

## **“O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?”: considerações sobre o diálogo entre Habermas e Foucault<sup>1</sup>**

*Antonio Ianni Segatto*<sup>2</sup>

**Resumo:** Neste artigo, discuto as duas versões do texto “O que são as Luzes?” de Foucault, bem como a avaliação crítica que Habermas faz de Foucault em “Com a flecha dirigida ao coração do presente” e algumas teses apresentadas em *O discurso filosófico da modernidade*. Pretendo mostrar que o diálogo entre Habermas e Foucault diz respeito às respostas distintas que ambos oferecem à seguinte questão colocada pelo filósofo francês: “O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?”, ressaltando que a apropriações distintas da filosofia kantiana correspondem compreensões distintas do sentido da modernidade e do Esclarecimento.

**Palavras-chave:** Esclarecimento. Modernidade. Crítica da razão. Habermas. Foucault.

**“What is this *Aufklärung* of which we are a part?”: Remarks on the dialogue between Habermas and Foucault**

**Abstract:** In this article I discuss the two versions of Foucault’s “What is Enlightenment?” as well as Habermas’ critical assessment of Foucault in “Taking aim at the heart of the present” and some theses presented in *The Philosophical Discourse of Modernity*. I intend to show that the dialogue between Habermas and Foucault concerns the distinct answers they offer to the following question posed by the French philosopher: “What is this *Aufklärung* of which we are a part?”. I indicate that their different appropriations of Kantian philosophy correspond to different interpretations of modernity and Enlightenment.

**Keywords:** Enlightenment. Modernity. Critique of reason. Habermas. Foucault.

---

<sup>1</sup> Recebido em 16/08/2016 e aprovado em 29/11/2016.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e professor na Universidade Estadual Paulista (UNESP), campus Araraquara. Contato: antonio.ianniseatto@gmail.com.

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

**“¿Qué es esa *Aufklärung* de la que formamos parte?”: consideraciones sobre el diálogo entre Habermas y Foucault**

**Resumen:** En este artículo, analizo las dos versiones del texto “¿Qué es la Ilustración?” de Foucault, así como la evaluación crítica que realiza Habermas de Foucault en “Apuntar al corazón del presente” y algunas tesis presentadas en *El discurso filosófico de la modernidad*. Pretendo demostrar que el diálogo entre Habermas y Foucault atañe a las diferentes respuestas que ambos dan a la pregunta “¿qué es esa *Aufklärung* de la que formamos parte?”, planteada por el filósofo francés, destacando que a apropiaciones distintas de la filosofía kantiana corresponden comprensiones distintas del sentido de la modernidad y de la Ilustración.

**Palabras clave:** Ilustración. Modernidad. Crítica de la razón. Habermas. Foucault.

Em uma homenagem póstuma a Michel Foucault, Habermas relata que o filósofo francês teria proposto em março de 1983 que ambos, juntamente com Hubert Dreyfus, Richard Rorty e Charles Taylor, se reunissem para discutir o conhecido opúsculo de Kant “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?”. Embora declare que desconhecia naquele momento a intenção de Foucault, ele ressalta que no ano seguinte, com a publicação de um excerto de um curso no Collège de France, ele descobriria que a motivação do convite era discutir diferentes interpretações da modernidade, “partindo de um texto que inaugura de certa maneira o discurso filosófico da modernidade” (HABERMAS, 2015, p. 192).<sup>3</sup> Essa declaração marca simultaneamente a posição

---

<sup>3</sup> Didier Eribon defende que o diálogo entre Habermas e Foucault nunca existiu de fato e que as críticas do primeiro ao último erram completamente o alvo. Além de constatar que Foucault só menciona Habermas em raras ocasiões, ele relata que foi Paul Veyne (e não Foucault) o responsável por convidar Habermas a proferir uma série de conferências no Collège de France em 1983 e que Foucault sequer compareceu a elas. Acerca do debate entre os filósofos, ele escreve: “a despeito das milhares de páginas que já foram escritas em torno desse ‘debate’, e mesmo correndo o risco de sermos acusados de atentado contra o diálogo filosófico, devemos apelar à brutal simplicidade dos textos para concluir que as objeções de Habermas caem no vazio: para que sublinhar que Foucault erra em seus procedimentos ao não se apoiar em normas universais, quando todo o trabalho de Foucault visa mostrar que essas normas não existem?” (ERIBON, 1994, p. 306). O equívoco na argumentação

de Foucault no debate entre os autores e o contraste entre eles, já que Habermas defende, em *O discurso filosófico da modernidade*, a tese contrária segundo a qual é a Hegel que devemos atribuir o título de inaugurador da modernidade filosófica. Como se verá, compreender tal divergência significa não apenas retomar suas interpretações contrastantes sobre os sentidos do projeto do Esclarecimento<sup>4</sup>, mas também e sobretudo compreender qual o parâmetro crítico que subjaz a tais interpretações. Para tanto, discutirei inicialmente as duas versões do texto “O que são as Luzes?” de Foucault, correspondentes às duas partes da primeira aula do curso intitulado *O governo de si e dos outros*, ministrado nos primeiros meses de 1983<sup>5</sup>. Em seguida, discutirei a avaliação que Habermas faz da leitura de Foucault em “Com a flecha dirigida ao coração do presente”, bem como algumas teses apresentadas em *O discurso filosófico da modernidade*. O eixo da discussão é a apropriação e atualização da filosofia kantiana por ambos. Mais especificamente, trata-se de mostrar que as apropriações distintas da filosofia kantiana correspondem compreensões distintas do sentido da modernidade e do Esclarecimento. Em suma, pretendo mostrar que o diálogo entre Foucault e Habermas diz respeito às respostas distintas que ambos oferecem à seguinte questão

