

# O problema da verdade e a educação: uma abordagem a partir de Horkheimer<sup>1</sup>

Avelino da Rosa Oliveira\*

---

---

## Resumo

O trabalho desenvolve uma argumentação sobre tema crucial para a educação, que é a crise da razão, analisada a partir do teórico que produziu um dos desmascaramentos mais radicais à racionalidade ocidental – Horkheimer. Procura demonstrar, com base no artigo *Sobre o problema da verdade*, que Horkheimer não renuncia à força da razão e reclama atitude teórico-prática de uma verdade objetiva, sancionada por uma razão que se olha criticamente.

**Palavras-chave:** razão, verdade, Horkheimer

## Abstract

The paper discusses a crucial issue for education: the crisis of reason. The analysis is based on the theorist who produced one of the most radical criticisms to western rationality – Horkheimer. It tries to demonstrate that Horkheimer does not discard the power of reason, and demands a theoretical and practical behavior of belief in an objective truth sanctioned by a reason which critically judges itself.

**Key-words:** reason, truth, Horkheimer

---

<sup>1</sup> O presente texto insere-se no horizonte de uma investigação mais ampla que tem por título “*As críticas à razão iluminista e suas implicações no campo da educação*”. Foi apresentado originalmente na XXI Reunião Anual da ANPED, no GT Filosofia da Educação

\* Professor do Departamento de Fundamentos da Educação – FaE/UFPEl  
E-mail: oliveira@ufpel.tche.br

*Sapere aude!* A exortação kantiana, fiel definidora dos propósitos do Iluminismo, carrega consigo a inabalável convicção de que, pelo uso do próprio entendimento, é perfeitamente atingível “... a saída dos homens da menoridade de que são culpados” (KANT, 1990, p.17). Na verdade, outra não foi a linha mestra da filosofia das luzes do que o empenho em demonstrar como os homens podiam e deviam, pela razão, corrigir seus desvios da ordem natural universal a fim de seguramente alcançarem a felicidade. E nesta empresa, quão elevado foi o papel adscrito à educação! A aposta na racionalidade como fundamento da emancipação fez-se acompanhar da crença de que na educação encontrar-se-ia a fonte inexaurível do progresso humano. O mesmo Kant afirma ser impossível ao homem “... tornar-se um verdadeiro homem senão pela educação”. (1996, p.15) E após assim asseverar, define com clareza o compromisso da educação no processo emancipatório da humanidade: “*É entusiasmante pensar que a natureza humana será sempre melhor desenvolvida e aprimorada pela educação, e que é possível chegar a dar aquela forma que em verdade convém à humanidade. Isto abre a perspectiva para uma futura felicidade da espécie humana.*” (1996, p.17)

A felicidade esperada, entretanto, parece afastar-se cada vez mais. A não realização da pretensa libertação do homem de todas as formas de obscurantismo e barbárie conduziu, especialmente em nosso século, a variados matizes de crítica da razão. A impossibilidade de avançar celeremente na marcha emancipatória faz supor que a verdade objetiva, norte seguro a apontar o caminho do progresso, não mais se acha ao alcance da razão. E, na ausência de uma verdade que se imponha objetivamente, para onde apontarão os guias? Que rumo indicarão os processos educacionais? Deste modo, hoje, já é lugar-comum identificar-se a crise na educação como diretamente associada à crise do modelo de racionalidade vinculado ao projeto da modernidade.

Neste contexto, quando muitas vezes se tem trocado um conceito dogmático de verdade por sua noção meramente relativista, restando à educação o mais absoluto desamparo em termos de fundamentação, pensamos ser oportuno revisitar o pensamento de Horkheimer. Em especial, escolhemos tomar como ponto de partida um artigo específico em que o autor enfrenta diretamente a questão da verdade. Da análise daquele escrito é que intentaremos extrair alguma produtividade para os atuais debates no campo educacional.

