência também o seria pois, se da eternidade subtrairmos uma fração qualquer de tempo, ainda assim teremos a eternidade.

Assim, a causalidade da causa pela qual algo ocorre é

também algo que ocorre e, segundo as leis da natureza, supõe um estado anterior, e este um estado ainda mais antigo. Portanto, se houvesse apenas a causalidade segundo as leis da natureza, todo começo seria apenas relativo, subalterno, e não poderia haver um primeiro começo. Não haveria, conseqüentemente, a integralidade ou a totalidade da séria causal.

Formalmente falando, o argumento expressa uma implicação: se a causalidade é apenas segundo as leis da natureza, então não pode haver o primeiro termo, porque ser segundo as leis da natureza, significa tornar-se necessária e infalivelmente. Ora, diz Kant, a lei da natureza é aquela que afirma que nada acontece sem uma causa que, por ser suficientemente determinada a priori, é universal e necessária; mas por outro lado, o caráter determinado da causa é elemento estrutural essencial para a explicação de uma séria causal. Sendo assim, a tese de que só é possível a causalidade segundo as leis da natureza é auto-contraditória, pois, segundo ela, cada causa particular seria suficientemente determinada, mas a universalidade seria indeterminada.

É necessário, portanto, assumir uma causalidade a partir da qual algo acontece por uma causa que não seja determinada segundo as leis da natureza, ou seja, segundo uma causa antecedente. É necessário admitir, não uma causa primeira, mas uma espontaneidade absoluta das causas, capaz de começar por si mesma uma séria de fenômenos que, aí sim, se comportarão segundo as leis da natureza. Trata-se, portanto, de admitir uma liberdade

transcendental sem a qual a série de fenômenos não ficaria completa do lado das causas.

A antítese, por sua vez (42) também é provada.

Por redução ao absurdo. Suponhamos que haja uma liberdade transcendental, definida por Kant, em primeiro lugar, enquanto uma espécie particular de causalidade segundo a qual os eventos do mundo poderiam ocorrer; neste sentido, a liberdade transcendental não é, ela mesma, um evento do mundo, mas uma de suas condições de possibilidade. Em segundo lugar, trata-se do poder de começar absolutamente um estado e, por consequência, as consequências desse estado. Neste caso, não apenas uma série começaria absolutamente em virtude dessa espontaneidade, mas também deveria começar absolutamente a determinação dessa própria espontaneidade. Ou seja: a causalidade só começaria a partir dessa espontaneidade, pois, para que ela seja começo absoluto, não deve haver nenhuma outra causalidade precedente que a determine.

Ora, a incoerência a que chegamos é a seguinte: enquanto o começo segundo as leis da natureza supõe uma causa antecedente ainda não atuante, o começo dinâmico gerado pela liberdade transcendental pressupõe um estado anterior que não tem nenhuma relação causal com esse começo. Ficaria, assim, esvaziado do conteúdo necessário - porque transcendental - que deve ter a série causada por esse começo espontâneo (43).

Portanto, é na natureza e não na liberdade que devemos buscar a conexão e a ordem dos eventos. A dificuldade que há com a liberdade, ou seja, a independência em relação às leis da natureza, é que, se, por um lado, ficamos liberados da compulsão necessária que estas impõem aos eventos, por outro, perdemos o guia, o fio condutor que as regras segundo a natureza nos forneciam. E não podemos apelar para leis da liberdade, pois, se a liberdade fosse determinada por leis, seria natureza e não liberdade. A natureza está para a conformidade às leis, assim, como a liberdade transcendental está para a ausência de leis: a natureza impõe ao entendimento a tarefa de procurar sempre mais acima na série causal, uma vez que a causalidade é sempre condicionada, prometendo - sem nunca poder cumprir - com isso a unidade da experiência universal porque conforme às leis da natureza. A liberdade, ao contrário, se evita ao entendimento o retorno incessante ao longo da série causal, instituindo uma causalidade incondicionada, institui uma causalidade cega que rompe com as únicas regras que, sendo do entendimento e não da razão, permitem a síntese da experiência.

A idéia transcendental da liberdade, constituindo o conceito da espontaneidade absoluta da ação, é o fundamento próprio da imputabilidade da ação. Mas, se é essa idéia o fundamento da imputação, por outro lado, trata-se de uma idéia que dá o que fazer à razão especulativa, que encontra dificuldades em admitir uma causalidade incondicionada. O que a razão especulativa nos impõe não é descrever como as coisas se passam, mas é a necessidade de reconhecer, a priori, que a

causalidade segundo a lei da natureza supõe uma causalidade segundo a liberdade transcendental. A idéia transcendental da liberdade não diz que, uma vez que existe na natureza uma certa causalidade, deve haver ou existir uma outra que a torne possível:

"Ora, não mostramos propriamente a necessidade de fazer partir da liberdade o primeiro começo de uma série de fenômenos, senão enquanto era indispensável para que pudessemos conceber uma origem do mundo".
(A450 - grifo nosso).

A consequência que Kant daí tira é extremamente forte: se foi aprovado o poder de começar espontaneamente uma série, nada impede, "nos é agora também permitido" (A450) que várias séries possam começar espontaneamente do ponto de vista da causalidade. Kant pode fazer isso - que aparece a princípio uma extrapolação - porque em nenhum momento foi pressuposto - que o começo absoluto o fosse do ponto de vista do tempo, mas da causalidade. Se me levanto livremente, não o faço por efeito de uma lei da natureza, ainda que me levantar seja posterior e venha em estrita conexão causal com o fato de eu estar sentado. O que importa, portanto, é que o começo espontâneo pode suceder um estado de coisas anterior, sem, no entanto, derivar dele (44).

Por outro lado, quem defende as leis da natureza contra a doutrina da liberdade poderia fazer a seguinte objeção: já que

não admitimos no mundo nada que seja matematicamente - do ponto de vista da intuição - primeiro temporalmente falando, então como justificar essa necessidade de procurar qualquer coisa que seja dinamicamente primeiro do ponto de vista da causalidade? Isso porque nada nos obriga a impor limites à natureza, que pode ser ilimitada, e assim como as substâncias sempre existiam - e essa é uma suposição necessária para que seja possível a unidade da experiência - assim também poderíamos admitir que a série de mudanças também sempre existiu. Neste caso, estaríamos desobrigados de encontrar um começo, seja do ponto de vista do tempo, seja do ponto de vista da causalidade.

A esta objeção Kant responderá que é impossível compreender uma derivação infinita, uma sucessão serial infinita, sem um primeiro membro em relação ao qual os demais estados são sucessivos. Rejeitar o início é rejeitar várias propriedades sintéticas da natureza como, por exemplo, o movimento e a mudança. Não podemos imaginar a priori como é possível a passagem do ser ao não ser e, portanto, é de alguma forma a experiência que me dá a realidade da mudança. Mas, mesmo que admitíssemos a liberdade transcendental enquanto poder de começar as mudanças no mundo, esse poder deveria estar fora do mundo, fora das substâncias, pois, se estivesse nelas, não poderíamos conhecer o encadeamento necessário - e não livre - dos fenômenos, encadeamento esse responsável pela verdade empírica que distingue a experiência do sonho.

Tal poder de liberdade, ultrapassando as leis, nos impossibilitaria de pensar a natureza, já que as leis desta seriam incessantemente modificadas e os fenômenos não teriam a necessária uniformidade e regularidade segundo a natureza, que nos permitem conhecê-los. É interessante notar que nesta observação Kant dá como propriedade da liberdade não só o poder de começar absolutamente - como havia sido dito na tese mas, mais amplamente, o poder absoluto de começar qualquer coisa, e é esta amplidão do poder da liberdade, ou ainda, a impossibilidade de restringir o campo de atuação da liberdade que, gerando a "desordem" e a "incoerência" a torna compatível com a causalidade natural.

Passemos agora à solução da idéia cosmológica de totalidade na derivação dos eventos do mundo a partir de suas causas. Em relação ao que ocorre, ao que advém, há apenas dois tipos de causas concebíveis: a causalidade segundo a natureza e a segunda a liberdade. A relação entre essas causas é a seguinte: em primeiro lugar, há uma lei universal, que garante a possibilidade da experiência, que diz que tudo o que a causalidade dessa causa - vale dizer a razão de ser dessa causa - na medida em que é algo que ocorre, também deve ter uma causa. Mas, por esse processo, o que temos é uma soma natural dos eventos que não pode constituir uma totalidade absoluta do campo da experiência. Como a concepção dessa totalidade é necessária, a totalidade - que não pode ser dada - precisa ser suposta para que possamos explicar a necessidade e a universalidade da lei

causal segundo a natureza. É, portanto com esse objetivo e com esse interesse que a razão cria de si mesma a idéia de espontaneidade capaz de agir por si mesma, sem ser determinada por uma causa antecedente.

Trata-se agora de mostrar que tratamento a filosofia transcendental pode dar a esse problema das aventuras da razão além dos limites da experiência possível. Se os fenômenos, aquilo que aparece, fossem coisas em si, se o espaço e o tempo fossem formas das coisas em si, então haveria uma única série composta quer pelas condições do que aparece, quer pelo que é condicionado a aparecer de uma certa maneira. Em outras palavras, se suposermos que tudo o que aparece e tudo o que é condição de possibilidade do aparecer compartilham uma mesma série e, além disso, tratar-se da série daquilo que é em si, cairíamos nas malhas das antinomias. No caso, a antinomia nos dá uma série muito grande - porque infinita - ou, então, muito pequena - porque instantânea e na qual causa e efeito seriam concomitantes. Em ambos os casos, estaríamos impossibilitados de conhecê-la.