---

de Eribon está, a meu ver, na confusão entre o diálogo real e o diálogo filosófico. O presente artigo pretende mostrar que, embora o diálogo real entre ambos não tenha ocorrido, o diálogo filosófico de fato existiu na medida em que Habermas e Foucault não apenas se dirigem um ao outro em artigos e entrevistas, mas sobretudo enfrentam a mesma questão acerca do sentido da modernidade e do Esclarecimento a partir de um horizonte comum.

<sup>4</sup> Traduzo o termo alemão “Aufklärung” sempre por “Esclarecimento”.

<sup>5</sup> Os dois textos intitulados “O que são as Luzes?”, em que Foucault comenta o conhecido opúsculo “Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento?” de Kant, foram publicados em 1984. O primeiro figurava no número de maio da *Magazine littéraire*; o outro abria a coletânea *The Foucault Reader*, editada por Paul Rabinow. Irei me referir a eles como “versão francesa” e “versão inglesa” de “O que são as Luzes?”, respectivamente.

colocada pelo filósofo francês: “O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?”.

### **Foucault: Esclarecimento como autoconsciência da modernidade**

Desde os primeiros escritos filosóficos de Foucault, Kant ocupa uma posição central na medida em que fornece àquele, antes de tudo, certas questões fundamentais. Em sua tese complementar, que consistiu na tradução da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, acompanhada de uma longa introdução, o filósofo francês assinala que a questão kantiana que confere unidade ao projeto crítico é aquela introduzida na *Lógica*, a saber: “O que é o homem?”. Essa questão se acrescenta às três questões que Kant introduzira na “Doutrina transcendental do método” da *Crítica da razão pura* e que em certa medida recobrirão o percurso das três *Críticas*: “o que posso saber?”, “o que devo fazer?” e “o que é lícito esperar?”. E é essa quarta questão que, segundo Foucault, “não dá sequência às três primeiras senão para retomá-las em uma referência que envolve todas elas: pois todas devem reportar-se a esta, assim como devem ser remetidas à antropologia, à metafísica, à moral e à religião” (FOUCAULT, 2009, p. 47). Ao responder à última questão, a *Antropologia* se combina perfeitamente ao que era previsto na primeira *Crítica* e “basta percorrer o texto de 1798 para constatar que ele recobre exatamente o domínio da empresa crítica” (FOUCAULT, 2009, p. 52). Em *As palavras e as coisas*, Foucault retoma e estende essa interpretação: a filosofia kantiana marca o limiar da modernidade na medida em que sanciona pela primeira vez a retirada do saber e do pensamento para fora do espaço da representação, assim como revela a disposição antropológica do pensamento moderno em sua “analítica da finitude”. Muito diferente, no entanto, será a perspectiva posta pela apropriação foucaultiana da filosofia kantiana na década de 1980. Ainda que Kant continue figurando como o inaugurador da modernidade filosófica, isso se dará por razões inteiramente diversas: não mais por anunciar a vocação antropológica do pensamento moderno,

mas por introduzir um novo questionamento e abrir o horizonte para uma investigação inédita. Essa nova perspectiva emerge nos dois comentários de Foucault ao conhecido opúsculo kantiano “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?”.

A versão francesa de “O que são as Luzes?” se centra sobretudo na novidade do questionamento colocado por Kant. Ainda que empreste a questão colocada pela primeira vez por Johann Friedrich Zöllner e retomada em seguida por Moses Mendelssohn<sup>6</sup>, o opúsculo kantiano traz à luz um novo tipo de questionamento tanto no interior da obra do filósofo quanto no horizonte da tradição filosófica. No que diz respeito ao primeiro aspecto, é possível destacar sua novidade contrastando-o com os textos que “interrogam a história sobre a questão da origem: o texto sobre os começos da própria história, sobre a definição do conceito de raça”, “aqueles que interrogam a história sobre sua forma de realização” ou que se “interrogam sobre a finalidade interna organizando os processos teóricos, tal como o texto dedicado ao emprego dos princípios teleológicos” (FOUCAULT, 2001b, p. 1498). O texto sobre o Esclarecimento põe, pela primeira vez, “a questão do presente, a questão da atualidade: o que acontece nos dias de hoje?”, “o que é esse ‘agora’ no qual estamos uns e outros e quem define o momento que escrevo?” (Ibidem). É certo que Descartes já fazia algo parecido no *Discurso do método*, mas Foucault sugere – sem dizê-lo explicitamente – que o texto kantiano propõe uma inversão: não se trata mais de perguntar o que é a filosofia em relação a seu presente, mas de perguntar o que é o presente para a filosofia ou “o que, no presente, faz sentido para a reflexão filosófica?”. O presente aparece como acontecimento filosófico ao qual pertence aquele que fala dele:

Com esse texto sobre a *Aufklärung* vemos a filosofia  
– e penso não estar forçando demais as coisas ao

---

<sup>6</sup> Foucault relata as circunstâncias de redação e publicação do opúsculo de Kant no início do curso *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2008, p. 9-14). Cf. também Torres Filho (2004, p. 78-80).