### **Situando o texto de Horkheimer**

O problema da verdade, dentro da tradição filosófica, tem sido freqüentemente tratado de forma restrita ao campo do conhecimento. Já

Horkheimer, em artigo de 1935, intitulado *Sobre o Problema da Verdade*, proporciona-nos uma abordagem surpreendente deste velho tema. Não apenas a categoria verdade, mas todas as demais que normalmente a circundam, são transportadas do universo gnosiológico para o histórico-social. Neste novo contexto, estas categorias ganham extrema vitalidade na análise das questões mais candentes daquele momento histórico.

Para que se possa compreender adequadamente os motivos da manipulação de tradicionais categorias filosóficas em âmbito até então estranho a elas é necessário situar, ao menos de passagem, o quadro histórico em que se desenvolveu a reflexão de Horkheimer.

Em primeiro lugar, importa destacar que Horkheimer não é um pensador solitário, mas está organicamente ligado ao grupo de intelectuais que, na primeira metade deste século, dão corpo à chamada Teoria Crítica. Além disso, é impossível compreender este grupo sem vinculá-lo à tradição da esquerda alemã. O significado histórico e político de suas reflexões encontra-se na continuidade em relação ao marxismo e à ciência social anticapitalista. Entretanto, um terceiro elemento deve ser acrescentado para que se possa perceber a forma de abordagem das questões por todo aquele grupo e, especialmente, por Horkheimer: trata-se do fato de que o pano de fundo de suas experiências incluía elementos como a república de Weimar, o nazismo, o estalinismo, a guerra fria...

Dentro deste panorama, em 1923, é fundado o *Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt*, contando com o providencial apoio de Felix Weil, filho de um alemão radicado na Argentina, grande produtor de trigo, que financiava não só os estudos do filho como o próprio Instituto. Seu primeiro diretor foi Carl Grünberg. Este historiador de Viena permaneceu de fato no cargo até 1927 mas, simbolicamente, até 1930, quando foi substituído por Max Horkheimer. Sob a direção de Grünberg, o Instituto editou a revista *Arquivo da História do Socialismo e do Movimento Operário*, cuja orientação era marcadamente documentária, preocupando-se, sobretudo, em descrever as mudanças estruturais do sistema capitalista, a partir do ponto de vista da tradição marxista.

A partir de 1930, tendo assumido a direção do Instituto, Horkheimer alterou-lhe profundamente a concepção, conferindo-lhe verdadeiramente o caráter de um centro de pesquisas. Valendo-se de sua grande envergadura intelectual, logrou aglutinar de forma mais sistemática em torno do Instituto, entre outros, intelectuais como Wittfogel, Pollock e Grossmann, responsáveis por importantes estudos na área da economia política; Erich Fromm, dedicado a investigações em psicologia social; e ainda Benjamin, Marcuse e Adorno, os quais, embora sua colaboração regular, só se filiaram ao Instituto na fase de sua emigração para os Estados Unidos. Assim, como

se pode perceber, uma marca característica da Teoria Crítica é o trabalho cooperativo entre diferentes campos do conhecimento, a união de esforços intelectuais com o fito de compreender a sociedade. E, obviamente, tendo em vista a própria condição desse grupo que teria de abandonar a Alemanha para prosseguir sua reflexão, um dos temas que muito ocuparia os intelectuais ligados ao Instituto viria a ser o fenômeno do nazismo.

Acompanhando a mudança de rumos do Instituto, uma nova revista viria a surgir: a *Revista de Pesquisa Social*. O primeiro número da Revista, que tinha como editor o próprio Horkheimer, foi lançado em 1932.

“Alfred Schmidt, que se dedicou à investigação da importância e da influência da Revista de Pesquisa Social, afirma que nela se fundem, de maneira única, **a autonomia intelectual, a análise crítica e o protesto humanístico**. Os colaboradores da revista opunham-se aos periódicos e instituições de caráter acadêmico, desenvolvendo um pensamento comum nesse sentido, sem que isso, contudo, anulasse interesses e orientações individuais e, sobretudo, sem que fossem postas de lado as exigências de rigor científico.” (ARANTES, 1983, p.VII)

Feitas estas breves observações introdutórias, podemos então passar a nos ocupar do tema mesmo deste trabalho. Aqui, nossa preocupação não será a de expor na sua íntegra o ensaio *Sobre o Problema da Verdade*, de Horkheimer, mas, tão-somente, realçar o tratamento dado pelo autor à questão da dialética sob o materialismo, buscando alguma produtividade para o campo da educação.