Para resolver a antinomia não basta, portanto, saber se a liberdade é possível, mas também se al pode co-existir na mesma série causal da causalidade segundo a natureza. Que todos os eventos sensíveis estão conectados, sem exceção, pela causalidade segundo a natureza é uma questão estabelecida pela Analítica Transcendental, mas isso não implica que a liberdade esteja excluída. Ou seja, a causalidade segundo a natureza é uma condição necessária dos fenômenos, mas pode não ser suficiente. O

que nos leva a supor que a causalidade segundo a natureza é condição necessária e suficiente é a pressuposição de que a natureza relaciona coisas em si e, neste caso, não haveria nada que precisasse ser acrescentado à experiência para que ela fosse possível. E Kant aqui insiste que aquilo que aparece tem como condicionante, além das suas causas naturais aparentes e antecedentes, algo que não aparece, isto é, que não é um fenômeno, mas que é a causa intelegível do fenômeno.

Se as aparências fossem coisas em si, então não haveria lugar para a liberdade e a natureza seria a causa necessária e suficiente de todo evento; neste caso, tanto a causa quanto o efeito estariam na série necessitada, isto é, na série natural. Mas aqui, vem uma ressalva crucial (45).

Uma vez que todo objeto sensível comporta algo que não é sensível, é preciso, quando se trata de sua causação, considerá-lo de dois pontos de vista. Enquanto objeto de minha representação ele é causado, isto é ocorre, segundo a atuação do objeto transcendental que torna possível a representação. Enquanto objeto sensível, ele é efeito sensível de uma causa igualmente sensível. O caráter intelegível de qualquer objeto é o agente daquilo que aparece, na medida em que é condição de possibilidade do aparecer, mas esse caráter não aparece, ou seja, não está sujeito às condições da sensibilidade, não sendo, portanto, determinado nem temporal nem espacialmente.

O caráter intelegível não pode assim, ter um lugar nas séries das condições empíricas. Assim como para compreender as aparências somos obrigados a subsumir os objetos fenomenais ao objeto transcendental, assim também, para compreender a causalidade da série segundo a natureza somos obrigados a subsumí-la a uma causalidade intelegível e livre. É este, portanto, o sentido de "livre": liberada, liberta das determinações das formas da sensibilidade e das determinações do aparecer, do tornar-se, do vir-a-ser. Kant está falando, portanto, da causação da série noumenal em relação à fenomenal. É nesse sentido que dizemos que essa causa livre, espontânea, o noumeno, atua por si mesmo, e seu efeito é o mundo.

A antinomia está longe de ser resolvida. O que temos, apenas, é que o objeto transcendental e o noumeno são ambas condições de possibilidade da experiência, só que o primeiro aparece do lado do aparato cognitivo do sujeito e o segundo do lado substancial do objeto, ainda que sobre este nada possamos saber. A razão, em seu papel regulador, substancializa o objeto em seu noumeno, e isso pela necessidade de reconhecer que aparência é aparência-se, aparência daquilo que, não sendo dado, é, entretanto, condição do aparecer.

Se nossa interpretação estiver correta, o sentido que a palavra "efeito" ganha é o seguinte: o noumeno tem seus efeitos no mundo sensível na medida em que estes estão substancialmente condicionados por aqueles. Mas, isso não nos parece suficiente para resolver a antinomia. O que podemos dizer, apenas, é que os

eventos do mundo sensível são duplamente causados: por uma causa necessária que os antecede na série natural, e por uma causa intelegível livre.

Significará isso que o efeito possa deixar de sofrer a causalidade livre ou, ao contrário, ela é condição necessária do aparecer? Difícil decidir, pois, se, por um lado, para que um efeito apareça é necessário que se relacione com o que é, portanto com algo existente, por outro, a modalidade não pertence à essência do objeto, ou seja, que um objeto seja possível, real ou necessário, isso não afeta a objetividade do objeto. Segundo a Analítica dos Princípios, as categorias da modalidade não permitem o aumento da determinação do objeto, já que modalidade não é predicado efetivo de objeto algum. Em outros termos, um conceito completo de um objeto (todas suas determinações essenciais) e ainda assim nos perguntarmos se esse objeto é real, possível ou necessário. Os princípios da modalidade, então, apenas nos fazem conhecer onde o conceito de um objeto tem seu nascimento: se o conceito de um objeto nasce do puro entendimento, então - levando em conta apenas as condições formais da experiência - então esse objeto do qual produzimos o conceito é possível; se o conceito do objeto nasce da percepção submetida ao entendimento então o objeto é real; e, finalmente, se o conceito do objeto puder nascer do encadeamento de percepções segundo conceitos, o objeto é necessário. Sendo assim, a possibilidade de concluir de uma experiência dada uma outra está circunscrita à causalidade natural, e nada parece indicar

que possamos, tout court, estender a necessidade aqui envolvida à causalidade livre.

Ainda que admitissemos que o efeito é absolutamente necessário, quer pela sua causalidade segundo as leis da natureza, quer pela sua causa liberada das determinações temporais, mesmo assim o problema estaria ainda não resolvido, pois, se não podemos dizer nada sobre essa causa livre, por que temos de pensá-la em acordo com o empírico?

Ora, não basta que o caráter intelegível não seja contraditório com o caráter sensível, é preciso que ele seja adequado, e como é possível adequar o caráter intelegível responsável pela causação livre com o sensível causado por condicionantes antecedentes? Kant parece-nos dizer que o caráter intelegível deve ser pensado em concordância com o caráter sensível, e no entanto, a própria possibilidade de fazê-lo é o que está questão...

Kant dirá que não há contradição, mas, antes disso convém compreendermos que a contradição não está em que um mesmo evento seja duplamente causado, mas está no fato de que, do ponto de vista da causalidade natural, é contraditória a aceitação de uma causa primeira que pudesse nos fornecer a totalidade absoluta e, do ponto de vista da causalidade livre, é exatamente a isso que os efeitos - pela ação da causa livre - estão submetidos. Ora, por quais sutilezas da razão somos obrigados a não aceitar o absoluto quando consideramos o todo - a série causal de eventos -

e, a contrário, devemos considerá-lo quando tomamos o evento em sua singularidade? As ações das causas naturais parecem para Kant insuficientes para fundar a atividade, pois, na medida em que toda causa é num momento antecedente um efeito, isto lhe confere, de direito, um estatuto passivo. A rigor, portanto, a ação seria impossível, assim como seria impossível a liberdade prática.

Até aqui enfrentamos a relação entre necessidade e liberdade. Através de uma dedução transcendental Kant tem garantido apenas que não há, do ponto de vista lógico, contradição entre as duas séries em questão, exatamente na medida em que se trata de duas séries.

Ora, do ponto de vista gnoseológico, a liberdade, oriunda do uso transcendental da razão está negativamente determinada, ou seja, está construída enquanto possível. A passagem do possível ao necessário é problemática porque o possível em questão foi demonstrado através da atividade originária da razão que não conhece limites fora de si, ou seja através de seu uso transcendental. Mas, o que é esse uso senão uma liberdade da razão, entendida enquanto sua incondicionalidade ou antinomia? Tratemos disto ao abordarmos - sumariamente - a Crítica da Razão Prática.

Por enquanto, na Crítica da Razão Pura, a razão foi concebida como uma capacidade - também chamada de espontaneidade - de formação de conceitos e sínteses (que não estão em questão no momento) e também como a agente, ou a responsável pela

formação de idéia de liberdade, enquanto princípio explicativo da totalidade da causalidade fenomenal. Não devemos, entretanto, perder de vista que aqui a liberdade está sendo considerada como teoricamente suficiente para fundar a possibilidade de ações, mas não como objetivamente válida.

O problema de Kant é que, se por um lado a idéia transcendental da liberdade pode explicar pelo incondicionante a totalidade do mundo empírico condicionado, por outro lado, como aceitar que essa idéia possa ter legitimamente essa função, uma vez que é oriundo do uso da razão além de seus limites especulativos?! Pensamos não ser exagero dizer que, ao nível da C.R.Pura, a idéia de liberdade funda-se, do ponto de vista genético, na ilimitabilidade da própria razão. E, lembremos também, que a idéia de liberdade, assim como toda idéia, só pode ter a qualidade ou função de princípio regulador, mas nunca constitutivo.

A questão, portanto, que a CRPura nos lega é que, do ponto de vista teórico, não foi possível encontrar a fundamentação da realidade da liberdade e - como veremos a seguir - isso é o mesmo que dizer que não temos garantida a possibilidade de a razão ser prática. Kant precisará ainda determinar positivamente a liberdade, e a dificuldade está assim posta:

"Merece especial atenção o fato de que a idéia transcendental da liberdade

sirva de fundamentação ao conceito prático desta e que aquela represente a verdadeira dificuldade que sempre esteve implicada acerca da possibilidade desta liberdade. (...) _ A vontade humana é arbitrium sensitivum, mas não brutum, e sim liberum, já que a sensibilidade não determina sua ação de modo necessário, senão que o homem goza da capacidade de determinar espontaneamente a si mesmo, com independência da imposição dos impulsos sensitivos." (KRV-A534).

Mas, por que o homem tem esse poder? Por um lado sabemos que, do ponto de vista do conhecimento do mundo sensível, o homem é limitado, isto é, é condicionado pelas formas da sensibilidade, e assim, só pode conhecer a natureza pelos sentidos.

Por outro lado, o conhecimento de si mesmo, pela apercepção, respeita determinações internas de caráter puramente intelegíveis, resultantes da ação da razão e do entendimento. Kant não pode, através da rede conceitual estabelecida, demonstrar que a liberdade seja a responsável pela causalidade da razão, não pode nem mesmo demonstrar que a razão tenha uma causalidade, seja ela qual for.

O que lhe resta, entretanto, é a possibilidade de constatar que representamos essa causalidade, uma vez que usamos

imperativos como regras de ação. A crítica humana à desmesura da passagem do ser ao dever-ser não está sendo desconsiderada por Kant, apenas lhe parece necessário que expliquemos o fato do dever já que, sendo um fato, deve ser necessário, e não descartável como bem humoradamente quis Hume. O que a linguagem do dever-ser exprime é uma ação determinada, ou tornada possível por um conceito, e não por um fenômeno antecedente como ocorre na ação natural. Por enquanto isso nada mais é do que um indício da realidade da liberdade, com valor somente heurístico. Resta-nos agora a parte positiva da demonstração.