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

dizer: pela primeira vez – problematizar sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como um acontecimento, acontecimento do qual cabe a ela dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica, e na qual deve encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que diz [...] a filosofia como problematização de uma atualidade e como interrogação pelo filósofo dessa atualidade da qual ele faz parte e em relação à qual ele deve se situar poderia bem caracterizar a filosofia como discurso da modernidade e sobre a modernidade (FOUCAULT, 2001b, p. 1499-1500).

No que diz respeito à novidade do texto kantiano em relação à tradição filosófica, Foucault nota que a questão da modernidade havia sido colocada na cultura clássica segundo o eixo antiguidade/modernidade, seja nos termos de uma autoridade a ser aceita ou rejeitada, seja segundo uma valoração comparada, isto é, a partir da pergunta sobre se os antigos não seriam superiores aos modernos ou se vivemos em uma época de decadência. Na versão inglesa de “O que são as Luzes?”, Foucault retoma e amplia esse ponto. A novidade do questionamento kantiano é mais uma vez salientada a partir do contraste com outros modos de colocar a questão acerca do presente. Até então, a reflexão sobre o presente tinha assumido as seguintes formas: 1) o presente pertence a uma época do mundo distinta de outras por características próprias ou por um acontecimento dramático, como mostra o diálogo *O político* de Platão, em que os interlocutores reconhecem que pertencem a uma revolução do mundo que gira ao contrário; 2) o presente traz os sinais de um acontecimento iminente, decifrado por uma espécie de hermenêutica histórica, cujo exemplo seria Agostinho; 3) o presente é um ponto de transição a um novo mundo, como teria proposto Vico. Agora, o presente não é mais entendido sobretudo como uma época histórica, nem como um acontecimento iminente, nem como a aurora de uma realização. Sinal disso é a própria caracterização do Esclarecimento oferecida por Kant:

*Esclarecimento é a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele mesmo é culpado. Minoridade é a incapacidade de servir-se de seu próprio entendimento sem a condução de outrem. Auto-inculpável é essa minoridade quando a causa dela não está na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem para servir-se do seu sem a condução de outrem. Sapere aude! Tenha coragem de servir-se de seu próprio entendimento! – é portanto, o lema do Esclarecimento (KANT, 1977, p. 53).<sup>7</sup>*

Foucault chama a atenção para dois aspectos presentes no primeiro parágrafo do texto de Kant. Ao definir o Esclarecimento como uma “saída”, Kant oferece uma caracterização eminentemente negativa, sem recorrer a qualquer totalidade ou realização futura. Trata-se de pensar o presente a partir dele próprio. Ainda que a caracterização seja ambígua, na medida em que essa saída é apresentada como um fato, como um processo em curso, mas também como uma tarefa e uma obrigação, o homem é o próprio responsável pelo estado de minoridade tanto quanto pela saída de tal estado. E a saída significa aqui uma mudança que o próprio homem opera sobre si mesmo. Nessa medida, escreve Foucault, “a *Aufklärung* é ao mesmo tempo um processo do qual os homens fazem parte coletivamente e um ato de coragem a realizar pessoalmente” (FOUCAULT, 2001b, p. 1384). O segundo aspecto levantado pelo filósofo francês diz respeito ao lema “*Sapere aude!*”. Seguindo a tradução francesa de Stéphane Piobetta<sup>8</sup>, ele verte a palavra alemã “*Wahlspruch*” por “*devise*” (divisa) e assinala que “*divisa é um traço distintivo através do qual alguém se faz reconhecer*” (Ibidem). Na versão francesa, ele acrescenta:

---

<sup>7</sup> Reproduzo aqui a tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (cf. TORRES FILHO, 2004, p. 83), trocando apenas “*Ilustração*” por “*Esclarecimento*”.

<sup>8</sup> Os editores do curso *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2008, p. 39, nota 6) atestam que a tradução consultada por Foucault é a de Piobetta (KANT, 1981).

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

A *Aufklärung* é um período que formula sua própria divisa, seu próprio preceito e diz o que tem de fazer no que concerne à história geral do pensamento tanto quanto ao seu presente e às formas de conhecimento, de saber, de ignorância, de ilusão nas quais ele sabe reconhecer sua situação histórica (FOUCAULT, 2001b, p. 1501).

