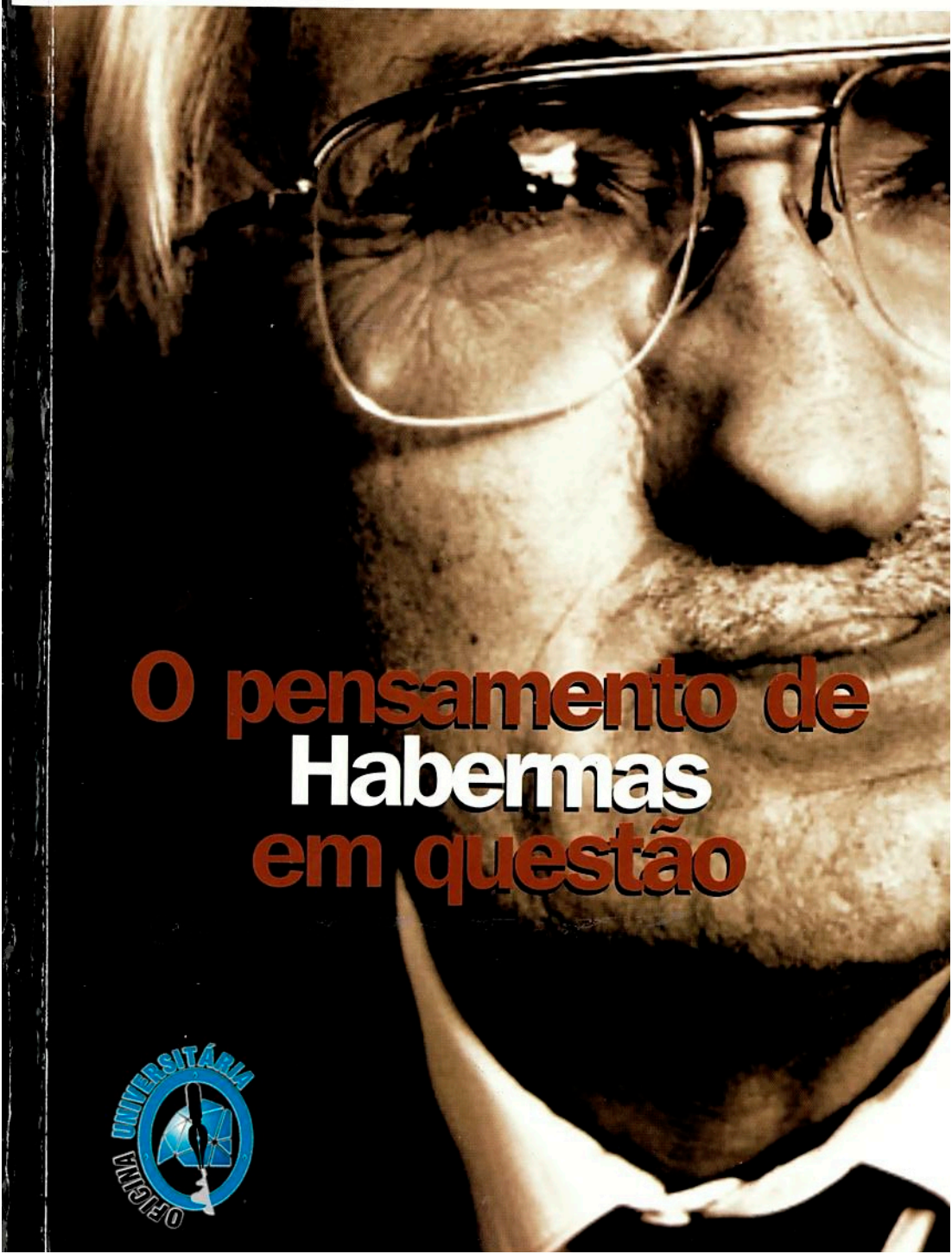
CLÉLIA APARECIDA MARTINS e JOSÉ GERALDO POKER (Orgs.)



O pensamento de Habermas em questão

OFICINA UNIVERSITÁRIA

Clélia Aparecida Martins
José Geraldo Poker
(Orgs.)

O pensamento de Habermas em questão

2008

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Copyright© 2008 dos organizadores
© 2008 Oficina Universitária

Diretor: Prof. Dr. Tullo Vigevani
Vice-Diretora: Dra. Maria Cândida Soares Del Masso

Comissão de Publicação
Antonio Carlos Mazzeo (Presidente)
Viviane Souza Galvão (Vice-presidente)
Clélia Aparecida Martins
Marta Ligia Pomim Valentim
Maria Izaura Cação
Huges Costa de França Ribeiro
Márcio Benchimol Barros
Eliane Giachetto Saravalli
José Geraldo Alberto B. Poker

Capa
Celso Bersanetti Barbieri Junior

Editoração Eletrônica e Revisão
Gleidy Aparecida Lima Milani (*Kika*)

Ficha catalográfica
Serviço de Biblioteca e Documentação - Unesp - Campus de Marília

P418 O pensamento de Habermas em questão / organização de Clélia Aparecida Martins e José Geraldo A. B. Poker. - Marília: Oficina Universitária Unesp, 2008.
200 p.; 20 cm.

ISBN: 978-85-60810-05-5
DOI: https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5
1. Filosofia alemã. I. Martins, Clélia Aparecida, org. II. Poker, José Geraldo Bertolini, org. III. Título.