## **O problema da verdade e a dialética materialista**

Após fazer a diagnose de que há uma simultaneidade de relativismo e dogmatismo, não apenas no todo da sociedade moderna mas, por vezes, até num mesmo indivíduo; depois de mostrar que em Descartes e Kant, grandes representantes de sua época justamente por serem a expressão mais refinada de seu tempo, também coexistem essas categorias que parecem excluir-se, a menos que relembremos que *extrema se tangunt*; depois de indignadamente delatar a duplicidade do especialista moderno que no campo ético-político comporta-se de forma completamente diversa de como age no âmbito técnico-científico; após destacar que a contraditória simultaneidade de relativismo e dogmatismo não é casual nas sociedades modernas, mas própria do espírito burguês; enfim, Horkheimer identifica no próprio pensamento burguês uma tentativa de superar esta incongruência: é o método dialético de Hegel.

Tanto o posicionamento do dogmatismo quanto o do relativismo frente ao problema da verdade têm sua origem na necessidade criada pela ordem econômica capitalista de estender a toda a sociedade um “conceito abstrato, subjetivado de indivíduo”. No dizer de Horkheimer,

“Uma análise pormenorizada da falsa autoconsciência burguesa que, em vista da dependência e da insegurança de seus representantes, mantém a ideologia da total liberdade interior, poderia demonstrar que aquela aceitação liberal da opinião alheia, própria do relativismo, e o medo diante da própria decisão que leva à crença na rígida verdade absoluta têm uma raiz comum: o conceito abstrato, subjetivado de indivíduo que, nesta ordem econômica, domina irremediavelmente o pensamento.” (1990, p.144-5)

Assim, sedimentados o dogmatismo e o relativismo, aparentemente, como as únicas vias de abordagem do problema da verdade, pareceria restar muito pouco ao pensamento. Uma das hipóteses significaria a aceitação sem mais de uma verdade absolutizada e conclusiva; a outra, a resignação diante da impossibilidade de se alcançar qualquer verdade com validade geral. E é justamente diante desta aporia simulada pela cultura burguesa que o próprio pensamento burguês se insurge com o método dialético. Hegel busca colocar-se acima do dogmatismo e do relativismo.

No sistema hegeliano, uma das categorias centrais é a negação determinada. A partir dela o conhecimento passa a ser entendido como progressivo e cada determinação isolada, sendo negada e mantida, sendo superada e guardada, é um momento de verdade. Desta forma, resta superado o ceticismo.

“Se, na antítese, o momento crítico, relativizador se manifesta a cada vez em oposição à parte receptiva, comprovadora de uma ordem de idéias, então a tese e a antítese formam, ambas, imediatamente, um novo discernimento, uma síntese, porque a negação não só descartou a visão original, mas também aprofundou-a e definiu-a. Por fim, não emerge em Hegel a afirmação nua de que todo saber definido é transitório e nulo; o que conhecemos seriam tão-somente aparências em contraste com uma coisa inteligível em si mesma ou com um ser intuitivamente perceptível. Se, na opinião de Hegel, o verdadeiro é o todo, então o todo não é algo diferente das partes em sua estrutura determinada, mas todo o curso de idéias, que implica todas as representações limitadas a cada vez na consciência de sua limitação.” (HORKHEIMER, 1990, p.145-6)

A mesma linha de raciocínio leva Hegel a crer na superação também do dogmatismo. Se o processo dialético aponta para a progressiva determinação da verdade, então, é preciso entender aquilo que aparece como absoluto e eterno, apenas como estando em constante evolução, em permanente fluxo.