Ambos os aspectos assinalados por Foucault na caracterização kantiana do Esclarecimento visam conceituar a própria modernidade enquanto tal. Não apenas o Esclarecimento formula sua própria divisa, isto é, define-se a partir de si mesmo, de sua diferença específica, mas “a *Aufklärung* nomeou a si mesma *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2001b, p. 1500), o que significa que o Esclarecimento é um processo cultural que tomou consciência de si mesmo, que discrimina “as operações que deve efetuar no interior de seu próprio presente” (Ibidem). Ao invés de ser definido como um momento em que se discrimina um acontecimento iminente ou um ponto de transição, isto é, ao invés de colocar fora de si o critério por meio do qual se define, o Esclarecimento é essa própria autoconsciência da modernidade. E a modernidade se define justamente por colocar a questão acerca do que ela própria é:

Vemos aflorar uma nova maneira de formular a questão da modernidade, não mais em uma relação longitudinal com os antigos, mas no que se poderia chamar uma relação “sagital” com sua própria atualidade. O discurso deve reconsiderar sua atualidade para, de um lado, nela encontrar seu lugar próprio, de outro, para dizer seu sentido, enfim, para especificar o modo de ação que ele é capaz de exercer no interior dessa atualidade (Ibidem).

O opúsculo de Kant testemunha essa postura crítica frente ao presente. Longe de contradizer seus escritos de filosofia da história, ele é complementar a estes. A relação entre um eixo longitudinal e um eixo sagital parece se repor no interior da obra



kantiana. Os textos consagrados à história, que “buscam definir a finalidade interna do tempo e o ponto para o qual se encaminha a história da humanidade”, retomam o primeiro eixo. O texto sobre o Esclarecimento retoma o segundo e se situa “na charneira da reflexão crítica e da reflexão sobre a história” (FOUCAULT, 2001b, p. 1386-7).

A divisa pela qual Kant caracteriza o Esclarecimento faz parte da definição da atitude da modernidade, ou melhor, da modernidade enquanto atitude. Colocar a questão sobre o que é o Esclarecimento é parte do que o define enquanto tal. Responder que o lema ou a divisa do Esclarecimento é “Ousa saber!” significa caracterizá-lo como uma mudança de atitude. Nessa medida, Foucault encontra no texto de Kant uma caracterização da modernidade menos como um período da história do que como uma atitude, isto é, “um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” (FOUCAULT, 2001b, p. 1387).

Assim como a resposta kantiana à questão acerca do Esclarecimento se insere no projeto crítico<sup>9</sup>, o comentário de Foucault visa retrospectivamente dar sentido à sua própria obra. Não por acaso, ele vê no opúsculo kantiano a inauguração de um novo questionamento, que define a filosofia moderna enquanto tal e do qual ela nunca conseguiu se desembaraçar. Dito mais especificamente, a questão “*Was ist Aufklärung?*” inaugura, como vimos, nada menos que o questionamento acerca do próprio presente e é ele que constitui o fio vermelho unindo autores tão diferentes quanto Hegel, Nietzsche, Weber, Horkheimer, Habermas. À pergunta “O que é a filosofia moderna?”, pode-se responder, segundo Foucault: “a filosofia moderna é aquela que tenta responder à questão lançada há dois séculos com tanta

---

<sup>9</sup> O próprio Foucault assinala “o sistema de ecos entre a *Crítica* e essa análise da atualidade da *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2008, p. 30-32). Cf. também Torres Filho (2004, p. 84-86).

imprudência: *Was ist Aufklärung?*" (FOUCAULT, 2001b, p. 1381-2). No caso do filósofo francês, o questionamento inédito de Kant abria o campo para uma investigação também inédita que ele chama de "ontologia da atualidade", "ontologia do presente" ou, ainda, "ontologia crítica de nós mesmos" e na qual enquadra sua própria obra. Se a modernidade pode ser entendida como uma atitude, a interrogação crítica acerca do presente pode significar a reativação permanente dessa atitude, de "um ethos filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico" (FOUCAULT, 2001b, p. 1390).

No entanto, Kant não foi responsável apenas por introduzir o questionamento do qual a filosofia moderna nunca conseguiu se desembaraçar. É em sua obra que se pode situar igualmente a clivagem que caracteriza a posteridade kantiana:

Kant parece ter fundado as duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna. Digamos que, em sua grande obra crítica, Kant colocou, fundou aquela tradição da filosofia que coloca a questão das condições sob as quais um conhecimento verdadeiro é possível e, a partir daí, pode-se dizer que toda uma parte da filosofia moderna desde o século XIX se apresentou, se desenvolveu como a analítica da verdade. Mas existe na filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é aquela que se vê nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução; essa outra tradição crítica coloca a questão: "O que é a nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?" Não se trata aí de uma analítica da verdade, trata-se do que se poderia chamar uma ontologia do presente, uma ontologia de nós mesmos e parece-me que a escolha filosófica à qual nós nos encontramos confrontados atualmente é esta: pode-se optar por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou pode-se optar por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade; é esta forma de

filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão dentro da qual tentei trabalhar (FOUCAULT, 2001b, p. 1506-7).