CDD 193

Sumário

Introdução 5
Clélia Aparecida Martins

A Tensão Interna entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas 15
Aylton Barbieri Durão

A Leitura Habermasiana do Direito Internacional Contemporâneo à Luz do Projeto Kantiano de Paz Perpétua 27
Elve Miguel Cenci

Estado e Identidades Pós-Convencionais 41
Leonides da Silva Justiniano

A Democracia e o Problema da Racionalidade 61
José Geraldo A. B. Poker

Habermas e o Projeto de Uma Teoria Crítica da Sociedade 77
Gilvan Luiz Hansen

Habermas e Mead: A Linguagem como Medium de Socialização 97
Luciana Aparecida de Araújo Penitente

Reconstrução Pragmático-Formal da Racionalidade Comunicativa: Origem e Dificuldades 117
Aluisio Almeida Schumacher

Reconstrução Racional e Filosofia da História 155
Luiz Repa

Falibilismo Filosófico em Habermas 167
Clélia Aparecida Martins

Introdução

Clélia Aparecida Martins
UNESP-Marília

Uma coletânea sobre a filosofia de Habermas constitui a expressão de um conjunto de pessoas dedicadas ao estudo de um extenso programa de investigação e publicação, ou seja, dedicadas a compreender e transmitir a profunda mensagem crítica presente num pensamento da tradição filosófica ocidental. Esse pensamento desenvolve-se desde 1952, quando o filósofo publicou seus primeiros artigos no *Frankfurter Allgemeine Zeitung* seguidos do famoso ensaio "Pensar com Heidegger contra Heidegger", de 1953. De *Teoria e prática* (1963), *Conhecimento e interesse* a *Verdade e justificação*, de *Lógica das ciências sociais* a *Teoria da ação comunicativa*, de *Faktizität und Geltung* a *Entre naturalismo e religião*, esse pensamento complexifica-se sempre mais e suas reflexões focam os mais variados temas. Daí não ser intenção desta coletânea fornecer uma interpretação acabada dele, mesmo porque tal feito seria impossível, visto se poder considerá-lo incompleto, capaz de acolher sempre novos problemas e de modificar-se continuamente, e isto precisamente devido a ele tencionar trazer aos seus leitores menos um estilo de filosofia do que de filosofar: seu pensamento filosófico-histórico e sócio-político foi, é e continuará sendo uma reflexão crítica, que ao mesmo tempo estabelece as condições da crítica sobre as reivindicações levantadas por um discurso que preza a racionalidade.

A intenção maior que guiou a organização desta coletânea foi demonstrar as linhas de um tipo de filosofia que lida com inúmeros matizes do pensamento, tais como: Kant, Hegel, Marx, Freud, a primeira geração dos pensadores da Teoria Crítica – sobretudo Horkheimer e Adorno – além da filosofia política de John Rawls, com quem Habermas iniciou o debate em 1983, em *Consciência moral e agir comunicativo*, ainda que sem considerar os problemas de justiça, e das teorias ético-cognitivas de Piaget e Kohlberg.

De certo modo, é possível interpretar a obra de Habermas como um sistema, conforme a acepção kantiana, de um todo de conhecimento ordenado segundo princípios, ou a "unidade das formas diversas do conhecimento sob uma única idéia" (*Crítica da razão pura*, A 832/B 860),

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p5-14

em que a idéia é o conceito dado pela razão, o que determina *a priori* o alcance do conteúdo e as posições recíprocas das partes, de modo a se obter uma unidade organizada. Porém ainda é cedo para afirmarmos de forma contundente a unidade desse pensamento como sistema filosófico; esse exame cabe à posteridade. Não é este o fim do presente livro. Agora, cuidar para não fraturá-lo já é um desafio e tanto; pois, do contrário, estaríamos negando a razão na totalidade discursiva que é a razão mesma enquanto se exterioriza. Embora isso não impeça de reconhecer que tal pensamento, por vezes, fica dilacerado entre um saber apoiado na sociologia, na psicologia social e em um escopo puramente filosófico. E, não obstante nenhum eixo conceitual garantir a unidade dessas áreas distintas, há que se reconhecer que em Habermas elas se locupletam no gradual tecer de sua obra. Por certo há a preponderância da filosofia, mas esse é um domínio que, por ser assim, não prescinde daqueles saberes.

Se Habermas procura delimitar os campos do saber um frente ao outro, de modo a manter em ambos a legitimação da racionalidade, há então que se entrever aí o esboço lento, por vezes não consciente, de um projeto: aquele de desvendar as duplicações da razão, a saber, sua discursividade, suas regras, que asseguram intersubjetividade e auto-referencialidade por parte dos sujeitos. Mas, como para esse filósofo não há um meio crítico capacitado a superá-la e que, por isso mesmo, se vê como que fadado a dar um salto fora dela, ele propõe, tal como Kant, uma articulação crítica ao pensamento segundo a crítica da razão pela razão, isto é, o esforço de reflexão na auto-referência do pensar como único antídoto ao delírio que a razão é, ela mesma, quando critica.

No uso cotidiano, a razão deve manter apresentação simbólica de seus conceitos para a experiência, cujo fundo é uma causalidade por liberdade (a emancipação à qual a razão comunicativa leva) que valida sua visibilidade: por detrás daquela reivindicação de racionalidade permanece o sentido da moralidade, moralidade que, para Habermas, não se apresenta como metafísica, pois ele procura indicar que, com a mudança de paradigma da razão instrumental para a razão comunicativa, ainda é possível retomar caminhos perdidos, visto não ter sido a razão que ficou destruída, mas o pensador que se tornou incapaz de compreender reconstrutivamente suas manifestações.

A ênfase à crítica da razão instrumental outorgada pela primeira geração dos pesquisadores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt atesta isso. Ela acabou por não possibilitar a eles estabelecer uma nova

relação entre a filosofia e as ciências humanas. Desse modo, ao pessimismo histórico da primeira geração da Escola de Frankfurt, ou ao ativismo prático de Marcuse, Habermas contrapõe o otimismo democrático das formas de convivência social em que a sociedade civil passa a ter uma função essencial de decisão, de modo a regular e controlar a esfera de atuação do Estado. Donde, ao descrédito em relação às formas de ativismo político (ao contrário de Marcuse) que acarreta a postura crítica assumida por Horkheimer e Adorno e também por ele, Habermas, em relação ao movimento estudantil no início da década de 60, se imporá, nos anos 90, um esforço teórico no sentido de delimitar o potencial do mundo, da vida e dos movimentos sociais, na perspectiva da teoria da esfera pública mediante sua faceta informal.