Em nosso entender à passagem do "negativo" ao "positivo" corresponde a passagem da dedução transcendental à demonstração crítica. Mesmo ao nível da Razão Pura Kant realizou seu projeto através da crítica, ou seja, o conhecimento de s da razão a partir dela mesma, pois se por um lado a razão conhece a partir de princípios, por outro, é ela mesma a faculdade responsável por esses princípios, cuja unidade e estrutura permitem seu próprio exercício.

B - QUESTÃO PRÁTICA

Quanto à Crítica da Razão Prática "deve unicamente estabelecer que há uma razão pura prática e ela critica, para isso, todo poder prático. Se esta empresa for bem sucedida, não haverá necessidade de criticar o poder por ele mesmo, para saberse a razão, atribuindo-se presunçosamente tal poder, não se ultrapassa (como ocorre com a razão especulativa). Com efeito, se ela é realmente prática, enquanto razão pura, ela prova sua realidade e aquela de seus conceitos pelo fato mesmo, e todo raciocínio sutil, negando-lhe a possibilidade de ser prática, é de fato pura perda".

Ora, não fosse essa passagem encontrar-se no Prefácio e diríamos que a afirmação é totalmente dogmática, pois como aceitar que a demonstração da realidade da razão prática usa essa realidade para provar-se?! De duas uma, ou a não realidade da razão prática é hipoteticamente assumida e depois provada por redução ao absurdo, ou então há - e isso deverá, por sua vez ser provado - uma identidade entre esse poder prático e o procedimento da crítica.

Vejamos como a questão é colocada na Introdução. Kant nos diz que, em seu uso prático, a razão se ocupa de princípios

que determinam a vontade. É evidente que, se isso for provado, estará ipso facto provada a realidade da razão prática, ainda que reste que determina a vontade, ou se há também outras realidades - em particular as empíricas - responsáveis por essa determinação.

O conceito de liberdade, oriundo como vimos do exercício da crítica da razão pura interverirá enquanto causalidade da vontade, e se Kant puder provar que aquela - a liberdade - é uma "propriedade" da vontade, estará garantida a realidade da razão prática enquanto poder incondicionado, já que é a isto que responde o conceito de liberdade. A própria inversão metodológica que será feita - o caminho dos princípios aos conceitos (e não ao inverso como foi feito na CRPura) - é resultante da especificidade do uso da razão que irá da causalidade incondicionada da vontade à aplicação desta às ações.

Os princípios práticos são definidos como proposições que afirmam uma determinação geral da vontade. Se esses proposições afirmarem algo válido para uma vontade particular serão máximas, se forem consideradas válidas para qualquer vontade, serão leis. Kant não pode ainda fazer a demonstração positiva da razão prática, mas já pode colocar no Scolium a 1ª definição um condicional de grande importância metodológica (46).

Esta consideração é sumamente estratégica: por um lado está sendo dito que se a razão pura é prática, então a razão pura determina a vontade, por outro lado, também está sendo afirmado

que se isso ocorrer então há leis práticas. O condicional é, portanto, duplo e isso se dee ao fato de que para podermos asseverar leis temos necessariamente de acionar a razão pura, e para podermos tomar uma lei enquanto regra da vontade temos de operar com a razão prática. As leis, para que preservem sua necessidade, não podem se vincular a nada que esteja fortuitamente atuando sobre a vontade, e se puderem deteminar a vontade será a determinação da vontade enquanto tal; apenas assim serão leis. O próprio querer é que deve poder ser determinado por um princípio prático para que sejam possíveis as leis morais, ou, o que se dá na mesma, as leis morais só são possíveis se o querer puder ser determinado pela razão prática. Se compreendemos bem, portanto, trata-se de uma afirmação bi-condicional.

Deixaremos de lado os teoremas I e II na medida em que tratam apenas dos princípios práticos que não podem - e porque não podem - fornecer leis práticas, ainda que empiricamente possam determinar a vontade. Esses dois teoremas são assertóricos e o III é novamente condicional: "Se um ser racional deve se representar suas máximas como leis práticas universais, só pode representá-las como princípios que determinam a vontade não pela matéria, mas simplesmente pela forma". (47)

A demonstração é feita por exclusão e não apresenta dificuldades: a matéria de um princípio prático é sempre empírica e, portanto, não pode gerar uma lei prática. Por abstração de sua matéria, o que resta de um princípio prático é sua forma legislativa universal que não oferece nenhuma dificuldade em ser

identificada por qualquer indivíduo.

Kant sabe perfeitamente que nenhum passo ainda foi dado na demonstração de que a razão pura pode ser prática. (48) Dizer, que uma lei prática tem forma legislativa universal é o mesmo que dizer que uma lei prática é uma lei prática. A colocação é, assim, irônica e endereçada àqueles que colocaram o desejo, a felicidade, como determinantes universais da vontade e fundamento da lei prática. Encontrar uma lei que possa harmonizar os desejos é impossível, pela simples razão que um mesmo desejo, presente em dois indivíduos diferentes, se excluem mutuamente.

O problema I inicia propriamente a dedução metafísica dos conceitos necessários para que sejam extraída todas as consequências do condicional que está sendo admitido: se a vontade é e só pode ser determinada pela forma legislativa das máximas morais, mostrar que natureza deve ter essa vontade para que isso se verifique.

Ora, para que essa forma legislativa, essa lei universal seja representada pela razão pura - e isso é necessário para que possa ser lei - é preciso que se aplique a algo que não esteja na cadeia fenomenal, pois essa forma não é empírica. A vontade, portanto, se puder ser regida por uma lei universal, deverá ser concebida como independente da lei da causalidade dos fenômenos. Essa independência foi chamada de "liberdade transcendental", portanto, a vontade à qual a forma legislativa servirá de lei, deve ser uma vontade livre. É importante notar que o "livre" não

é uma adjetivação da vontade. É, antes, a elevação da vontade da série fenomenal à noumenal e que, mais à frente Kant chamará de credencial da lei moral.

O problema II concluirá em sentido inverso: se houver uma vontade livre, então a única lei capaz de determiná-la sem que surja aqui uma contradição - é uma forma legislativa da lei. Os dois problemas, portanto, reincidentem na bicondicionalidade que apontamos ao início.

A seguir Kant enunciará a lei fundamental da razão pura prática e o que há de surpreendente neste momento é que não podemos nem devemos - eludir a dúvida que nos assalta: como é possível enunciar a lei fundamental da razão pura prática, se ainda não temos a demonstração de que a razão pura pode ser prática?!

A resposta a esta questão que colocamos pode ser vislumbrada no scolium seguinte. A lei fundamental enunciada é uma regra prática (age, assim, assim...) incondicionada, na medida em que não contém nenhuma restrição do tipo "se isso assim assim, então age..."; isto é, ela pode ser representada a priori como uma proposição categórica relativamente à vontade. Essa lei, portanto, determina objetivamente e a priori a vontade. Mas, de onde se origina tal lei? Da razão pura que, sendo prática em si, é legisladora da vontade livre, isto é, da vontade incondicionada. Dizer que a lei em questão se origina da razão não é dizer grande coisa, uma vez que não sabemos se esta está -

ou não - exercendo seu poder transcendente... Sabemos que a razão não é constituinte, mas sabemos também que ela pode ser reflexiva e é isto que está em questão: Podemos chamar a consciência (grifo nosso) dessa lei fundamental de um fato (factum) da razão, porque não saberíamos como tirá-la, através do raciocínio, dos dados anteriores da razão, por ex. da consciência da liberdade (pois essa consciência não nos é dada primeiramente), mas porque ela se impõe a nós por ela mesma como uma proposição sintética a priori, que não é fundada sobre nenhuma intuição... Entretanto, para não nos enganarmos em admitir esta lei como dada, é preciso observar que ela não é um fato empírico, mas o fato único da razão pura, que se anuncia como originariamente legislativo." (49)

A crítica da razão prática não procede, portanto, a partir da idéia da liberdade - como estavamos tentados a supor anteriormente - pois esta permanece apenas negativamente afirmada (estamos ainda com a condicional em vigor). Procede pelo reconhecimento ou pela atuação efetivada razão prática, ou seja, é porque se trata de um fato da razão, voltaremos a essa questão que a razão prática pode ao mesmo tempo possibilitar e executar a crítica de si mesma.

Em resumo, o procedimento analítico e Kant parece-nos o seguinte: ao buscar a realidade da razão prática assumiu-a como condição para a lei moral que, ao ser especificada ou analisada, gerou um fato da razão pura que foi a consciência da realidade da razão prática... A questão não está propriamente resolvida pois a dedução transcendental ainda é necessária para que, retirando as

condicionais que estão sendo supostas, seja provada a realidade da razão prática. De qualquer forma, vemos já dada a premissa dessa dedução, pois a consciência da lei moral ao ser um fato da razão pura deverá permitir o reconhecer-se do homem enquanto livre em sua ação.

O teorema IV reintroduz a autonomia da vontade enquanto princípio das leis e deveres morais. A heteronímia da livre escolha, já pela contradição nos termos, é oposta ao princípio da moralidade da vontade. O princípio da moralidade, ao afirmar a autonomia da vontade não a deixa, entretanto, indeterminada como a liberdade transcendental. Ao contrário, se por um lado a vontade é independente em relação à matéria da lei, por outro a livre escolha é determinada pela forma legislativa daquela.

Na Crítica da Razão Pura a liberdade, enquanto poder de atuar espontâneo, foi colocada fundamentalmente como insubordinada (daí a negatividade do conceito de causalidade natural. Naquele contexto, a liberdade transcendental tendo sido demonstrada enquanto possível, obrigava-a a ser uma liberdade sem leis. A "eficácia" ou "operacionalidade" dessa liberdade, assim conceituada, não podia sequer ser vislumbrada, e isso na exata medida em que faltava o conceito de razão prática.

O problema agora de Kant é dizer positivamente a liberdade, isto é, considerar sua necessidade, sua lei. E isso só está sendo possível na medida em que já estamos frente a um fato de razão que, enquanto tal, tem estatuto noumenal, e que é a lei

moral. Kant só pode falar em lei da vontade livre, na medida em que esta exprime uma necessidade que não é natural, mas que é a condição formal da possibilidade da lei moral.