Curiosamente, ao mesmo tempo em que se coloca lado a lado da “Escola de Frankfurt” no que concerne à filiação ao diagnóstico e crítica do presente inaugurados por Kant<sup>10</sup>, Foucault reconhece seu distanciamento em relação aos autores dessa tradição de pensamento<sup>11</sup>. Antes de tudo, ele reconhece que, na França, o questionamento kantiano acerca do presente teve sua herança nas obras daqueles autores associados à filosofia e história das ciências: Cavailles, Koyré, Bachelard e, sobretudo, Canguilhem. Ele reconhece igualmente que sua recepção da chamada Escola de Frankfurt foi tardia (FOUCAULT, 2001b, p. 892). Em relação a Habermas, em particular, as diferenças parecem mais drásticas. A caracterização mesma da “ontologia do presente” já o indica. Tal ontologia é arqueológica em seu método e o termo “arqueológica” significa aqui que ela “não procurará deprender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos quanto os acontecimentos históricos” (FOUCAULT, 2001b, p. 1393). Em suma, a ontologia do presente não pretende apreender um *a priori*

---

<sup>10</sup> Foucault já apontava em 1967, quando ainda se reconhecia como estruturalista, que a tarefa da filosofia deveria ser a de diagnosticar o presente: “o estruturalismo pode valer como uma atividade filosófica, se admitimos que o papel da filosofia é o de diagnosticar. A filosofia deixou, com efeito, de querer dizer o que existe eternamente. Ela tem a tarefa bem mais árdua e e mais fugidia de dizer o que se passa. Nessa medida, pode-se certamente falar de um tipo de filosofia estruturalista, que poderia ser definida como a atividade que permite diagnosticar o que é o presente” (FOUCAULT, 2001a, p. 609).

<sup>11</sup> Thomas McCarthy apresenta uma interessante lista de semelhanças e dessemelhanças entre Foucault e os autores da Teoria Crítica ou Escola de Frankfurt, cf. McCarthy (1993, p. 43-9).

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

transcendental, mas apenas aquilo que Foucault chamava em *As palavras e as coisas* de “*a priori* histórico”. Além disso, Foucault sugere nas entrelinhas que a transgressão possível colocada pela ontologia crítica não guarda similaridade com a noção habermasiana de emancipação. Em uma entrevista, ele declara:

Tenho muito interesse no que Habermas faz, sei que ele não está de modo algum de acordo com o que digo – concordo um pouco mais com o que ele diz –, mas há, contudo, algo que sempre foi para mim um problema: quando ele dá às relações de comunicação esse lugar tão importante e, sobretudo, uma função que eu diria “utópica”. A ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia (FOUCAULT, 2001b, p. 1545-6).

Essas considerações são suficientes para que se possa notar a distância que separa Foucault de Habermas. Ainda que o filósofo francês declarasse que tinha mais interesse pela obra do colega alemão do que este tinha por sua obra, Habermas dedica dois capítulos de *O discurso filosófico da modernidade*, além do artigo mencionado no início, à avaliação crítica de Foucault.

### **Habermas: crítica da razão e dialética do esclarecimento**

Habermas reconhece a situação aporética em que a filosofia se enredou no que diz respeito à crítica da razão. À crítica radical da razão, partilhada tanto por seus antecessores da Teoria Crítica quanto pelos herdeiros mais diretos de Nietzsche, ele opõe o que poderíamos chamar de crítica da crítica radical da razão. No entanto, mais do que um mero jogo de oposições, o que significaria apenas reafirmar a aporia, trata-se justamente de encontrar uma saída que não signifique uma despedida da própria razão e que, por isso, não anule o próprio empreendimento crítico. Uma crítica total

da razão a reconhece apenas enquanto *genitivus objectivus*, isto é, toma a razão apenas como objeto da crítica, sem poder determinar “quem ou o que deve ocupar o *genitivus subjectivus* (se já não é mais a própria razão)” (HABERMAS, 2015, p. 202). Trata-se, antes, de recuperar potenciais inscritos na modernidade filosófica. Ao reconstruir, naquela obra, os caminhos e descaminhos do discurso filosófico da modernidade, Habermas aponta que tanto aqueles que se situam em seu início quanto aqueles que pretendem recusar tal discurso anteviram e, ao mesmo tempo, deixaram escapar algo. Schiller, o jovem Hegel e outros anteviram a possibilidade de saída da filosofia do sujeito, mas não chegaram a desenvolver uma concepção comunicativa de razão. Não por acaso, aos olhos de Habermas, a saída da filosofia do sujeito será ao mesmo tempo a saída da situação aporética da filosofia contemporânea.