Se, por um lado, a interação é o princípio mais fundamental da organização social – e nada mais natural que o filósofo tenha partido de Weber para explicar o fenômeno da modernidade, na medida em que ele a concebia como uma nova forma de interação social, originada da institucionalização de novas estruturas de consciência (pós-convencionais) –, por outro, não se vê em Habermas um endosso à filosofia da história, já que isso exige defender que a capacidade de aprendizagem coletiva, em analogia com os processos de aprendizagem individuais, obedece certas fases evolutivas em função dos estágios de desenvolvimento da moralidade e da lei e que, numa leitura simplista de alguns de seus textos, pode-se compreender que tais fases correspondem à lógica do desenvolvimento das estruturas do mundo da vida, determinada, por sua vez, pela lógica da racionalidade comunicativa, a qual acaba por provocar uma cisão entre sistema e mundo da vida. Há nele sim a recusa explícita de uma teleologia imanente à história – para a qual não se pode imprimir nenhuma finalidade ou previsão por antecipação – de modo que, conseqüentemente, nenhuma teoria pode servir de paradigma para orientar a ação diretamente. Em decorrência, ele constata a perda do potencial emancipatório ou revolucionário da classe operária – se a perspectiva evolutiva dominante é a das idéias prático-morais, se o marca-passo da história é a lógica da racionalização comunicativa, necessariamente o materialismo histórico deve ser superado pelo pensamento.

Quando, porém, Habermas busca escapar do materialismo histórico e acaba por elaborar não uma teoria da evolução fundamentada cientificamente, mas uma fundamentação normativa para o mundo da vida, a origem desta inspiração filosófica que determinou sua teoria da

modernidade parece estar na concepção de história de Hegel, como um movimento de externalização do Espírito, em suas dialéticas do trabalho e da interação como formadoras da estrutura do Espírito, em sua crítica à cultura que lhe era contemporânea, em sua idéia de Estado como um todo moral e, enfim, em seu modelo de síntese das dialéticas opostas, pela racionalização das partes no todo.

O idealismo hegeliano também pode ser percebido tanto no diagnóstico de Habermas das patologias socioculturais - ao conceber a sociedade como um todo cindido -, quanto na sua proposta de solução para as patologias diagnosticadas - quando, na tese do consenso ou da situação de fala voltada ao entendimento, parece repetir a fórmula hegeliana da "moral da reconciliação" proposta para a dialética do senhor e do escravo. Tal como Hegel, seu pensamento crítico gira em torno de suas argumentações a respeito da razão, do mundo que com ela o homem constitui e das relações que o homem estabelece entre ela e seus contextos, por meio de seus interesses. Mas nosso filósofo vai além, agora a linguagem, o trabalho e a capacidade humana de aprendizagem são elementos importantes para se compreender a razão: a razão comunicativa é deduzida da prática da linguagem, que supõe a existência de um mundo da vida que, por sua vez, é a corporificação material desta razão, o lugar de corporificação daquela forma de razão inferida como subproduto da linguagem, pois, nesse Habermas filósofo, a preocupação essencial diz respeito às características mais gerais da racionalidade da experiência e do juízo, da ação e do entendimento mútuo que se evidenciam *na* linguagem.

É isso que ele contrapõe aos modelos redutores e sempre dominantes de conhecimento e da ação expostos em suas obras: em *Conhecimento e interesse* o esquecimento positivista da reflexão; na *Teoria da ação comunicativa*, o esquecimento da comunicação; em *Discurso filosófico da modernidade*, uma obra na qual mesmo estando ausentes a questão do direito e da política, é denunciado o esquecimento das conquistas da modernidade; em *Faktizität und Geltung*, o esquecimento do vínculo interno, constitutivo das democracias modernas, entre direitos humanos e soberania popular; em *Entre naturalismo e religião*, o esquecimento da irredutibilidade da ação comunicativa por parte dos empiristas que visam controlar os processos naturais denunciados como praticantes de uma redução unilateral.

Nesse empreendimento, o passível de crítica é o que aspira à racionalidade, de modo que a razão está sempre voltada para si mesma, mas tal auto-referencialidade pode ser um antídoto à sua omnipotência. Para tanto Habermas procura dar a esse projeto bases normativas mais sólidas: as pressuposições e processos da "comunicação" são abordadas enquanto especificidades antropológicas, e não é arriscado afirmar que ele centra sua análise da comunicação numa antropologia filosófica que reconstrói mesmo a incontornável coordenação de nossas ações por meio da linguagem que nos obriga a mobilizar razões para nos entendermos e agirmos em comum. Porém, também é inegável que ele tratou de apreender a logicidade das diferentes modalidades da "razão prática" paralelamente à relação teórica com o mundo, perscrutando a complementação delas no contexto de um conceito amplo de razão.

Afora isso, sua teoria da racionalidade comunicativa, inicialmente concebida para servir de fundamento normativo para a teoria social crítica, tornou-se o núcleo mesmo do seu pensamento. E como tal ela procura indicar estruturas de racionalidade imanentes à prática comunicativa diária, que possibilita aos sujeitos comunicativos uma postura crítica diante de representações e ações não apoiadas exclusivamente na razão, postura da qual deduz-se a existência de um "interesse emancipatório" inerente à razão, pois que, ao guiar a ação comunicativa, esse interesse torna possível pensar a emancipação objetiva das formas de dominação existentes em dado estágio de desenvolvimento da sociedade, tanto ao nível do conhecimento quanto da linguagem, quanto da ação.

Nessa tarefa, não obstante sua tentativa de romper com a tradição metafísica, Habermas permanece vinculado a ela. Ainda que tênue, oculta, sua vinculação a ela pode ser sentida: na crítica que faz à fragmentação da consciência do homem moderno, que se transformou num substituto poderoso para as ideologias – tornadas obsoletas pela forma de compreensão moderna do mundo – quando define a função específica da filosofia como um retorno ao pensamento da totalidade, como a única forma de combater a fragmentação da consciência; pelo conteúdo principal de sua obra – a razão –, pela forma com que a trata, quase como que um *a priori* à condição humana. Fosse uma razão *a posteriori*, puramente empírica, as análises dele sobre a modernidade e as sociedades capitalistas desenvolvidas não teriam sido motivadas pela necessidade de afirmar a existência de uma razão outra que não a razão instrumental, e sequer o saber intuitivo seria o pano de fundo dos processos de aprendizagem que se processam no mundo da vida.