O que importa ainda ressaltar é que neste teorema e em seus escólios, é que a liberdade está sendo objetivada enquanto razão prática. A lei moral, sendo um fato da razão pura, é condição de possibilidade da liberdade, entendida agora enquanto capacidade da vontade de ser determinada por aquilo que é representado pela (ou é a consciência da) lei moral, fruto da razão pura. O escólio I insiste em que, na sua qualidade de livre, a vontade não pode tomar por determinante de sua ação o que acontece, isto é, o que compartilha a série de causalidade fenomenal, mas o que deve acontecer.

O que Kant acrescenta, portanto, em relação a Hume (e essa discussão está no escólio II) é que a liberdade do arbítrio é nada mais do que a possibilidade de determinar-se de outro modo que não o imposto pelas condições fenomenais. Na medida em que a lei para a liberdade, a lei moral é produto da razão pura e é uma lei para o agir, não nos parece exagero dizer que Kant conseguiu justificar a priori o dever-ser enquanto pano de fundo teleológico da ação moral, que sempre se passa no campo fenomenal.

O que Kant fez, portanto, foi tornar a liberdade objetiva através de seu princípio racional, que é, ao mesmo tempo, sua condicionalidade prática. A objetividade da liberdade,

que estava dependendo da demonstração de sua universalidade, esta dada no momento em que a auto-consciência daquela, surge mediante os conceitos da razão. Analiticamente, portanto, Kant já deu conta das condições fundamentais de uma razão prática: a liberdade e a universalidade, isto é, a liberdade e a lei moral. Como conclusão dessa etapa Kant dirá que o único princípio capaz de fornecer imperativos categóricos, isto é, leis práticas, é o princípio prático formal da razão pura, único princípio da moralidade capaz de determinar a vontade livre.

Mas, é preciso não esquecer que tudo isso estava condicionado à realidade da lei moral. Em nosso entender, na medida em que já a analítica criou o fato da lei moral, não será apenas a dedução transcendental que irá retirar essa condicionalidade. A razão pura, a medida em que se exerceu enquanto pura prática, criou o fato ineludível, expresso proposicionalmente, que é a lei moral. Ora, a que vem, portanto a dedução transcendental?!

Antes de mais nada é preciso relevar que se razão em seu exercício analítico não tivesse podido estabelecer a realidade da liberdade através da lei moral, a dedução transcendental não poderia ir além do que já foi feito na Crítica da Razão Pura. O que temos aqui é a garantia da iminência daquilo que já havia sido considerado como transcendentalmente possível. Nenhuma dedução transcendental poderia gerar uma proposição sintética como o é o princípio da lei moral. É exatamente porque a lei fundamental da razão pura prática é sintética e a priori, que ela

pode ser um fato da razão pura. Se nossa interpretação estiver correta, poderemos resumir dizendo que a analítica não demonstrou a realidade objetiva da razão prática, exibiu-a.

Citemos Kant e vejamos o que ficou estabelecido:

"Esta analítica mostra que a razão pura pode ser prática, isto é determinar a vontade por ela mesma, independentemente de qualquer elemento empírico - e o estabeleceu a bem dizer por um fato (Factum), no qual a razão pura se manifesta como realmente prática em nós, a saber pela autonomia no princípio fundamental da moralidade, por meio do qual ela determina a vontade à ação. - ela (a analítica) mostra ao mesmo tempo que esse fato está inseparavelmente ligado à consciência da liberdade da vontade; e mais, que ele (o fato) é o mesmo que ela (a consciência da liberdade); porisso, a vontade de um ser racional, que, enquanto pertencente ao mundo sensível, se reconhece, como as outras causas eficientes, submetido necessariamente às leis da causalidade, tem também na prática, de outro lado, isto é enquanto ser em si, consciência de sua existência como podendo ser determinada em uma ordem intelegível das coisas, não propriamente dizendo, por uma

intuição particular dela mesma, mas em virtude de certas leis dinâmicas, que podem determinar a causalidade no mundo sensível." (50).

Esta passagem não apenas sumariza o conquistado na analítica, como abre o campo transcendental. A vontade humana, isto é, racional, tem dupla pertinência: por um lado congrega o mundo sensível e, desse ponto de vista, compartilha as determinações da causalidade fenomenal: por outro, ao apresentar consciência de sua existência - consciência essa que elaborada pela razão pura - percebe-se como determinada por essa mesma ordem intelegível onde reside em sua pureza. Se dessa existência não lhe é permitida uma intuição, é somente porque, não sendo divina, precisa aceitar a existência, sem poder intuí-la. Isso é o que há de surpreendente quando comparamos a analítica da razão pura teórica com a analítica da razão prática: na primeira, partimos de intuições puras, que são condições de possibilidade do conhecimento a priori, para, ao final de um processo - que não vem ao caso - chegarmos aquilo que chamamos de experiência. Além desta, nada podíamos conhecer positivamente, ou seja, o mundo noumenal, ainda que necessário, era "recusado à razão especulativa". O mundo noumenal, parece-nos, é necessário, não em sua modalidade existencial, pois isso a dedução transcendental não nos dá; necessário é concebê-lo, e isto significa que, quanto à sua existência, podemos apenas dizê-lo possível.

No segundo caso, no caso da analítica da razão prática, "a lei moral, ainda que não nos dê nenhuma visão, nos fornece,

entretanto, um fato absolutamente inexplicável por todos os dados do mundo sensível, e por todo o domínio de nosso uso teórico da razão, que anuncia um mundo do entendimento pura, que o determina mesmo positivamente, e nos faz conhecer algo, a saber, uma lei" (51).

A questão que, de modo algum, Kant pode responder - pelo menos nos textos analisados - é a de saber como é possível que a lei moral, sendo a autonomia da razão pura, pode atuar sobre sua cópia fenomenal, sem prejudicar as leis deste mundo!.. Se a separação entre os mundos noumenal e fenomenal não foi simplesmente metodológica, mas analítica, como agora recuperar essa reunião cujas contradições foram inúmeras vezes apontadas? A vontade humana, enquanto fenômeno, está submetida às leis da natureza, e desse ponto de vista os objetos são os geradores das representações da vontade; enquanto noumeno, ao contrário, a vontade recebe a representação de seus objetos da razão pura, e, efetuado esse processo torna-se razão prática.

Mas, a lei moral, dada como um fato da razão pura é por um lado, de natureza noumenal, por outro, na medida em que tenho consciência dela, reintroduzo-a no horizonte (e talvez apenas aí) fenomenal. Ora, essa consciência da lei moral é, como vimos, a priori e, portanto apoditicamente certa, no entanto "nenhuma dedução", nenhum esforço da razão teórica, especulativa ou ajudada pela experiência, não podem provar a realidade objetiva da lei moral. "Não podemos provar a realidade objetiva da lei moral exatamente na medida em que é ela mesma que serve como

princípio para a dedução. Vale dizer, assim, que a lei moral é lei em sua universalidade porque é um princípio autlógico, isto é, é aquilo afirma.

Antes, porém, de aprofundarmos a relevância da facticidade da lei moral, faremos considerações prévias sobre a ilusão dialética, onde se apresentam os interesses práticos e emancipatórios da razão.

C - A ILUSÃO DIALÉTICA

A dialética transcendental é, para Kant, a parte da Lógica destinada a fazer a crítica da ilusão dialética. Tal ilusão resulta do uso geral e ilimitado do entendimento puro qudno pretende julgar sinteticamente sobre objetos em geral, fora, portanto, dos limites da experiência empírica possível.

Conforme apresentado em KVR, a ilusão que deve ser criticada não diz respeito à charlatanice intencional e à sofisticada de má fé, mas seu objeto - aquilo que deve ser submetido à crítica - é o "entendimento e a razão no tocante ao seu uso hiperfísico, para que se possa descobrir a falsa aparência de tais presunções infundadas e reduzir as suas pretensões de descoberta e ampliação, que ela supõe alcançar unicamente através de princípios trancedentais, à mera avaliação do entendimento puro e sua proteção contra ilusões sofisticadas". Vemos, neste caso, uma referência implícita a uma cumplicidade entre razão e entendimento, cuja crítica visará desfazer.

A preocupação inicial de Kant é caracterizar, descrever e conceituar a ilusão própria da dialética. Começando por um "approach" negativo, já que o verossímil não repugna à verdade, e por parecer-se com ela pode ser tratado pela analítica. Inaceitável, também, é a identificação entre ilusão e fenômeno, uma vez que a ilusão induz ao erro, e o fenômeno é condição de possibilidade - necessária mesmo que não suficiente - do juízo verdadeiro. Em ambos os casos, entretanto, isto é, tanto a ilusão quanto a verdade não designam nenhuma consistência ontológica, na medida em que ambas exprimem a relação entre objetos e nosso entendimento. Assim, sendo, a ilusão que preocupa Kant não se refere à ilusão existencial de objeto algum, mas à subjetividade dos fundamentos do juízo; subjetividade essa que, por desconhecer-se, é tomada por objetiva.

Em B351 - nota 50 Kant adverte para o modo segundo o qual isto ocorre: "A sensibilidade, posta sob o entendimento como objeto ao qual este aplica a sua função, é a fonte de conhecimentos reais. Mas a mesma, na medida em que influi sobre a própria ação do entendimento e o determina a julgar, é o fundamento do erro".

Mais importante para a crítica, entretanto, não é o modo da ilusão, mas seu porquê e sua sede: "A ilusão transcendental, ao contrário, não cessa, embora tenha sido descoberta e sua nulidade tenha sido claramente discernida pela crítica transcendental (...). A causa disso é que em nossa razão (considerada subjetivamente

como uma faculdade cognitiva humana) encontram-se regras fundamentais e máximas de seu uso, as quais possuem completamente o aspecto de princípios objetivos e pelos quais acontece que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos em benefício do entendimento é tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas" B.353.