Mas, mesmo dispondo de concepção metodológica tão poderosa, Hegel não consegue libertar seu sistema, quer do dogmatismo, quer do relativismo. Sendo ainda um sistema completamente amarrado ao idealismo, não é capaz de superar a velha contradição.

O traço de dogmatismo, que está intimamente entrelaçado ao sistema, revela-se na hipostasiação da sua própria filosofia. A absolutização da verdade fechada em si mesma, a pretensão de ter chegado onde o pensamento não precisa ir além, enfim, a convicção de ter alcançado o saber último e válido para sempre, não são apenas elementos acessórios constitutivos da teoria, mas sua própria realização.

Também o relativismo, o qual origina-se da mesma raiz que o dogmatismo, é inerente ao sistema hegeliano. A crença de que na verdade final absolutizada justificam-se todas as opiniões, pontos de vista e teorias anteriores é próprio do descompromisso relativista burguês. Este, se não chega a ser cético, é tolerante com tudo que não altere substancialmente sua ordem. Por isso, Horkheimer afirma “... *que a tolerância para com todas as opiniões passadas e conhecidas de modo limitado não é menos relativista que o ceticismo negativista.*” (1990, p.149)

Assim, embora representando contribuição de importância capital, a dialética, presa pelo idealismo, não consegue deixar de sucumbir àquela ambivalência própria do espírito burguês. Somente sob o materialismo ela irá encontrar o dinamismo que lhe permite superar a contradição entre dogmatismo e relativismo.

Sob o ponto de vista do materialismo, a dialética é sempre inconclusa, não há um termo final a partir do qual o pensamento não pode mais movimentar-se. Desta forma, qualquer situação vigente é sempre transitória, não podendo jamais ser absolutizada. Entretanto, tal enfoque não significa que cada situação, cada posição, enfim, cada juízo histórico com pretensão de verdade possa ser relativizado. Ao contrário, sabendo-se transitória, a verdade sabe-se também objetivamente válida.

Diferentemente do idealismo que considera o conceito e o existir como idênticos, para o materialismo, realidade e pensamento não coincidem, nem aquela se dissolve neste. Assim, a realização do homem em uma sociedade adequada a ele e a própria construção dessas condições não são apenas um exercício teórico-especulativo. Se é verdade que a teoria representa um momento importante – e mesmo indispensável – desse

processo, não é menos certo que ela não substitui a luta histórica e sem ela torna-se mera abstração. É com razão que Horkheimer afirma:

“... a verificação e a comprovação de idéias relativas ao homem e à sociedade não consiste apenas em experiências de laboratório ou na pesquisa de documentos, mas em lutas históricas nas quais a própria convicção desempenha um papel essencial. ... Por isso, não se deve considerar a atuação como um apêndice, como um mero além do pensamento, mas ela participa da teoria em toda parte e não pode ser desligada dela. Exatamente por isso, o mero pensar não traz aqui a satisfação de possuir firme e seguramente a coisa e de estar unido a ela. Decerto, deve-se atribuir o máximo valor às conquistas da mente humana como um fator na libertação do domínio da natureza e numa melhor estruturação das condições. Grupos sociais e detentores do poder que o combatiam, todos propagandistas de alguma espécie de obscurantismo, tinham suas razões escusas e sempre levaram os homens à miséria e à escravidão. Mas, se o conhecimento pode, em certas situações históricas e pela sua mera presença, impedir desgraças e converter-se em poder, o esforço em transformá-lo isoladamente no objetivo mais alto e em meio de salvação baseia-se num mal-entendido filosófico.” (1990, p.151)

Assim, é no decurso mesmo das lutas históricas que se gesta a verdade. Ela, que é fruto da experiência, da observação, da pesquisa, enfim, do trabalho teórico-prático diário, por ele mesmo é constantemente corrigida. Com isto, não a absolutizando, tampouco ela é relativizada.