Os elementos anteriores à elaboração de sua teoria da racionalidade comunicativa podem ser unidos a ela não como simples somatório, mas como elos importantes da cadeia dedutiva, posto que razão comunicativa e mundo da vida são conceitos fundamentais e simultaneamente produtos da análise dos objetivos da prática lingüística e das estruturas da ação e do entendimento mútuo entre os membros de uma sociedade. Nas abordagens de Habermas dos anos 60 e 70, o *status* de tais conceitos seria empírico, o que lhes outorgaria um caráter científico bastante diferente daqueles normalmente utilizados pela filosofia, que exibem um caráter transcendental. E servindo-se de conceitos dessa ordem ele tencionou inaugurar um novo modo de filosofar, denominado de "pós-metafísico", que só admite um conceito de racionalidade dedutível da racionalidade dos procedimentos utilizados para construí-los, concebido *a posteriori*, conciliando análise conceitual e prática quotidiana, forma e conteúdo, e tencionando superar a distância separadora da atividade intelectual da própria vida. Por certo, tal ambição no decorrer dos anos revelou-se maior que suas possibilidades. Contudo isso não o impediu de buscar nos conceitos de razão comunicativa e mundo da vida o fundamento ou a base de sustentação de sua teoria social crítica, apesar de ficar evidente que qualquer tentativa de fundamentação normativa não diz respeito às coisas como elas são, senão que essa busca chega até o como deveriam ser: o conceito pragmático-formal de mundo da vida, embora empiricamente inexistente enquanto totalidade não captável, é supostamente reconstrutível a partir das estruturas universais da ação e do entendimento, as quais se mostram invariáveis a partir da análise das diversas formas históricas ou mundos da vida. E passa a ser a própria condição de possibilidade da existência destas estruturas, como pano de fundo necessário à prática comunicativa. Nisso podemos ver um indicador, a saber, que os conceitos principais que permeiam praticamente toda a obra também obedecem a um propósito mais amplo.

Trata-se de reabilitar a razão, levando-se particularmente em conta seus adversários no interior da própria Teoria Crítica. Horkheimer havia escrito *Eclipse da razão* em que denunciava a razão instrumental identificada à razão moderna. Habermas tenta mostrar que a razão é irredutível à instrumentalidade, e essa crítica da ideologia, que tenta ressuscitar a substância perdida da razão objetiva, parece não trazer perspectivas. E nesse diálogo de contrários mas semelhantes, há que se considerar as sucessivas correções que nosso filósofo fez em sua teoria. Tais correções

evidenciam ainda melhor o que permaneceu inalterado nele: a tentativa de dar um sentido pouco suspeito ao conceito de razão, tão denegrido há várias décadas sob a influência tanto de Nietzsche quanto de Heidegger, como ainda de teorias sistêmicas, do ceticismo, do relativismo, ou mais recentemente, do naturalismo. Para tanto a *Teoria da ação comunicativa* (vol. I) e *Discurso filosófico da modernidade* são textos preciosos: conforme o primeiro, é do devenir reflexivo da razão incorporada ao conhecimento, à palavra e à ação que provém o pensamento filosófico, e, na segunda obra, encontra-se um conjunto de ensaios por meio dos quais ele responde às radicais críticas à razão.

O propósito inicial, se não atingido, permanece: para Habermas não é suficiente construir uma teoria do agir comunicativo, baseada nas condições ideais de uma situação de comunicação, ou propor a institucionalização da prática argumentativa ao nível das relações sociais: da constatação de uma estrutura racional instalada na linguagem, ele crê, então, poder inferir estruturas da própria racionalidade (a análise das estruturas da ação e entendimento mútuo, encontradas nas diversas situações de comunicação, acabam por revelar certas pretensões de validade universais, presentes em qualquer forma de comunicação), as quais, constatadas na relação ou ação comunicativa, possibilitam, assim, falar de algo como uma razão comunicativa, que, junto ao conceito de mundo da vida, constitui uma contraposição objetiva, já que a razão só se deixa conhecer mediante suas manifestações, o que, por sua vez, apenas reitera a tese de seus estudiosos: podemos posicionar o pensamento habermasiano dentro do contexto de questionamentos inaugurados pela Escola de Frankfurt a respeito da validade da equação iluminista entre a razão e a liberdade, e situá-lo como um defensor da validade atual desses ideais.

A constituição do pensamento do filósofo voltada para a filosofia da linguagem e para a do direito – e há que se ressaltar aqui que toda sua filosofia do direito, cujos primórdios estão na TAC, quando ele reflete sobre a juridicização da sociedade e sobre a teoria do direito de Weber e Durkheimer – fortalece essa tese. Uma dentre as muitas diferenças existentes entre as obras iniciais e as da década de 1980, principalmente a TAC, está no fato de essa ser fruto de seu interesse nas questões de linguagem e nos problemas substanciais das sociedades modernas, interesse que surge devido às funções dessas questões na dinâmica social em todas as suas dimensões: a filosofia da linguagem e da comunicação

deve revelar as deficiências das teorias modernas da sociedade que, de Marx a Weber, e de Luckács a Horkheimer e Adorno, privilegiaram apenas a racionalidade fins/meios, considerada estruturante em todos os níveis da sociedade e que leva a uma perda irremediável de sentido e de liberdade. A análise mais complexa da sociedade moderna elaborada por Habermas estabelece, por um lado, ligações entre sua própria teoria das funções da linguagem e as idéias de Durkheimer, George Herbert Mead, Wittgenstein, Alfred Schütz, e, por outro, uma redefinição no papel do direito: a partir dos anos 90, ele será o meio de os cidadãos fazerem valer seus interesses.

Para alguns, a primeira filosofia desse pensador, período dos anos 60 e 70, parece mais crítica que aquela relativa ao segundo Habermas, surgido a partir dos anos 80. É, todavia, possível apreender que o potencial crítico de sua filosofia política dos anos 90 seja, na verdade, mais profundo, qualquer que seja o uso que o próprio filósofo dele faz até agora, sem que com isso esteja traindo suas intenções iniciais. Se, pois, de início, anos 60, Habermas apresenta-se reticente ao direito, visto como auxiliar do processo de colonização do mundo da vida, concebendo-o assim como oposto à moral, e servil ao mercado e ao Estado, nos anos 90, a instrumentalização política e econômica do direito não será jamais ignorada por ele, todavia, ao lado da moral e como um sistema de ação institucionalizado ele passa a ser concebido como um dos meios de interação social entre sujeitos e meio constitutivo da comunicação, inclusive em seu aspecto cognitivo (relações morais e também jurídicas, éticas e políticas), aliás, comunicação à qual se opõe a relação definida pela ciência e pela técnica, relação cognitiva e instrumental.