É evidente que esse diagnóstico necessita de precisões e o próprio Habermas cuida em fazê-las. No que concerne à chamada primeira geração da Teoria Crítica, ele mostra que a aporia reconhecida por Adorno e Horkheimer no prefácio à *Dialética do esclarecimento* se repõe no plano da própria atividade crítica. Recorde-se que os autores diziam que “a aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13). Para Habermas, a investigação da aporia não pode ser feita ao preço da anulação da própria razão que é encarregada daquela tarefa. Entretanto, longe de atribuir a Adorno e Horkheimer tal deslize, trata-se de reconhecer a tensão permanente que atravessa a obra de ambos. Se é verdade que eles radicalizaram a crítica da razão, seguindo os passos de Nietzsche, a ponto de essa crítica solapar os próprios fundamentos, é verdade também que Adorno se diferencia de um Heidegger ou de um Foucault:

Ele não quer mais escapular dos paradoxos dessa crítica da razão que se tornou como que sem sujeito – ele quer persistir na contradição performativa de uma dialética negativa que dirige os meios incontornáveis

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

do pensamento identificante e objetificante contra ele próprio (HABERMAS, 2015, p. 312).

Pode-se, pois, compreender o lugar em que Habermas situa Foucault no discurso filosófico da modernidade a partir do contraste com Adorno. Situando-o no outro extremo da crítica radical da razão, Habermas parece reconhecer em Foucault o seguinte problema: ao mesmo tempo em que pretende fazer uma certa ontologia do presente enquanto reativação da atitude da modernidade, Foucault não tem consciência da dialética do esclarecimento que baliza aquele discurso. Comentando a versão francesa de “O que são as Luzes?”, Habermas nota que “Foucault descobre em Kant o *primeiro* filósofo que, como um arqueiro, dirige a flecha ao coração de um presente condensado na atualidade e, com isso, inaugura o discurso da modernidade” (HABERMAS, 2015, p. 182). Como vimos, Foucault enxerga em Kant o inaugurador da modernidade filosófica, já que estabelecer uma equivalência entre as perguntas sobre o que é filosofia moderna e sobre o que é esclarecimento significa dizer que um dos traços que definem o discurso filosófico da modernidade é precisamente a necessidade de sua autocertificação. Ocorre que, ao mesmo tempo em que vê em Kant o início de uma ontologia crítica, Foucault seria traído pelas contradições que ele não enxergou na obra do filósofo alemão. A esse respeito, vale a pena reproduzir as palavras finais de “Com a flecha dirigida ao coração do presente”:

É instrutiva a contradição em que Kant incorre quando declara o entusiasmo revolucionário como um sinal histórico que faz vir à tona uma disposição inteligível do gênero humano no mundo do fenomênico. Em igual medida, é instrutiva a contradição em que Foucault incorre quando coloca em oposição sua crítica do poder afetada pela atualidade com a analítica da verdade, de tal sorte que escapam daquela os critérios normativos que ela deveria tomar de empréstimo desta. Talvez seja a força dessa contradição que Foucault reconduziu, nesse último de seus textos, à esfera de influência do

discurso filosófico da modernidade, o qual ele quis, no entanto, explodir (HABERMAS, 2015, p. 198).

Não por acaso, Foucault podia se reconhecer como integrante de uma tradição de pensamento que vai “de Hegel a Horkheimer ou a Habermas, passando por Nietzsche ou Weber”, já todos partilhariam o mesmo questionamento: “qual é, pois, esse evento que se chama de *Aufklärung* e que determinou, ao menos em parte, o que nós somos, o que pensamos e o que fazemos hoje?” (FOUCAULT, 2001b, p. 1381). A resposta de Habermas, como se pode notar, dá um passo além. Não apenas somos todos herdeiros do Esclarecimento, mas devemos enfrentar igualmente a dialética do esclarecimento. Entre outras razões, é por isso que Habermas vê em Hegel (e não em Kant) o legítimo inaugurador da modernidade filosófica: “Hegel inaugurou o discurso da modernidade, introduziu o tema – a certificação autocrítica da modernidade – e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações – a dialética do esclarecimento” (HABERMAS, 2000, p. 73). Trata-se de uma dialética inscrita na noção mesma de uma razão centrada no sujeito, uma vez que o “caráter repressivo da razão está fundado em geral na estrutura da autorrelação de um sujeito que se torna objeto de si mesmo” (HABERMAS, 2000, p. 42). Lembremos apenas a título de exemplo que a moral kantiana, como aponta Hegel em *O espírito do cristianismo e seu destino*, é uma “lei da exclusão”, em que a natureza subjetiva do indivíduo é reprimida em favor de uma moralidade abstrata<sup>12</sup>.

A oposição entre analítica da verdade e ontologia do presente repete o movimento de autonomização da crítica em relação a seus próprios fundamentos que Habermas também vê presente na *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer (HABERMAS, 2000, p. 166). Nessa medida, Foucault também incorre naquela “contradição performativa” que caracteriza a crítica radical da razão, sem conseguir escapar de suas aporias. Uma vez que reconhece em Kant (e não em Hegel) o inaugurador

---

<sup>12</sup> Sobre isso, cf. Repa (2000, p. 94-5).