Horkheimer assim se refere para mostrar a superação da contradição entre relativismo e dogmatismo:

“Por mais que as experiências adquiridas em observações e conclusões, na pesquisa metódica e nos acontecimentos históricos, no trabalho diário e na luta política resistam aos meios de conhecimento disponíveis, elas são a verdade. ... Enquanto ela permanecer necessariamente inacabada e por isso ‘relativa’, é simultaneamente absoluta; pois a correção posterior não significa que algo verdadeiro tenha sido antes não-verdadeiro”. (1990, p.152-3)

Desta forma, a dialética, sob o materialismo, apresentando-se sempre como inconclusa, consegue vencer a absolutização e também o relativismo que atravessam a história acompanhando o problema da verdade. Por um lado, não aceitando a chegada a uma síntese definitiva, fica descartada a pretensão de que o pensamento seja capaz de qualquer solução final para

qualquer suposto mistério universal. Ora, se tanto os sujeitos cognoscentes quanto a própria realidade estão em constante mudança, então é inevitável a tensão permanente entre conceito e realidade objetiva. Se o pensamento busca constantemente adequar-se ao objeto, isto não deve levar-nos à conclusão de que, em qualquer momento, aquele possa identificar-se com este. O importante fato de pensarmos algo não significa sua existência imediata, da mesma forma que a compreensão de um limite não é já a sua superação. Assim, a teoria que se constrói com a dialética, livre da auto-hipostasiação idealista, sabe-se a si própria como transitória e supera a absolutização de suas verdades. Por outro lado, entretanto, o abandono da pretensão de uma verdade absoluta não implica necessariamente o relativismo. Novamente, se pensamento e objeto jamais são uma e mesma coisa, então não há porque querer que tão-somente da efetivação desta impossibilidade dependa a firme convicção de se ter alcançado a verdade. É certo que o estado atual do conhecimento poderá um dia ser corrigido, entretanto, o pensamento materialista não faz dessa certeza uma fonte de imobilismo ou liberalidade. Ao contrário, tal convicção infunde um redobrado esforço de correção intelectual e vigilância contra os próprios erros. Além disso, a certeza de que a verdade vai sendo corrigida no próprio processo da luta histórica supõe que não é uma “história” abstrata quem realiza tal feito, mas os próprios homens que, decidida e firmemente, tomam o conhecimento de que dispõem, reconhecem-no como teoria verdadeira e agem de acordo com ela, buscando implantá-la convictamente no direcionamento do curso mesmo da história. Portanto, sob o ponto de vista do materialismo, o relativismo é superado e a teoria, alcançada dentro das condições globais em que ela é gestada, é a verdade.

Para confirmar a superação daquela contradição, mais dois argumentos de Horkheimer precisam ser citados. Primeiro, o que mostra que a não-absolutização da verdade, o não-dogmatismo não coincide com o abandono da validade objetiva da verdade.

“A verdade vale também para aquele que a contradiz, a ignora ou a declara insignificante. Não é aquilo em que o indivíduo acredita e pensa de si mesmo, não é o sujeito em si que decide sobre a verdade, mas a relação das idéias com a realidade; e, se alguém imagina ser o enviado de Deus ou o salvador de um povo, não é ele que decide sobre isso, nem mesmo a maioria dos compatriotas, mas a relação de suas afirmações e atos com o fato objetivo da salvação. As condições proclamadas por estas opiniões devem ocorrer realmente e se encontrar no curso dos acontecimentos.” (1990, p.154)



O segundo argumento, complementar do anterior, esclarece o outro lado da relação, qual seja, o de que o fato de estar articulada a uma determinada posição na luta social não torna a verdade válida apenas para alguns.