A filosofia do segundo Habermas se afasta, em certos pontos, do que constituía sua particularidade "continental": de sua reticência ao mesmo tempo em relação à teoria do conhecimento e às formas jurídicas da ação política da filosofia americana será, senão superada, ao menos minimizada pelo seu encontro com Hilary Putnam, Robert Brandom e Richard Rorty de uma parte, e, de outra, no que diz respeito àquelas últimas, com Dworkin, Rawls e Michelman. Guardadas as devidas diferenças, agora se sustenta uma concepção, indubitavelmente crítica, mas menos insatisfeita, da razão moderna e dos processos históricos de racionalização nos quais estão imersas as sociedades contemporâneas, o que atende plenamente seu propósito inicial. Com espírito não derrotista, Habermas sempre procurou, enquanto teórico da sociedade, preservar ou desvendar espaços de liberdade coletiva e individual no seio dos contextos coercitivos da sociedade contemporânea.

Temos, portanto, um pensamento que se espraia em muitas direções e que dá a impressão de não poder ser reunido sob um núcleo de questões centrais. Mas se tentou aqui mostrar a unidade da razão na ótica habermasiana e como ele empresta-lhe uma identidade a partir do desvelamento de suas múltiplas faces.

O texto de **Luciana Araújo** tem a ver com esse propósito, no que diz respeito à linguagem, cuja função essencial se define pela intenção de provocar um entendimento entre as pessoas, o qual só pode ser alcançado se estiver baseado em razões, em argumentos racionais que provoquem o reconhecimento intersubjetivo dos motivos apresentados para a defesa de um determinado pensamento. Em resumo, porque na prática lingüística pode-se entrever um tipo de razão que procede de maneira intersubjetiva, a instituição da linguagem é concebida como fator fundamental no processo de hominização: ela é mesmo decisiva para o estabelecimento do homem como ser social, e, para demonstrar isso, Habermas se apropria da teoria de Mead da passagem de um estágio de interação mediada por gestos para a interação mediada por símbolos. As características gerais da linguagem e da ação quotidianas nos apresentam um conjunto de formas de racionalidade que se fundamentam, sobretudo, na possibilidade da crítica e da justificação recíprocas. Ora, ocorre que essas formas de racionalidade, diferenciadas segundo o campo de aplicação para fins de conhecimento, de entendimento de normas, de expressão subjetiva ou de avaliação, são essencialmente características da socialização, já que aparecem apenas durante processos históricos que desfazem representações todo-poderosas ancoradas na tradição irrefletida.

Como exposto, Habermas busca na filosofia o fundamento necessário para validar sua teoria social crítica, e para tanto trabalha com conceitos cuja natureza é derivada da própria prática de pesquisa. Mas sua análise é, sobretudo, filosófica, construída a partir de conceitos e princípios filosóficos que se tornam menos vulneráveis às críticas se forem possíveis de utilização por parte das ciências. Os textos de **Aluísio Schumacher**, **Luiz Repa** e **Gilvan Hansen** estão inseridos neste âmbito do pensamento habermasiano.

Habermas considera-se afastado do modo de operar da filosofia transcendental, e livre para trabalhar com as mesmas categorias daquela filosofia, sem que recaiam sobre ele as críticas de fundamentalista, posto que, ser fundamentalista seria buscar fundamentos últimos para dar sentido seja à natureza, ao homem ou à sociedade. E quando a filosofia se alinha

de tal modo – travando relações com a auto-compreensão falibilista e com a racionalidade metódica das ciências experimentais, não pretendendo um acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio ou um campo de objetos próprios, nem mesmo um estilo próprio de intuição – no sistema de ciências, ela não precisa renunciar à relação com o todo, que tinha caracterizado a metafísica. Mas a questão mais relevante, que salta aos olhos diante de tudo isso, é a de como um autor que quer posicionar-se como "pós-metafísico", pode apelar para intuições filosóficas, sem qualquer respaldo científico, para fornecer a base normativa necessária para a teoria social crítica? O texto de **Clélia Aparecida Martins**, que trata do falibilismo do conhecimento filosófico, procura resposta a essa questão.

Como a filosofia passa então a ser teoria da práxis quotidiana, deve ter desse modo uma orientação eminentemente prática. E era exatamente isto que Habermas pretendia fazer com seu projeto de uma teoria social crítica com intenções práticas. Daí ele chegar mesmo a nos fornecer algumas análises das sociedades contemporâneas ocidentais e um diagnóstico de suas patologias e do que seria necessário para eliminá-las. Os textos de **Leonides Justiniano** e **José Geraldo Poker** apontam nessa direção.

Uma vez que nesse pensamento, mais que em qualquer outro, se cruzam tanto questões de filosofia e crítica das mentalidades, de filosofia da história, da cultura, e de filosofia política e do direito, no âmbito destas últimas inserem-se os textos de **Aylton Barbieri** e **Elve Cenci**, constituindo enfim a própria estrutura do texto: um bloco de textos de cunho político, cujas temáticas dizem respeito à filosofia do direito e filosofia política, um outro cujo foco é do âmbito da sociologia e da filosofia da linguagem e, por fim, um bloco de textos de perfil filosófico-epistemológico.

A Tensão Interna entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas

Aylton Barbieri Durão
Universidade Estadual de Londrina

A primeira versão da teoria da ação comunicativa, exposta no livro do mesmo nome em 1981, está marcada pela discussão alemã tradicional entre liberalismo e social-democracia e revela o pessimismo de Habermas a respeito de uma modernidade que, nas palavras de Honneth, parece irreconciliável consigo mesma. Na sociedade moderna, dividida em sistemas sociais, com o predomínio do mercado e da política, os liberais destacam o papel do sistema econômico, enquanto os social-democratas buscam compensar esta preponderância da economia com as intervenções do sistema político. O estado liberal propõe o automatismo da livre competição no mercado como fator de regulação social e resulta insensível às desigualdades materiais entre os indivíduos, assim como à monopolização e à permanente crise da economia de mercado; enquanto, por outro lado, o estado de bem-estar social pretende fomentar a igualdade material através do controle do mercado, embora tenha como custo a burocratização e a "clientelização" dos cidadãos, fomentadas pela intervenção do sistema político no mundo da vida. O estado liberal e o estado de bem-estar combatem reciprocamente os resíduos indesejáveis um do outro em um círculo que parece conduzir a modernidade a um beco sem saída. A partir desta descrição da sociedade moderna, o sistema jurídico também contribui para a colonização do mundo da vida, na medida em que as relações sociais cotidianas e familiares estão cada dia mais impregnadas pela "juridificação".