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

da modernidade filosófica, Foucault se coloca aquém da autoconsciência da modernidade expressa pela filosofia hegeliana. Uma vez que permanece preso à filosofia do sujeito, resta a ele apenas inverter a relação entre verdade e poder:

Foucault inverte de pronto a dependência do poder em relação à verdade em uma dependência da verdade em relação ao poder. Consequentemente, o poder fundante não precisa mais estar vinculado às competências dos sujeitos que agem e atuam: o poder torna-se sem sujeito. Contudo, ninguém escapa às pressões de estratégia conceitual da filosofia do sujeito recorrendo a operações de inversão em seus conceitos fundamentais. Foucault não pode fazer desaparecer todas aquelas aporias que atribui à filosofia do sujeito em um conceito de poder tomado de empréstimo da própria filosofia do sujeito (HABERMAS, 2000, p. 385).

Apesar de reconhecer um certo “déficit normativo” na tradição da Teoria Crítica, Habermas encontra na obra adorniana o gérmen de um conceito comunicativo de racionalidade, que permite superar a situação aporética da filosofia contemporânea. Cabe aqui retomar uma passagem decisiva da entrevista do autor à *New Left Review* em 1985:

No exercício do persistir, ele [Adorno] crê permanecer fiel o máximo possível à intenção de uma razão desaparecida, não instrumental. A razão desaparecida, pertencente ao pretérito mais-que-perfeito, encontra um eco unicamente nas forças de uma *mimesis* desprovida de palavra. Esse elemento mimético deve se deixar rodear pela *Dialética negativa*, mas não – bem heideggerianamente – se abrir. O mimético permite pressentir, por certo, aquilo pelo qual assumiu o papel de guardador de lugar – mas ele não dá a conhecer nenhuma estrutura que se possa caracterizar racionalmente. Nesse sentido, Adorno não pode se referir a nenhuma estrutura heterogênea à razão instrumental na qual a violência da racionalidade



com respeito a fins totalizada iria se chocar. Na passagem [da *Teoria da ação comunicativa*] que os senhores mencionam, estou fixando essa estrutura resistente – a saber, aquela racionalidade imanente à práxis comunicativa cotidiana que faz valer o sentido próprio de formas de vida em contraposição às injunções funcionais do sistema de ação econômico e administrativo autonomizado (HABERMAS, 2015, p. 312).

Assim como Marx pretendia ter apreendido o “cerne racional” da dialética hegeliana, Habermas pretende apreender o “cerne racional” da noção adorniana de *mimesis*. Mas isso só pode ser feito se abandonarmos o paradigma da filosofia da consciência em favor do paradigma da filosofia da linguagem (HABERMAS, 1995, p. 523). Como se pode ler na mesma entrevista:

uma teoria da comunicação que rompa com a conceitualização da filosofia do sujeito tira o chão dessa “lógica”, desse nexos interno aparentemente indissolúvel entre emancipação e subjugação. Pois ela descobre o momento mimético já na práxis cotidiana do entendimento linguístico, não só na arte (HABERMAS, 2015, p. 314).

A fim de desenvolver um conceito comunicativo de racionalidade, Habermas diz lançar mão de um fio condutor que ele encontra tanto na “variante hermenêutica” quanto na “variante analítica” da teoria da linguagem. Esse fio condutor, que ele atribui sobretudo a Wilhelm von Humboldt, é nada mais que “a intuição segundo a qual se inscreve na comunicação linguística um *telos* de entendimento mútuo”. Além disso, ele nota em outro contexto que foi Humboldt quem promoveu uma transformação que pretende retomar: a “transformação pragmática da filosofia kantiana”. Entretanto, isso não significa recusar a filosofia kantiana. Embora Kant ainda esteja situado no paradigma da filosofia da consciência, ele ainda é o ponto de referência:

Pode ser antiquado, mas creio que também hoje nos encontramos ainda, como Kant, diante do problema de explicar onde o conhecimento objetivante, o discernimento moral e a força do juízo estético encontram sua unidade procedimental (HABERMAS, 2015, p. 205).

Como Kant, Habermas toma para si a tarefa de conceituar a diferenciação dos complexos de racionalidade, característica da modernidade cultural. No entanto, diferentemente daquele ele não o faz com base em uma teoria das faculdades subjetivas, mas com os meios da teoria da linguagem. Nessa medida, ele interpreta a diferenciação dos âmbitos teórico, prático e estético não como a diferenciação dos domínios sobre os quais legislam o entendimento, a razão e a faculdade de julgar, mas como a diferenciação de certas pretensões de validade (pretensão de verdade, pretensão de correção normativa e pretensão de veracidade) que os falantes associam a seus enunciados. Além disso, tal diferenciação não é compreendida a partir das possíveis relações de representação que se estabelecem entre sujeito e objeto, mas a partir das relações entre sujeitos, que, por meio de seus enunciados, referem-se a um mundo de fatos (sobre o qual eles podem fazer afirmações verdadeiras ou falsas), a um mundo de normas compartilhadas (em relação ao qual eles podem proferir enunciados adequados ou justos) e a um mundo de experiências subjetivas (em relação ao qual eles podem se expressar sinceramente ou não, de maneira autêntica ou não).