“Tampouco ela constitui uma exceção do fato de ser condicionada, como geralmente todo pensamento e todo conteúdo mental, mas a circunstância de corresponder a uma determinada posição social, de estar ligada aos horizontes e interesses de certos grupos não muda em nada o fato de que ela vale também para os outros que são obrigados a negar sua verdade, a reprimi-la, apesar disso, a senti-la na própria carne.” (1990, p.154)

Deste modo, entendemos ter restado claro que, enfocando a verdade sob o ponto de vista histórico-social, Horkheimer logra mostrar como a simultaneidade de relativismo e dogmatismo, própria do espírito burguês, é superada pelo pensamento materialista. A **parcialidade** da verdade, que corresponde na luta social aos interesses de certos grupos, bem como sua **provisoriamente**, a qual supõe uma constante correção ativa, de forma alguma afetam sua **validade objetiva** no contexto histórico em que ela se insere.

### **Em busca de caminhos para a fundamentação da educação**

Neste ponto de nossas reflexões, para que possamos ao menos indicar pistas que colaborem nas discussões educacionais que constantemente se põem ante nós, é preciso que comecemos por esclarecer as razões que nos levaram a chamar Horkheimer a este debate. O campo educacional enfrenta profunda crise de fundamentação. O modelo de racionalidade em que assentou suas bases a civilização ocidental foi severamente abalado pelo processo de crítica da modernidade que ganha vigor no século XIX. É especificamente Nietzsche quem abre caminho para “... *uma nova crítica ao poder unificador da razão, formulando um ataque radical a suas ilusões, questionando a validade de sua autonomia e seu suposto poder emancipatório.*” (PRESTES, 1996, p.26) Já no século XX, nos marcos desta mesma crítica, Horkheimer e Adorno submetem a razão a questionamento ainda mais sério. A certeza de que esta, por si só, garantiria o progresso e a conseqüente emancipação do homem vai por terra com a demonstração do triunfo histórico do obscurantismo, ou seja, com a constatação de que “... *a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.*” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.19) Por fim, firma-se nos últimos anos o conceito de pós-modernidade, cujas

raízes podem também ser encontradas no pensamento nietzscheano. Agora, entretanto, a crítica nem sempre brota do interior da própria razão. Ao contrário, por vezes configura-se enquanto evidente anti-iluminismo. Deste modo, não parecem ser desprovidas de razão as argumentações “... *contra a tendência a uma fuga anti-iluminista no mito e contra o perigoso irracionalismo que albergam as correntes pós-modernas.*” (SÜNKER, 1994, p.105)

Retomemos, então, a questão que acima nos propusemos a esclarecer. Chamamos Horkheimer ao debate pois, como ele, em primeiro lugar, pensamos ser imperioso o exame profundo das possibilidades e descaminhos percorridos pela razão. Entretanto, em segundo lugar, se tal exame implica o abandono por princípio da própria razão, será, com certeza, tão obscurantista e aliado da barbárie quanto o foi a razão que se pôs a dar voltas em torno de si mesma.

1. É o mesmo Horkheimer que vimos analisando, porém agora num texto escrito em 1946, quem esclarece o propósito de seu trabalho como sendo “... *indagar desde dentro o conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporânea, a fim de descobrir se esse conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso.*” (1976, p.5) Com efeito, diante do quadro histórico de obscurantismo e barbárie que marcou a reflexão dos teóricos da Escola de Frankfurt, evidenciava-se como impostergável uma profunda investigação – desde dentro – da razão que se propusera emancipatória. O que Horkheimer identifica – insistimos, sem afastar-se da senda da racionalidade – é o desenvolvimento do Iluminismo enquanto processo de perda de sentido da *razão objetiva*, concomitantemente ao estabelecimento da *razão subjetiva* como fundamento exclusivo das relações sociais. E este curso de formalização da razão traz em si conseqüências graves para as sociedades modernas. “*Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que ... foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais.*” (HORKHEIMER, 1976, p.31) Deste modo, a linha sobre a qual equilibra-se Horkheimer é a da mais radical crítica ao modelo vigente de racionalidade, sem contudo renunciar a sua força. É justamente isto que ele nos mostra quando, em 1947, escrevendo em parceria com Adorno, afirma:

“Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade.” (1985, p.13)