Contudo, o contato com o debate norte-americano entre liberalismo e comunitarismo, ocasionado pela publicação do livro de Rawls (1971), *Teoria da justiça*, e a resposta comunitarista de Michael Sandel (1982) em *Liberalismo e os limites da justiça*, alcançou proporções mundiais, permitiu a Habermas imaginar una nova proposta de teoria da ação comunicativa. A discussão em torno do conceito de direito, de sistema de direitos e de estado democrático de direito permitiu introduzir um elemento intermediário entre a solidariedade da ação comunicativa do

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p15-26

mundo da vida e a instrumentalidade dos sistemas que operam estrategicamente. Na versão atual, exposta no livro *Faticidade e validade*, o sistema jurídico representa o meio de intercâmbio entre o mundo da vida e os sistemas, entre a ação comunicativa e a estratégica. Ao expor sua teoria crítica da modernidade ou teoria da ação comunicativa, Habermas revelou a importância do direito em sociedades modernas marcadas pelo pluralismo, o multiculturalismo e, sobretudo, a complexidade. O direito desempenha a função de integração social, e não pode ser realizado tão somente pelo entendimento inerente ao mundo da vida, nem muito menos pelos sistemas funcionais, principalmente o mercado e a política, especializados na racionalidade estratégica. O direito pode servir para a integração social porque funciona como um transformador entre as reivindicações do mundo da vida, expressas em linguagem ordinária, segundo a racionalidade comunicativa, e a racionalidade estratégica dos sistemas sociais, formulada em linguagem formal, já que o direito, tanto no âmbito da norma jurídica, do sistema de direitos, como no do estado de direito, permite aos sujeitos agirem tanto segundo a solidariedade da ação comunicativa presente no mundo da vida como, por outro lado, simplesmente conforme a lei, a partir da racionalidade estratégica empregada nos sistemas funcionais, motivados tão só pela coação sobre os agentes econômicos e sociais que não se deixam conduzir pelo entendimento.

Segundo Habermas, o direito moderno resulta especialmente adequado para regular problemas de integração social em sociedades pós-convencionais, nas quais os sistemas sociais se autonomizaram da ação comunicativa surgida do mundo da vida e onde o sistema econômico, no qual prevalece a ação eticamente neutra e orientada pelo próprio êxito, desempenha um papel destacado. Isso porque, desde Hobbes, o direito privado burguês, desenvolvido segundo o modelo do contrato mercantil que permite aos agentes econômicos a liberdade de intercâmbio de mercadorias e a propriedade privada, se tornou protótipo do direito em geral (HABERMAS, 1994, p. 45). O direito subjetivo privado é o paradigma do direito moderno, por causa da importância atribuída ao sistema econômico no capitalismo, o que exige que o direito desempenhe o papel de ordenar as transações comerciais entre indivíduos privados que somente orientam suas ações pelo êxito. Por conseguinte, o direito subjetivo, que permite aos agentes sociais um espaço de liberdade de arbítrio, sempre que não prejudique a igual liberdade de ação dos demais,

se converteu no núcleo do direito moderno. De acordo com a ficção do estado de natureza que compartilhavam os teóricos do direito natural racional, os direitos naturais estabeleciam os limites à liberdade de ação, porém isso não garantia seu respeito pelos outros, de modo que era necessário instituir o estado civil. Com a constituição do estado civil, o direito se tornava positivo, mas o direito privado continuava como paradigma do direito, só que os meios legais de exercer a coação sobre os indivíduos eram transferidos ao estado. Em conseqüência, os indivíduos perderam a capacidade de impor, por sua própria conta, a punição como retribuição dos danos alheios e os direitos subjetivos privados se transformaram em prerrogativas para demandar o infrator sob o poder coercitivo do estado de direito (HABERMAS, 1994, p. 45). Por outro lado, o próprio estado, especialmente através do governo, passa a constituir una ameaça à liberdade dos indivíduos e, por isso, surgem os direitos liberais de defesa contra as intromissões não autorizadas do estado na vida privada de seus cidadãos, assim como a necessidade de um poder judicial independente (HABERMAS, 1994, p. 45).

Habermas observa que Kant também parte dos direitos subjetivos como protótipo do direito em geral, porém, diferentemente de Hobbes, atribui aos direitos subjetivos a forma da legalidade que indica que o direito pode ser seguido conforme com a lei ou por respeito à lei.[1] A reconstrução do conceito kantiano de legalidade com os meios da teoria da ação (HABERMAS, 1994, p. 46) permite a Habermas descrever a tensão interna típica da dupla forma de validade dos direitos subjetivos: faticidade (vigência social) e validade (legitimidade). Esta tensão interna entre faticidade e validade está mutuamente imbricada com a perspectiva de ação do sujeito, que pode ser considerado tanto como destinatário das normas jurídicas previamente instituídas, quanto como seu autor (HABERMAS, 1994, p. 47).

Habermas reconstrói o conceito kantiano de legalidade a partir dos princípios da sua teoria da ação comunicativa, que considera que as

[1] Na verdade, para Kant, o conceito de legalidade se refere exclusivamente à capacidade de seguir uma norma exclusivamente conforme com a lei, enquanto segui-la por respeito à lei consiste no conceito de moralidade. Ao afirmar que o conceito kantiano de legalidade implica a dupla possibilidade de ação conforme com a lei e por respeito à lei, Habermas está simplesmente expressando uma interpretação mais útil para os propósitos da sua própria teoria do direito, ao invés de se envolver em precisões conceituais acerca da teoria kantiana do direito.

características do direito moderno provêm da sua função social de mediação entre o mundo da vida regido pela ação comunicativa e os sistemas sociais orientados pela ação estratégica. Para cumprir a função de integração social em sociedades complexas, o direito subjetivo necessita poder se impor pela força sobre os destinatários das normas jurídicas que agem em sistemas sociais especializados na racionalidade estratégica e que só se deixam orientar pelo próprio êxito. Nas sociedades complexas, a faticidade (validade social ou vigência das normas) se converte em um traço essencial da validade das normas jurídicas, porque o direito moderno não pode exigir que os destinatários do direito as respeitem por dever (HABERMAS, 1994, p. 46).