A ilusão natural é assim conceituada por Kant como a característica da razão humana de ser dotada de princípios e regras de sua auto-administração que, por assemelharem-se a regras objetivas, são indevidas mas inevitavelmente tomadas por determinações objetivas das coisas em si mesmas. Tal inevitabilidade, entretanto, é apenas a caracterização positiva de que é para Kant uma ilusão: reconhecer algo como ilusório não basta para erradicá-lo. Assim como podemos reconhecer que a maior altitude do oceano no horizonte é apenas uma ilusão, disso não decorre que possamos eliminar que assim nos pareça. Sabemos que o mar não é mais alto, mas sabemos também que é assim que o vemos.

O que há de promissor aqui é que tanto verdade quanto ilusão são coercitivos e podem gerar, da mesma maneira, o consenso racional. Resta, entretanto, a demonstrar que a ilusão natural, criada na razão, não é só metaforicamente análoga à ilusão ótica e que, ao invés de eliminá-la, poderemos apenas evitar que dela surjam os engodos em que a razão humana tende a cair.

A razão é, para Kant - e por definição primeiramente -

segundo a intenção metodológica de construção arquitetônica do aparato cognitivo, a faculdade da unidade das regras do entendimento segundo princípios. Enquanto o entendimento visa a unidade dos fenômenos segundo as regras, a razão busca a unidade de tais regras segundo princípios. "ã que o "objeto" ao qual a razão se aplica são regras e não experiência, seu "produto" não poderá ser conhecimento sintético. Daí, entretanto, não decorre que a razão pura a priori não contenha princípios sintéticos. Na verdade, há apenas um princípio da razão que é: "encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento" B364.

Cabe perguntar, então, em que sentido tal princípio é sintético? Certamente não se trata da mesma sinteticidade possibilitada pelos juízos do entendimento, circunscritos à esfera da experiência possível. A resposta de Kant é, de certo modo, apenas negativa, isto é, o princípio é dito sintético na medida em que não pode ser analítico. Passar do condicionado à condição é, sem dúvida, um passo analítico, mas passar das condições à totalidade i condicionada não o é. Condicionado e incondicionado não se contém, ao contrário, se excluem.

O princípio da razão pura, sendo uma ordem, um comando para a realização do conhecimento, não é, em sentido rigoroso, nem analítico nem sintético. Apenas as proposições do entendimento podem sê-lo, na medida em que expressam a relação de conhecimento do entendimento em seu uso inteiramente imanente, isto é, enquanto circunscrito à possibilidade da experiência. O

princípio da razão, ao ordenar a busca da totalidade das condições, tem um pressuposto: "se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada" B364. A rigor então, sintéticas serão - não o princípio da razão - mas as proposições dele decorrentes, quais sejam, todas aquelas que afirmarem ou negarem a totalidade de condições.

A discussão sobre o modo de dadidade da totalidade de condições, necessariamente transcendente, se bem resolvida, indicará com maior clareza a necessidade da ilusão da razão e sua não arbitrariedade.

A função da razão é inferir, a partir de idéias transcendentais - que porisso mesmo têm origem a priori - a universalidade do conhecimento, ou seja a magnitude completa da extensão das condições. Se a intuição de tal universalidade fosse possível, sua síntese ofereceria a totalidade das condições. Ora tal totalidade é necessariamente incondicionada, pois se assim não fosse teríamos a contradição entre a totalidade e suas condições. É importante notar que, apesar de o conceito de totalidade gerado pela razão não possuir referente no campo da experiência, sua operacionalidade é devida à síntese que a razão está autorizada a fazer sobre conceitos do entendimento frente a um - no mínimo - condicionado dado:

"Esta magnitude inteira da extensão em relação com uma

tal condição denomina-se universalidade (universalista). A esta corresponde na síntese das intuições a totalidade (universitas) das condições. Portanto, o conceito transcendental da razão não é senão o da totalidade das condições para um condicionado dado. Ora, visto que unicamente o incondicionado torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito puro e em geral da razão pode ser explicado mediante o conceito de incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado" B379 (último grifo nosso).

Em termos modernos acreditamos poder dizer que Kant mais precisamente justificou a idéia de incondicionado do que fundamentou-a. Acompanhando Kant até aqui, a questão da completude das idéias transcendentais não deve oferecer problemas: se a idéia da razão fundamenta o que o entendimento se representa por categorias, é natural que Kant deverá encontrar tantas idéias quantas espécies de relações - isto é, de juízos (categóricos, hipotéticos e disjuntivos) o entendimento é capaz de gerar.

A esta altura Kant não pode mais do que justificar utilitariamente e instrumentalmente tais idéias transcendentais: "... os conceitos racionais puros da totalidade da síntese das condições são necessários pelo menos (grifo nosso) como problemas para fazer progredir a unidade do conhecimento se possível até o incondicionado, e são fundados na natureza humana, embora de resto tais conceitos transcendentais possam carecer de um uso

adequado in concreto e, por conseguinte, não possuem nenhuma outra utilidade que a de conduzir o entendimento em direção na qual seu uso, enquanto é ampliado ao máximo possível, é, ao mesmo tempo, posto em perfeito acordo consigo mesmo: B380. A razão se relaciona com o entendimento prescrevendo-lhe a direção de seu uso rumo a uma unidade que nem mesmo o conjunto de suas ações pode abarcar. Essa direção não é inventada arbitrariamente, já que as idéias transcendentais propostas pela razão, são sugeridas a priori pelo uso adequado do entendimento.

Mas, a parte a função heurística das idéias, que mais pode Kant esperar delas? Primeira resposta: "Deste modo poder-se-ia dizer: a totalidade absoluta dos fenômenos é somente uma idéia (...) Ao contrário, visto que no uso prático do entendimento tem-se a ver unicamente com uma prática segundo regras, pode a idéia da razão prática ser sempre realmente dada in concerto, se bem que apenas parcialmente; antes, ela é a condição indispensável de todo o uso prático da razão (...) a idéia prática é sempre sumamente fecunda e, com respeito às ações reais, incontestavelmente necessária. Nela a razão pura possui até causalidade para produzir efetivamente o que o seu conceito contém alusão ao fato da razão. Por isso não se pode dizer... da sabedoria: ela é somente uma idéai. Mas justamente por ser uma idéia da unidade necessária de todos os fins possíveis, a sabedoria tem de servir de regra originária - pelo menos restritiva - para todo o prático." B384/385. Isto é o que resta a provar; tarefa que caberá à 2ª Crítica.

Por enquanto, o que Kant pode fazer - dada a origem das idéias transcendentes - é explicar seu caráter ilusório. Não podemos ter conhecimento do objeto correspondente às idéias transcendentes; temos apenas um "conceito problemático" dele. A única coisa que podemos e necessitamos afirmar sobre os referentes das idéias é sua realidade transcendente, já que somos levados a eles por silogismos necessários: "Há portanto, silogismos que não contêm nenhuma premissa empírica e mediante os quais, a partir de algo que conhecemos, inferimos algo diverso, do qual não possuímos, todavia, nenhum conceito e do qual, não obstante, por uma inevitável ilusão, fornecemos realidade objetiva" B397. Tais silogismos, ou sofismas, são ilusórios mas compulsórios, na medida em que derivam da natureza da razão humana. Iludir-se é sintoma de completa humanidade, errar é sintoma de ignorância. Ilusão é produção de idéia transcendente da razão pura; erro é crença a-crítica na realidade objetiva daquilo que só aceso transcendentemente. No caso da doutrina da alma, o erro consiste em tomar as exposições lógicas do pensamento em geral por uma determinação metafísica do objeto; a idéia da unidade da consciência é uma suposição lógica necessária que deve permanecer ilusão, isto é, descarregada de suposições ontológicas.

Mas, que interesse podemos ter em semelhante ilusão? Se a crítica é capaz de demonstrar que além dos limites da experiência, qualquer afirmação sobre objetos é dogmática, porque não abdicar de tal impulso? É certo que a crítica é capaz de prestar o imprescindível serviço de colocar a razão em

seguranças, denunciando-lhe seus limites. No entanto, essa mesma crítica é impotente para fazer a razão abandonar seu desígnio natural de buscar a totalidade, a unidade ou a universalidade, isto é, a ordem dos fins.

Ora, a ordem dos fins não é atingível pelas idéias da razão pura, já que esta busca sempre apenas em movimento ascendente a totalidade das condições, isto é, o incondicionado; isso não significa, entretanto, que a razão pura prática não possa completar transcendentemente a série descendente, vislumbrando ou pré-figurando o reino dos fins:

"Com efeito, a demonstração meramente especulativa jamis pôde, alias, exercer qualquer influência sobre a razão humana comum (...). As demonstrações que são úteis para o mundo matém todo o seu indiminuto valor e, (...) lucram, antes, em clareza e convicção natural, enquanto situam a razão na sua esfera peculiar, a saber, na ordem dos fins, que é ao mesmo tempo uma ordem da natureza. Em tal caso, a razão como faculdade em si mesma prática, sem ser limitadas às condições da origem natural está ao mesmo tempo autorizada a estender a ordem dos fins, e com ela a nossa própria existência, além dos limites da experiência e da vida (...) ele (o homem) sente-se interiormente chamado a fazer-se, mediante o seu comportamento neste mundo e com a renúncia a muitas vantagens, cidadão de um mundo melhor que ele possui na idéia" B425/426.

A favor desta pretensão da razão - em seu uso prático -

estão o conhecimento crescente que temos da conformidade de tudo que vemos a fins, a consciência da ilimitada possibilidade do progresso do conhecimento na série ascendente das condições e, finalmente, do impulso correspondente de almejar a continuação necessário da nossa existência, norteadas pelo ideal da lei moral, como complementação transcendental da série descendente dos fins. A favor ainda da não arbitrariedade de tal ilusão Kant alude ao fato de que se podemos produzir a ilusão, isto é, a idéia transcendental do sujeito de nosso pensamento, não podemos, ao contrário, encontrar a partir dos conceitos da razão nenhuma ilusão do não sujeito de nosso pensamento: "A vantagem está totalmente do lado do pneumatismo, enquanto este não possa negar o vício de origem, de - com toda a ilusão a seu favor - dissolver-se em simples fumaça ante a prova da crítica" B433.