Dado o fato da diferenciação da razão, Habermas procura pensar sua unidade recorrendo não ao modelo metafísico da unidade substancial, mas à forma moderna de uma unidade procedimental. Em sua discussão sobre a “racionalidade procedimental”, como um dos motivos do pensamento pós-metafísico, Habermas recorda que na tradição metafísica a razão é concebida como uma faculdade dependente dos conteúdos materiais do mundo, como uma faculdade que organiza tais conteúdos e que pode ser reconhecida neles. Na modernidade, porém, em que se quebra essa unidade substancial, a razão se divide em racionalidades adequadas ao

tratamento das questões específicas a cada um de seus âmbitos. Nas ciências experimentais, problemas empíricos passam a ser tratados no interior das comunidades de pesquisadores. Na moral e no direito, problemas práticos passam a ser tratados no contexto da comunidade de cidadãos de um Estado democrático e no contexto do sistema de direitos, independentemente, portanto, de qualquer tábua de mandamentos instituídos pela religião ou pelos valores tradicionais de uma dada comunidade. Na estética, a produção e a avaliação das obras de arte passa a não mais depender de regras rígidas e fixas instauradas desde a antiguidade, mas sim de procedimentos que dizem respeito unicamente à experiência estética do artista e do público. Diante desse quadro, não apenas a questão da diferenciação da razão, mas também a questão de sua unidade deve ser pensada em termos procedimentais. É esse um dos aspectos fundamentais que Habermas ressalta em sua caracterização da filosofia kantiana.

### **Breve conclusão**

Enfrentar a dialética do esclarecimento não deve significar nem o exercício de uma crítica radical da razão, que não consegue se desembaraçar de suas aporias, nem a despedida da própria razão; significa, antes, recuperar potenciais inscritos no discurso filosófico da modernidade, como o conceito comunicativo de razão. Apenas desse modo é possível realizar uma crítica imanente desse discurso, uma vez que o critério da crítica se situa no interior do mesmo discurso. A reconstrução de tal conceito serve tanto como baliza da crítica da crítica radical da razão quanto como de antídoto ao “caráter repressivo” da razão centrada no sujeito.

Pode-se notar porque é incorreta a declaração de Foucault segundo a qual Habermas concederia às relações de comunicação uma função “utópica”. Não se trata de imaginar uma sociedade ideal em uma prancheta, mas de discriminar as condições ideais de comunicação inscritas nas comunicações reais. Como aponta Marcos Nobre:

O que é esta *Aufklärung* da qual fazemos parte?:

condições como essas *já se cumprem* no mundo real das relações sociais, em que as assimetrias e dissimetrias entre os sujeitos são a regra e não a exceção. Mas esse é justamente o argumento de Habermas: ao orientar sua ação para o entendimento, os sujeitos *antecipam necessariamente* tais condições ideais, pois sem elas não seria possível uma ação comunicativa; simultaneamente, entretanto, tais condições necessárias não são cumpridas, o que permite, por sua vez, que sejam detectadas todas as *distorções* da comunicação — aqueles *obstáculos* que impedem a cada vez a plena realização de uma ação comunicativa (NOBRE, 2004, p. 57).

A não-correspondência entre essas condições ideais e as comunicações reais não é sinal da falsidade da teoria, mas sinal da falsidade do mundo, na medida em que os interlocutores projetam tais condições a cada enunciado que proferem sem que elas nunca se realizem plenamente. É justamente essa não-correspondência que torna as condições ideais do uso da linguagem orientado para o entendimento mútuo o parâmetro para a crítica da situação presente. Explicitando a resposta de Habermas a Foucault, poderíamos dizer que a separação entre “ontologia da atualidade” e “analítica da verdade” implica justamente a perda desse parâmetro para a crítica do presente.

### Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ERIBON, D. **Michel Foucault et ses contemporains**. Paris: Fayard, 1994.

FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**: une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966.

- \_\_\_\_\_. **Dits et écrits I (1954-1975)**. Paris: Quarto Gallimard, 2001a.
- \_\_\_\_\_. **Dits et écrits II (1976-1988)**. Paris: Quarto Gallimard, 2001b.
- \_\_\_\_\_. **Le gouvernement de soi et des autres**. Cours au Collège de France (1982-1983). Paris: Seuil/Gallimard, 2008.
- \_\_\_\_\_. Introduction à l'Anthropologie de Kant. In: KANT, E. **Anthropologie d'un point de vue pragmatique**. Paris: J. Vrin, 2009.
- HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns**, Band 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Trad. Luiz Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A nova obscuridade: pequenos escritos políticos V**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung. In: **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik** (Werkausgabe XI). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.
- \_\_\_\_\_. In: **La philosophie de l'histoire**. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Denoël/Gonthier, 1981.
- MCCARTHY, T. The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt School. In: **Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory**. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993.
- NOBRE, M. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- REPA, L. **Habermas e a reconstrução do conceito hegeliano de modernidade**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2000.
- TORRES FILHO, R. R. À sombra do Iluminismo. In: **Ensaio de filosofia ilustrada**. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.