Para agentes que só agem orientados por seu próprio êxito, os direitos subjetivos aparecem como fatos sociais, cujo cumprimento ou transgressão pode ser medido por um cálculo de vantagens. Por isso não somente as normas isoladas, mas todo o sistema jurídico em conjunto deve ter eficácia. A eficácia do direito é distinta da vigência de usos e costumes, porque estes últimos se aproveitam de uma faticidade quase-natural das formas de vida às quais os indivíduos já se acostumaram pela tradição, enquanto a faticidade do direito provém do caráter artificial do sistema jurídico, que é produzido pela possibilidade das sanções implementadas pelas instituições estatais (HABERMAS, 1994, p. 47).

A eficácia é una condição necessária para a validade das normas e do sistema jurídico em conjunto, mas não é suficiente, pois o direito moderno não pode se manter exclusivamente pelo temor da coerção. O direito tem que aparecer perante os cidadãos também como legítimo. Nas sociedades pós-convencionais, a legitimidade do direito só pode surgir a partir das condições democráticas de produção do direito, pela qual os cidadãos dão seu consentimento à entrada em vigor das normas. A legitimidade de una norma é independente de sua vigência social, pois resulta do consenso que surge da aplicação dos procedimentos discursivos que foram institucionalizados através dos poderes do estado de direito, mas a vigência social, por outro lado, depende da confiança dos cidadãos na legitimidade do direito. Tanto que, em situações de carência de legitimidade, a vigência social só pode ser compensada através do recurso ao costume ou ao aumento da coerção. Portanto, para Habermas, o direito moderno tem que cumprir as duas condições de validade ao mesmo tempo, quer dizer, deve simultaneamente ter eficácia social (faticidade) e contar com a confiança dos cidadãos na legitimidade de sua produção (validade) (HABERMAS, 1994, p. 48).

A partir da tensão interna entre faticidade e validade presente na norma jurídica, os agentes sociais podem adotar duas perspectivas de ação distintas possibilitadas pelos direitos subjetivos: o ponto de vista dos destinatários ou o dos autores da lei. Os destinatários se confrontam na sociedade com normas jurídicas instituídas pelo estado e dotadas de coerção. Contudo são livres para considerar as normas jurídicas como fatos sociais vigentes, possuidores de eficácia contra os infratores ou, por outro lado, como normas legítimas, na medida em que são reconhecidas pelos participantes e podem ser seguidas por respeito à lei. A partir da perspectiva dos destinatários do direito, a tensão interna entre faticidade e validade se manifesta na dupla alternativa de seguir a norma jurídica como um fato social que se impõe por temor à coerção para agentes sociais orientados através da racionalidade estratégica, por um lado, ou em segui-la por convicção racionalmente motivada por agentes que buscam o consenso possibilitado pela razão comunicativa (HABERMAS, 1994, p. 49).

A perspectiva dos autores dos direitos subjetivos não é igual à dos destinatários que já encontram normas previamente instituídas, mas à de cidadãos participantes no processo de produção de normas jurídicas legítimas. Contudo também os autores podem participar do processo legislativo segundo a dupla perspectiva de validade do direito. Os cidadãos, enquanto legisladores, não estão moralmente obrigados a conectar sua vontade com o processo democrático de produção de direito, mas estão livres para participar da legislação orientados pelo êxito segundo a racionalidade estratégica. Para agentes orientados pelo êxito, a democracia aparece como um jogo de interesses, no qual os cidadãos escolhem racionalmente suas preferências de ação. Por outro lado, os cidadãos podem agir comunicativamente no processo democrático orientados pelo entendimento, com a finalidade de alcançar um acordo racionalmente motivado. Isso significa que a tensão interna entre faticidade e validade aparece também na legislação na medida em que a democracia pode ser vista desde a perspectiva da escolha racional ou da cooperação comunicativa. Esta característica da legislação permite que as minorias derrotadas possam ser obrigadas a cumprir a decisão da maioria, mas não a respeitá-las com convicção (HABERMAS, 1994, p. 50).

Os direitos subjetivos garantem um espaço para o exercício das liberdades de ação dos agentes e deixam a sua discrição os motivos para seguir a lei, seja como um fato social imposto por coerção ou como uma

norma legítima que obriga por respeito à lei, o que explica sua importância para sociedades modernas pós-convencionais, divididas em sistemas autonomizados, entre os quais se destaca o mercado. A interpretação habermasiana do conceito kantiano de legalidade atribuído aos direitos subjetivos demonstra como os agentes podem cumprir os requisitos funcionais dos sistemas sociais. Contudo a integração social exige que os direitos subjetivos sejam complementados com direitos de outro tipo, pois não é suficiente compatibilizar o comportamento dos sujeitos com as condições dos sistemas, é preciso também explicar como os sujeitos que agem comunicativamente podem aceitar reciprocamente as pretensões de validade das normas de ação e chegar a um consenso que vincule razão e vontade.

Nas sociedades modernas, as normas jurídicas obtêm legitimidade por meio do processo legislativo democrático submetido ao princípio da soberania popular. Inclusive as liberdades subjetivas de ação materializadas em direitos subjetivos só podem pretender positividade e legitimidade através de direitos políticos de participação e comunicação. O processo legislativo democrático deve possibilitar a reconstrução, de forma reflexiva, da intersubjetividade inerente à ação comunicativa exercida no mundo da vida e, conseqüentemente, permitir que suas demandas comunicativas sejam aprovadas pelo estado de direito, fazer frente às prerrogativas funcionais dos sistemas (principalmente ao mercado) e adquirir força normativa para coordenar a ação (HABERMAS, 1994, p. 50).