2. Não pode mais a educação seguir mantendo seu compromisso de “... processo de humanização, através da interação, em busca de razão e liberdade ...” (PRESTES, 1996, p.127) sem este profundo exame crítico da própria razão esclarecedora, conforme proposto por Horkheimer. É impossível, neste final de século, passar ao largo da profunda crise que assola a base de fundamentação do ato educacional. Não obstante, o efetivo estado de dúvidas e incertezas não nos pode fazer ceder a qualquer

“... ausência de perspectivas, como na visão que aparece em certas correntes atuais que, situadas no amplo espectro da pós-modernidade, garantem que o homem não estabelece mais normas consensuais, mas encontra-se fechado em seu próprio mundo, denso de hostilidades e anomias.” (PRESTES, 1996, p.127)

Não é, enfim, porque a razão lançou-se a um processo desenfreado de logocentrismo dogmático que devemos buscar a saída no giro para um relativismo que abandona em definitivo a possibilidade de qualquer verdade objetiva, tornando-se refém da razão impessoal do capital, que domina as sociedades modernas, impondo-se de forma tão dogmática e sub-reptícia quanto qualquer outra verdade axiomática. No dizer de Sünker, “*Contra todas as críticas pós-modernas ao logocentrismo, deve-se sustentar que não ocorreu um excesso de Ilustração, senão uma carência dela.*” (1994, p.107) A recusa à razão normatizadora, a mera desistência da busca de uma verdade objetiva, em suma, a negação imediata do esclarecimento, mais do que destituir o pensamento de seu posto de legislador absoluto, relativiza-o a ponto de torná-lo incapaz de qualquer relação simbiótica com as tarefas práticas. E tal decisão, tanto quanto a simples permanência no âmbito da razão pura, significa novamente o divórcio da verdade, já suficientemente experimentado na história recente.

“Quanto mais emasculado se torna o conceito de razão, mais facilmente se presta à manipulação ideológica e à propagação das mais clamorosas mentiras. O avanço do iluminismo dissolve a idéia de razão objetiva, dogmatismo e superstição; mas com freqüência a reação e o obscurantismo tiram muito proveito dessa evolução.” (Horkheimer, 1976, p.32)

Sem dúvida, os interesses de momento, representados pela perspectiva dos grupos sociais dominantes, sempre foram devidamente nutridos, quer pela verdade conclusiva que eventualmente proclamem, quer pela neutralização da razão objetiva e a conseqüente relativização da

verdade. Deste modo, o que hoje se impõe face à manifesta crise da educação é “... *não exaltar o pensamento para a criação de ídolos, nem para desvalorizá-lo como suma de meras ilusões, para não convertê-lo em legislador absoluto da ação, em guia inequívoco, nem afastá-lo das metas e tarefas da prática com as quais ele se encontra em ação recíproca.* (Horkheimer, 1990, p.174) Enfim, a necessidade de elevar-se acima da falsa aporia que se constitui na raiz da crise contemporânea da educação reclama a corajosa atitude teórico-prática de estabelecimento de uma verdade objetiva, sancionada por uma razão que se olha criticamente, sem, no entanto, descomprometer-se da velha insígnia – *Sapere aude!*

### Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ARANTES, Paulo Eduardo. Vida e Obra. In BENJAMIN, Walter, HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.VII - XIX. (Os Pensadores)
- FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976. (Coleção de bolso Labor, 10)
- \_\_\_\_\_. Sobre o Problema da Verdade. In \_\_\_\_\_. *Teoria Crítica: uma documentação*. Tomo I. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1990. p.139-74. (Coleção Estudos, 77)
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo? In \_\_\_\_\_. *A Paz Perpétua e outros opúsculos*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1990. p.11-9. (Textos Filosóficos, 18)
- \_\_\_\_\_. *Sobre a Pedagogia*. Piracicaba, SP: Editora Unimep, 1996.
- PRESTES, Nadja Mara Hermann. *Educação e racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia, 36)
- SÜNKER, Heinz. Educacion e Ilustracion. *Educación*, Tübingen, República Federal de Alemania, v.49/50, p.89-109, 1994.