No caso das antinomias a situação é diversa, já que a razão pode encontrar, e o entendimento demonstrar, ilusões diametralmente contraditórias. Com isso a razão é alertada, preservando-se da ilusão unilateral dogmática, correndo entretanto o risco de abandonar-se ao ceticismo. Mas, também neste caso, - caso da antitética da razão pura - não se está frente a uma dialética gratuita e arbitrária, também aqui nos defrontamos com "uma questão contra a qual no seu progresso toda razão humana tem que necessariamente tropeçar"; também aqui estamos frente não a "uma ilusão artificiosa, que ao ser conhecida imediatamente desapareça, mas a uma ilusão natural e inevitável que, mesmo quando não se é mais enganado por ela, ilude sempre, embora não chegue a enredar, podendo, pois, ser

tornada inofensiva, mas jamais exterminada" B440/450.

O conflito é para Kant natural na medida em que expressa as relações e as dimensões entre o entendimento e a razão. Enquanto o entendimento é muito estreito para realizar os desígnios da razão, esta é muito ampla para acomodar-se às limitações daquele. A inevitabilidade do conflito, entendemos, tem como consequência a impossibilidade de resolvê-lo no sentido em que pedirá Hegel (crítica que busca demonstrar que a oposição apontada por Kant não é absoluta, mas apenas o passo negativo necessário para se chegar ao conhecimento da identidade absoluta entre realidade e idealidade). Conforme já vimos, o objetivo de Kant é mostrar que com a solução das antinomias chegamos apenas a provar que não há conflito da razão consigo mesma, isto é, que as antinomias não indicam contraditoriedade operando e aniquilando a razão.

A pretensão da razão, qual seja a de libertar-se de qualquer condições e compreender a totalidade incondicionada, compõe a dignidade da Filosofia na medida em que esta deva fornecer o fundamento daquilo que podemos esperar quanto aos fins últimos. O entendimento sozinho não é capaz de estabelecê-lo sem o concurso das ilusões da razão. Esse embrião de uma teoria da ilusão formulada com razoável clareza, faz com que a ilusão dogmática deixe de ser acidental, subproduto descartável do erro teórico, para converter-se em elemento estrutural da razão e da problemática da consciência. A ilusão, derivada da *hybris* (desmensura) da razão, impulsionada por seu princípio de atuação,

busca ultrapassar os limites do conhecimento possível. Nessa aventura a razão está condenada à ilusão que não se confunde com o erro, na medida em que não pode, como o erro, ser evitada. Além disso, é nessa aventura que a "essência" da razão se exerce, a ilusão que deriva da necessidade interna de projetar no exterior o que é válido unicamente para nosso espírito é consequência do mandato da razão em busca da totalidade. A ilusão não é resultado de nenhuma ignorância, mas de uma tendência imanente à razão, cuja função é exatamente impulsionar-nos em direção àquilo que transcende os limites do entendimento. Não se trata, entretanto, de supor que a razão nos coloque problemas que não pode responder - muito ao contrário - trata-se de reconhecer que a "paixão" pelo incognoscível tem, antes de mais nada, enquanto permanecemos no domínio teórico, função cognitiva. Enquanto para o empirismo a tentativa de ultrapassar os limites do conhecimento possível é uma deformação contingente que pode ser corrigida pelo simples reconhecimento desses limites, para Kant esse reconhecimento é importante e é, também, indício do reinado da própria razão sobre o entendimento e os sentidos. O caminho que Kant trilha leva-o a concepção de uma sofística contingente a uma sofística necessária, cuja correção não passa pela consciência propriamente, mas pela crítica, isto é pelas condições e causas dessa ilusão. A correção não estirpa a ilusão, a correção é apenas o reconhecimento da presença da ilusão e, neste sentido, perceber as causas dessa ilusão é libertar-se dela: "Uma crítica sóbria, ao mesmo tempo severa e justa, pode emancipar-nos dessa ilusão dogmática" B393.

Kant considera os embaraços da razão uma infelicidade

para a especulação e uma felicidade para a determinação prática do homem. Isso porque - segundo nossa interpretação pensar a razão no domínio da dialética é já renunciar à pretensa superioridade do homem competente, culto sobre o homem comum. No campo teórico a construção das antinomias exibe o fato ineludível de que não há vitória possível, e isso porque não estamos mais frente à força ou à coerção da veracidade do argumento pela sua relação com a coisa, mas estamos postos frente à necessidade de decidir e de tomar partido: "A objeção crítica deixando de lado a proposição, do ponto de vista de seu valor ou de sua falsidade e atacando somente a prova, não tem necessidade de conhecer melhor o objeto nem de dispor de um melhor conhecimento; ela se limita a mostrar que a asserção é sem fundamento, mas não que ela não seja justa" A 388 "Somente a objeção crítica é de tal natureza que, limitando-se a mostrar que invocamos, em apoio de nossa asserção algo que não é nada ou que é simplesmente imaginária, ela subverte a teoria ao retirar-lhe seu retenso fundamento, sem querer com isso decidir nada sobre a natureza do objeto" A389

Frente à necessidade de tomar partido, o que consultamos é nosso interesse e não nenhum critério lógico de verdade. Essa consulta, incapaz de decidir sobre o direito de cada parte, possui, contudo "a utilidade tornar concebível porque os participantes dessas disputas preferiam por-se de um lado ao invés do outro, sem que a causa disso fosse um conhecimento melhor do objeto" B493

São 3 os interesses que geram a aceitação dogmática das

teses das antinomias. Em primeiro lugar um interesse prático em tornar possível a moral e a religião, já que - neste caso - é imprescindível que as ações arbitradas sejam livres, acima da coerção da natureza, mas não contraditórias com ela. Em segundo lugar a aceitação dogmática apresenta um interesse especulativo, já que permite à razão totalizar a priori e dar, portanto, conta das condições dessa síntese. Em terceiro lugar o dogmático é popular, sendo que essa popularidade é devida ao fato de que o homem comum - assim como o homem prático - desce às consequências e não ascende aos fundamentos.

Quanto à aceitação da antítese, feita pelo empirismo, perde-se o interesse prático e com essa perda a impossibilidade de justificação da moral e da religião. Ganha, entretanto, o empirismo do ponto de vista do interesse especulativo, já que força o entendimento a permanecer em seu território legítimo que é o da experiência possível. Quanto à impopularidade do empirismo é relevante a comodidade e a vaidade que acompanham a motivação do entendimento comum.

É interessante notar que, a menos da popularidade ou impopularidade vinculada a cada um dos pontos de vista, o que os motiva é um interesse - prático ou especulativo - da razão, isto é, a razão tem interesse especulativo - na medida em que seu mandamento (buscar a totalidades das condições) tem como pressuposto de plausibilidade e efetividade - o que promove a esperança - a realidade objetiva de tais objetos. Isso significa que através do interesse especulativo a razão exige seus limites

e sua visada. Para que esses dois pontos não sejam contraditórios Kant deve mostrar que tal situação "não torna um conhecimento projetado incapaz de coexistir, em qualquer sistema, com outros conhecimentos" B502.

O interesse prático, assim, apesar de existente na aceitação dogmática e não aceito na empirista, supera ambos pontos de vista, já que se confunde com o interesse arquetípico da razão que aponta para a primazia da razão pura prática. Se fosse dado à razão desvencilhar-se de interesses, ou melhor da totalidade de seus interesses, ao agir - se é que poderíamos falar em ação - o homem vascularia em suas convicções porque ficaria dominado por interesses temporais contingentes. Para Kant a ação, para ser possível, deve ser interessada na existência dos objetos que a razão pode fornecer à faculdade de desejar.

Será que não somos destinados a sermos incomodados em nossas idéias recebidas, se é que queremos permanecer atentos à novas formas de conflitos e projetar os traços novos da própria ação?

P. Ricolur

VI - CONCLUSÃO

A crítica de Habermas a Kant visa fundamentalmente a distinção entre razão pura e prática, cuja unidade é sempre ambígua. Prova disso, para Habermas, está em que o uso interessado da razão não produz - e nem ao menos conduz - o conhecimento. Nas palavras de Habermas:

"O interesse prático da razão só poderá assumir o papel de um interesse que comanda o conhecimento em sentido estrito se Kant tivesse realmente tentado realizar a unidade entre razão teórica e a prática. Somente se o interesse especulativo da razão, em que Kant visa de modo tautológico o exercício da faculdade teórica em vista do conhecimento, fosse levado a sério como interesse puro prático, é que a razão teórica perderia necessariamente seu papel de independência do interesse de conhecimento" (pg. 233).

Habermas quer que pela forma da auto reflexão a razão seja imediatamente prática, e isso para que o conhecimento gerado por semelhante uso da razão teórica seja ao mesmo tempo uma prática emancipatória.

A fissura que Habermas vê entre razão teórica e prática em Kant é, antes de mais nada, a fissura explicitamente assumida por este entre o ser e o dever-ser. O que Habermas desconsidera é que a assimilação direta entre conhecimento e interesse de emancipação, ao mesmo tempo em que impossibilita ou inutiliza as ações propriamente morais, confere aqueles indivíduos concretos capazes de conhecimento um papel preponderante na evolução social, cujo resultado não está muito distante da República de Platão.

A exposição da realidade da liberdade compete - para Kant - à crítica da razão prática. Entretanto, isso só ocorre na medida em que esta, enquanto pura, avizinha-se do uso teórico. Questões irrespondíveis pela razão pura, como: há liberdade da vontade, a alma é imortal etc.. são aceitas pela razão pura prática na medida em que, para esta, o interesse prático do agente, parece indicar o fim último da razão. Poder colocar-se essas questões é, para a razão prática, o mesmo que poder ser prática... A liberdade não concerne às condições do saber, mas frente ao poder-se da liberdade conquistado pela C.R.Pura, Kant quer revelar o que tem função do dever-ser.

Vimos também que a liberdade provada pela apoditicidade da lei moral recebe realidade objetiva: a lei moral é a ratio cognoscendi da liberdade, e esta a ratio essendi daquela. A liberdade, em seu uso prático dá-se como feito. Não se trata, entretanto, de buscá-la no território do fenômeno. Para Kant uma

proposição prática é aquela que afirma a ação que é condição necessária para que um objeto torne-se possível. Há, entretanto, proposições práticas (que não são meramente técnicas) que têm como objeto da ação alguma determinação da vontade. Quando essa determinação da vontade for universalizável, isto é, valer para todo ser racional, então será uma lei. Como a determinação da vontade pela matéria só fornece máximas, decorre que é apenas pela forma que teremos leis. A vontade determinada pela simples forma do quere, não podendo ser empírica é aquela que, fazendo atuar sobre as máximas a forma da lei do querer, realiza-se, do ponto de vista prático, e é, cria para si (para a vontade) um objeto do querer moral. O princípio determinante da vontade livre é a um só tempo, conformidade á lei e auto-consciência da razão para prática. Assim, na busca do fundamento das proposições morais, Kant aponta para a autoconsciência que deve poder acompanhar a reflexão ética, e para isso lança mão da teoria do fato da razão.

Não se trata, em 1º lugar, da simples consciência do dever, cujo núcleo operante pudesse ser a obrigação. O fato da razão é apresentado primeiramente como a consciência da lei fundamental categórica, mas sua justificação considera a impossibilidade de deduzí-lo (o fato da razão) de outra coisa e também por impor-se como proposição sintética a priori não fundada em nenhuma intuição, seja pura ou empírica. O fato da razão não é: um dado, ou pelo menos não tem a forma de dadidade até então considerada. O que Kant chama de fato da razão é tanto a consciência do lei moral (A55), quanto a consciência da

liberdade (A72) quanto a lei (A81) quanto a autonomia da moralidade (A72), quanto a determinação inevitável da vontade (A96) e - finalmente - a necessária pressuposição de uma causalidade intelectual de certas ações (A187). Nos 1ºs casos parecemos estarmos frente a um fato para a razão, nas outras frente a um feito da razão. O feito da razão é a determinação da vontade da qual se origina um fato, isto é, um objeto de reflexão, que é a lei moral. A lei moral é aquilo pela qual tenho consciência da atividade da razão pura prática.

A experiência moral analisada por Kant quer exatamente elucidar o modo de existência do supra-sensível no campo das ações, de modo a possibilitar sua efetividade. Para isso Kant tem como tarefa mostrar que a razão é capaz de refletir sobre seu fato - pelo vez do seu feito - sem transgredir seus limites. É preciso, entretanto, não esquecer, que o referido fato é - em todas as acepções - a condição formal sem a qual é impróprio atribuir ação a agentes. A condição formal da ação é um ato intelegível, cognoscível simplesmente pela razão, sem condição no tempo. O fato da razão não é: um dado.

Por outro lado, ainda, não se pode perder de vista que Kant busca o modo pelo qual a lei moral possa dar ao mundo sensível a forma de um mundo intelegível, ou seja, no âmbito da finitude humana criar uma "2ª natureza" sem arruinar a mera causalidade do mundo sensível. A tarefa é dura porque o que reina na natureza sensível dos seres racionais é a heteronomia, as paixões, a diversidade dos desejos etc.. e o que reina no supra-

sensível é a autonomia requerida pelo fato da razão. Enquanto do O da razão pura nenhuma representação é capaz de gerar materialmente seu objeto, do O da razão prática há uma representação segundo a causalidade da vontade, a espontaneidade que constitui seu objeto, ainda que não material ou ontologicamente. Neste caso produção/construção/feito do objeto segundo a causalidade da liberdade é a prova de sua realidade objetiva: a liberdade dá para si um fato na razão humana (a lei moral). O fato da razão tem em Kant a função de estabelecer um "lugar" no campo dos fenômenos em que se possa imputar os agentes por suas ações segundo um caráter inteligível que é a própria condição de possibilidade da ação e da imputação. O reconhecimento de que a razão pura pode ser prática dá-se por um fazer em que "objetos" são produzidos por meio de um princípio do querer. É assim que as ações se inscrevem no mundo não apenas como eventos mais complexos, mas com fundamento próprio: a causalidade da decisão da vontade humana em sua universalidade formal, e é, em sua humanidade.

A racionalidade instrumental pragmática não oferece problemas para Kant já que se pode mostrar que querer os meios é - dedutível portanto compete à razão especulativa fazê-lo - de querer os fins. Para fundamentar a ação por dever, incondicionada:, está a lei, ainda assim agimos sob a lei. Agir contra a lei não é fazer tal ou qual coisa, mas referir o fim da ação apenas ao sujeito. O que é ainda assim, referir negativamente à forma da lei. O que ocorre, neste caso, não é a recusa da racionalidade da lei, mas a recusa subjetiva do que é

objetivamente dado como dever. A lei moral dá à vontade um princípio ou direção, segundo a qual devemos agir de modo a estabelecer uma comunicação racional e o que a tábua das categorias da liberdade apresenta, em nosso entender, são as condições através dos quais tal comunicação é possível. A comunicação tem como condição de possibilidade que cada agente não seja apenas meio de uma ação, mas que seja, ao mesmo tempo fim. A universalização imposta pela lei moral expressa um reconhecimento sui generis da alteridade: ao reconhecer o outro como fim constituo-me como participante da comunicação racional de que bem o outro faz parte. Este é o feito da razão prática.

A condenação hegeliana do caráter meramente formal do pensamento kantiano não acolhe a consideração de que é apenas na conformidade ao princípio formal do querer que é possível ocorrer a identificação de mim e do outro no mundo comum da razão, respeitando a diversidade dos fins de cada um. A "formalidade" da Lei moral é o que permite a Kant encarar o ato moral não enquanto um ato solipsista, mas enquanto o reconhecimento da comunicação racional enquanto querer universal. É através da forma da lei que nos vemos - a todos - acima da contingência e diversidade dos desejos e prontos a receber a alteridade com a qual, nesse específico momento, comungo. O respeito à lei é o polo subjetivo da objetividade da forma do dever: agir por dever é objetivamente conformidade à lei e subjetivamente respeito pela lei. É pelo respeito que a vontade é levada a interessar-se pela ação segundo a lei moral. O respeito expressa, na dimensão subjetiva, a mesma universalidade do dever e porisso move a vontade em direção ao

interesse racional.

Em Kant o interesse livre da razão é apenas o interesse universal pela lei moral. O fato de os seres humanos agirem em desacordo com essa lei é resultante da possibilidade que tem de tomarem como fundamento de suas máximas não a razão, mas seus interesses vinculados às inclinações: entretanto, o respeito ou a obrigação em relação à lei contém o interesse por sua universalidade enquanto motor racional da ação. Sendo assim, qualquer ação que não se subordine a tais ditames, estará presa às determinações causais naturais e, nesse sentido não poderá ser livre e, muito menos, promotora de nenhuma emancipação. O respeito pela lei, enquanto interesse pela universalidade da liberdade é tanto uma condição para que a razão constitua-se enquanto prática, quanto um fundamento auto-suficiente e determinação da vontade.

A rigor, o conceito de interesse, presente na possibilidade da ação humana livre, está excluída da fundamentação de tal agir, e isso na exata medida em que a razão teórica é insuficiente - ainda que necessária - enquanto guia do campo prático. Acreditamos que o fato de Kant tratar separadamente a natureza e a liberdade, não implica a separação da razão em teórica e prática como quer Habermas. O interesse especulativo, em relação ao interesse prático e secundário na exata medida em que Kant reconhece que podemos agir ou especular cientificamente, independentemente de nosso interesse pelos fundamentos de nossas ações ou especulações. Isso apenas

testemunha em prol de um anti-determinismo do sistema kantiano.

Habermas esquece que, para Kant, o prático é aquilo que é possível - o que não é o mesmo que factível - pela liberdade. O interesse da razão de que Kant trata não pode ser imposto, nem mesmo pelo mais racional diálogo. O interesse não é uma exigência da racionalidade, mas uma decorrência dela. Querer o bem e interessar-se por ele são, em racional e uma mediação entre teoria e prática que Habermas desprezou em prol de uma identificação. Para Kant o interesse racional é uma satisfação da razão prática, resultante da concordância entre a ação e a vontade subjetiva provocadora, via liberdade, de universalidade.

Finalizando deixo viva a questão que - de Kant a Habermas - nos persegue: se é indefensável a idéia de uma unidade do saber baseada na empiria ou na análise lógica do discurso também é a panacéia do processo de formação globalizante da sociedade florescente de uma racionalidade abrangente que - a natureza e os "verdes" gostariam - fossem produto daquela formação...

N O T A S

As indicações das páginas correspondem às edições citadas na bibliografia.

- (1) Conhecimento e Interesse - pg. 96 .
- (2) idem - pg. 230
- (3) idem - pg. 243
- (4) idem - pg. 247
- (5) idem - pg. 41
- (6) idem - pg. 42
- (7) idem - ibidem
- (8) idem - pg. 45
- (9) idem - pg. 48
- (10) Fenomenologia I - pg. 70
- (11) Conhecimento e Interesse - pg. 52
- (12) Propedeutica - Parágrafo 70B
- (13) idem - Parágrafo 84B
- (14) idem - Parágrafo 104B
- (15) idem - Parágrafo 106B
- (16) idem - Parágrafo 67C
- (17) idem - Parágrafo 30C
- (18) idem - Parágrafo 83C
- (19) Introdução à Estética - pg. 110
- (20) idem - pg. 124
- (21) idem - pg. 127
- (22) Lições sobre a Filosofia da História - pg 337
- (23) idem - pg. 338
- (24) idem - ibidem

- (25) idem - pg. 340
- (26) idem - pg. 346
- (27) Fé e Saber - pg. 223
- (28) idem - pg. 251
- (29) idem - pg. 256
- (30) Fenomenologia I - pg. 140
- (31) idem - pg. 146/147
- (32) LEBRUN - Por uma escatologia ... pg. 75
- (33) Conhecimento e Interesse - pg. 56
- (34) Diferença e Repetição - pg. 26
- (35) idem - pg. 27
- (36) A Reply to... pg. 197/198
- (37) Para a Reconstrução... - pg. 116
- (38) conforme "A Reply to my Critics" - pg. 242
- (39) Conhecimento e Interesse - pg. 228/229
- (40) Para a reconstrução do materialismo histórico - pg.
205
- (41) KVR - A 444
- (42) idem - A 445
- (43) idem - A 447
- (44) idem - A 450
- (45) idem - A 537
- (46) Crítica da Razão Prática - pg. 17
- (47) idem - pg. 26
- (48) idem - pg. 27
- (49) idem - pg. 31
- (50) idem - pg. 41/42
- (51) idem - pg. 42

B I B L I O G R A F I A

- H.E. **ALLISON** - Kant's Transcendental Idealism
(Yale Univ. Press - USA - 1983)
- G. ALMEIDA - Verdade e Consenso in **Manuscrito** - vol. VI,
nº 2 - abril 1983 - pg. 133
(UNICAMP - Campinas - 1983)
- G.A. ALMEIDA - Verdade e Objetividade in **Revista
Filosófica Brasileira** - vol. III - nº 1 -
1986
(UFRJ - RJ - 1986)
- ALQUIÉ, F - Critique Kantienne de la Metaphysique
(PUF - Paris - 1969)
- K.O. APEL - La Transformación de la Filosofía - I-II
(Taurus - Madrid - 1985)
- P.L. ASSOUN E G. RAULET - Marxismo e Teoria Crítica
(Zahar - R.J. - 1981)
- AUBENQUE, P - La prudence chez Kant in **Reçit de
Metaphysique et Morale**, 80 - 1975

BECK, L.W. -A Commentary on Kant's Critique of practical
reason

(The Univ. of Chicago Press - London - 1980)

J.BLEICHER -Hermeneutics as Method, Philosophy and
Critique

(Routledge & Kegan Paul - London - 1980)

S.BUCK-MORSS - Orígem de la Dialéctica Negativa

(Ed. Siglo XXI - España - 1981)

CASSIRER, E - La Filosofía de la Ilustración

(Fondo de Cultura Econ. - Mexico - 1972)

DELBOS, V - La philosophie pratique de Kant

(PUF - Paris - 1969)

G.DELEUZE - La Philosophie critique de Kant

(PUF - Paris - 1967)

FREITAG, B et alii - Habermas: sociología

(Ática - SP - 1980)

H.G. GADAMER - La Razon en la Epoca de la Ciencia.

(Alfa - Barcelona - 1981)

_____ - Vérité et méthode

(Servil - Paris - 1976)

R. GEUSS - The Idea of a Critical Theory

(Cambridge Un. Press - USA - 1985)

G.A.GIANNOTTI - A Sociabilidade Travada in Novos Estudos

- nº 28 - Out/90 (CEBRAP - SP - 1990)

GIANNOTTI, J.A. - Kant e o espaço da história universal.

In: Kant I, Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.

HABERMAS, J - Conhecimento e Interesse

(Zahar, RJ, 1982)

_____ - Para a Reconstrução do Materialismo
Histórico

(Brasiliense - SP - 1983)

_____ - O Discurso Filosófico da Modernidade

(Publicação Don Quixote - Lisboa - 1990)

_____ - Mudança Estrutural da Esfera Pública

(Tempo Brasileiro - RJ - 1984)

_____ - Teoría de la Acción Comunicativa I, II

(Taurus - Madrid - 1987)

_____ - Après Marx

(Fayard - Paris - 1985)

- _____ - Conciencia Moral y Acción Comunicativa
(Ed. Península - Barcelona - 1985)
- _____ - Raison et Legitimité
(Payot - Paris - 1978)
- _____ - Profils philosophiques et politiques
(Gallimard - Paris - 1974)
- _____ - Ciencia y técnica como "ideología"
(Tecnos - Madrid - 1986)
- _____ - Textos Escolhidos in Os Pensadores
(Abril S.A. - SP - 1980)
- _____ - Comunicação, opinião pública e poder in
Comunicação e Indústria Cultural
(org. Gabriel Cohen) - (Comp. Ed. Nacional - SP -
1971)
- _____ - Para o Uso Pragmático, Ético e Moral da
Razão Prática in **Estudos Avançados** - vol
III - nº 7
(USP - SP - 1987)
- _____ - Entrevista: Um Perfil Filosófico Político
in **Novos Estudos** - nº 18 - 1987
(CEBRAP - SP - 1987)

_____ - Tendências Apologéticas in Novos Estudos
nº 25 - 1989

(CEBRAP - SP - 1989)

_____ - A Teoria Crítica Ontem e Hoje

(Ed. Brasiliense - SP - 1988)

HEGEL, G.W.F. - La Phénoménologie de l'Esprit

(Paris - Aubier Montaigne - 1807 [reprod.
fotomecanica (?)])

_____ - Leçons sur la philosophie de l'histoire

(Paris - Vrin - 1963)

_____ - Propédeutique Philosophique

(Paris - Minuit - 1963)

_____ - Introduction a l'Esthétique

(Paris - A Montaigne - 1964)

_____ - Premières Publications

(Paris - Ophrys - s/d)

_____ - Encyclopédie des sciences
philosophiques en abrégé

(Paris - Gallimard - 1970)

HEIDEGGER, M - Kant et le problème de la métaphysique

(Gallimard - Paris - 1953)

_____ - Qu'est-ce que'une chose?

(Gallimard - Paris - 1971)

O. HÖFFE - Introduction a la Philosophie Pratique de
Kant

(Ed. Castella - Suisse - 1985)

M. JAY - The Dialectical Imagination

(Little, Brown and Co - Boston - 1973)

F. KAMBARTEL - Filosofia práctica y teoría constructiva
de la ciencia

(Alfa - B. Aires - 1978)

KANT, I - Critica da Razão Pura

(SP - Abril Cultural - 1983)

_____ - Critique de la raison pratique

(Paris - PUF - 1971)

_____ - Critique de la faculté de juger

(Paris - URIN -1982)

_____ - Fundamentação da Metafísica dos Costumes

(Ed. 70 - Lisboa - 1986)

_____ - A Paz Perpétua e outros Opúsculos

(Ed. 70 - Lisboa - 1988)

_____ - Prolégomènes a toute Metaphysique Future

(Paris - UVRIM - 1968)

_____ - Le Conflit des Facultés

(Paris - VRIM - 1955)

_____ - La Region dans les limites de la Simple
Raison

(Paris - VRIM - 1983)

G. KORTIAN - Métacritique

(Ed. Minuit - Paris - 1979)

G. LEBRUN - O Averso da Dialética

(Comp. das Letras - SP - 1988)

_____ - Uma escatologia para a moral. In: Kant, I:
Idéia de uma história universal de um ponto e vista
cosmopolita?

_____ - A aporética da coisa em si. In **Cadernos de
História e filosofia da ciência** - V - nº 18

(UNICAMP - Campinas - 1982)

A. MACINTYRE - After Virtue

(Biddles Ltd. - London - 1985)

M. MALHERBE - Kant ou Hume

(VRIM - Paris - 1980)

MARTIN, G - Kant - ontologia y epistemologia

(Univ. de Cordoba - exemplar memiografado s/d)

MURALT, A - La conscience Transcendentale dans le
criticisme kantien

(Auher - Paris - 1966)

PHILONENKO, A - L'idée de progrès chez Kant in

Reserve de Métaphysique et Morale, 79, 1974

_____ - L'oeuvre de Kant

(VRIM - Paris - 1969)

B. PRADO JR. - Auto-reflexão, ou interpretação sem

sujeito? Habermas intérprete de Freud in **Discurso** -
vol. 14 - 1983

(FFLCH - USP - SP - 1983)

REVISTA TEMPO BRASILEIRO, nº 98 - 1989

- Habermas: 60 anos

RICOEUR, P. - Finitude et culpabilité

(Paris - A. Montaigne - 1960)

_____ - Interpretação e Ideologias

(F. Alves - RJ - 1983)

V. ROHDEN - Interesse da Razão e Liberdade

(Ática - SP - 1981)

V. ROHDEN - Verdade e Liberdade - Uma questão epistemológica? in **Cadernos Sociedade de Estudos e Atividades filosóficas** - ano I, nº 1

R. ROMANO - Kant e a Aufklärung in **Epistimologia das Ciências Sociais** - nº 19

(Cadernos PUC - SP - 1984)

ROUANET, SP - Teoria crítica e Psicanálise

(RJ - Tempo Brasileiro - 1989)

_____ - A Razão Cativa

(Ed. Brasiliense - SP - 1987)

SCHOPENHAUER, A - Critique de la philosophie kantienne in **Le Monde comme volonté et représentation**

(Paris - PUF - 1966)

SERRUS, CH - La Esthetique Transcedentale et la Science
Moderne
(Alcan - Paris - 1930)

F.B. SIEBENEICHLER - J. Habermas: Razão Comunicativa e
Emancipação (Ed. Tempo Bras. - RJ - 1989)

M. SOURIAU - Le Jugement Réfléchissant dans da
Philosophie Critique de Kant
(Alcan - Paris - 1926)

P.F. STRAWSON - The Bounds of Sense
(Methuen & Co. Ltd. - London - 1973)

TERRA, R - O idealismo político kantiano. **In Cadernos de
historia e filosofia da ciência - V**
(Campinas, UNICAMP - 1983)

TERRA, R.R. - Algumas questões sobre a filosofia da
história em Kant. In: **Idéia de uma história universal
de um ponto de vista cosmopolita.**

J.B. THOMPSON & D. HELD - Habermas: Critical Debates
(Macmillan Press Ltd. - London - 1983)

É.M. UREÑA - La Teoria Critica de la Sociedad de
Habermas
(Tecnos - Madrid - 1978)

WEIL, E - Problèmes kantiens

(Paris - VRIN - 1970)