Os direitos políticos de participação e comunicação não servem, como ocorre com os direitos subjetivos, tão só para permitir um espaço de liberdades de ação, que não leva em consideração a motivação dos sujeitos e que é particularmente adequado para ações orientadas pelo êxito no mercado ou outros sistemas que demandam a racionalidade estratégica. Eles permitem aos sujeitos mudar seu papel de agentes privados que decidem se a ação deve ser guiada por interesses ou por respeito à lei pela função de cidadãos preocupados com a legitimidade das leis. Portanto a legitimidade da norma jurídica isolada depende, por sua vez, da legitimidade do processo de produção legislativo (HABERMAS, 1994, p. 51).

Não obstante, os direitos políticos de participação e comunicação também são direitos subjetivos, já que podem ser seguidos pelos sujeitos como fatos sociais que se impõem pela ameaça de sanção àqueles que orientam sua ação pelo êxito mediante o cálculo das vantagens que se

obtêm entre seguir ou transgredir a norma, enquanto, por outro lado, podem ser considerados como normas válidas pelos sujeitos que guiam suas ações pela busca cooperativa do entendimento e que as aceitam depois de una avaliação discursiva que resulte em um consenso capaz de possibilitar que se atue por convicção. Os cidadãos têm que usar, no processo democrático de produção de leis, os direitos políticos de participação e comunicação, mas têm à sua disposição a capacidade de agir, orientados tanto para o êxito como para o entendimento. Nas democracias modernas, os cidadãos podem recusar a legitimidade das deliberações convertidas em leis e, inclusive, do próprio processo.

Para Habermas, a tensão interna entre faticidade e legitimidade é uma característica da forma do direito moderno. Isso explica também a duplicação do conceito de autonomia que se observa no direito moderno: autonomia privada e autonomia pública. A autonomia privada consiste no uso da liberdade subjetiva de ação tanto pelos destinatários como pelos autores do direito. Os destinatários do direito dispõem de um espaço de ação dentro do qual o sujeito pode exercer sua liberdade subjetiva sempre que não prejudique a liberdade subjetiva dos demais; conseqüentemente, o direito só pode exigir que o sujeito se comporte conforme com a lei, pois tudo o que não estiver expressamente proibido, é permitido (HABERMAS, 1994, p. 151-152). A autonomia privada consiste também na liberdade que se outorga ao sujeito para desenvolver sua própria concepção ética, pois, como Habermas apresentou em sua polêmica com a política de reconhecimento de Taylor, o direito deve permitir aos agentes escolher sua concepção de vida boa e buscar conscientemente sua auto-realização; portanto a autonomia privada implica que o direito tem que permitir aos cidadãos tanto proteger como recusar a forma de vida que caracteriza a sua identidade (HABERMAS, 1994, p. 665). A partir da perspectiva dos autores do direito, a autonomia privada se manifesta na capacidade dos cidadãos de fazerem uso de sua liberdade subjetiva em discursos jurídicos de produção de normas. A autonomia privada permite aos cidadãos escolherem as razões e motivações de sua preferência na hora de aprovar a norma, entre as quais podem ser usadas tanto a orientação pelo êxito, como a busca consciente da auto-realização de sua forma de vida boa. A autonomia privada é particularmente importante para minorias derrotadas no processo legislativo, pois se submetem à lei enquanto preparam melhores razões

para mudar a decisão das maiorias ou esperam até poderem ser convertidas elas próprias em novas maiorias (HABERMAS, 1994, p. 164).

A autonomia pública consiste no reconhecimento da legitimidade da lei, assim como da legitimidade dos discursos democráticos de produção de leis. Isso implica que a autonomia pública também pode ser encontrada tanto no nível das normas jurídicas como nos discursos de produção dessas normas, assim como pode ser partilhada de acordo com a perspectiva dos destinatários e dos autores do direito. Segundo a perspectiva dos destinatários, as normas jurídicas podem ser seguidas por respeito à lei, na medida em que os agentes consideram que elas merecem reconhecimento, o qual, por sua vez, depende do reconhecimento da legitimidade do processo democrático de produção de normas. Então, a autonomia pública conecta a perspectiva dos destinatários com a dos autores do direito, assim como a legitimidade das normas jurídicas com a legitimidade da própria democracia (HABERMAS, 1994, p. 153-154).

Portanto, na idéia de auto-legislação, por meio da qual se conectam autonomia privada e autonomia pública, volta a se manifestar a tensão interna entre faticidade e validade expressa no conceito de legalidade que caracteriza a forma jurídica do direito moderno. A auto-legislação dos cidadãos se realiza através dos direitos políticos de participação e comunicação no processo de produção de leis; contudo, os direitos políticos de participação e comunicação, enquanto direitos subjetivos, têm a mesma estrutura que todos os demais direitos. Por conseguinte também os direitos políticos permitem ao sujeito o exercício de sua liberdade subjetiva de ação, pois o direito moderno não pode exigir dos cidadãos que respeitem a lei por dever, mas devem deixar, a sua discrição, a liberdade de escolha dos motivos de ação. Por outro lado, os direitos políticos podem também ser reconhecidos como legítimos por cidadãos reunidos democraticamente para a produção das leis e, posteriormente, seguidos por dever (HABERMAS, 1994, p. 50).

Porém, se a tensão interna entre faticidade e validade reaparece no próprio processo de produção de direito legítimo e permite aos cidadãos a participação no discurso jurídico, segundo a dupla perspectiva de ação expressa no conceito de forma jurídica, tanto quando se orientam pelo êxito a partir de sua autonomia privada, que somente compreende a democracia como uma disputa por posições de poder com base em interesses definidos pré-politicamente, como quando se orientam

comunicativamente pelo entendimento facultado pelo uso da autonomia pública que possibilita chegar a um consenso racionalmente motivado, surge o paradoxo de explicar a legitimidade das normas jurídicas e da própria democracia a partir da legalidade. Este paradoxo se origina por causa da peculiaridade dos discursos democráticos de produção de normas jurídicas com respeito às demais formas de discurso racional. Os discursos práticos em geral exigem do participante a orientação exclusivamente pelo entendimento, mas isso não pode ser demandado nos discursos jurídicos realizados sob as condições do princípio da democracia, já que a forma do direito, expressa por meio da legalidade, permite ao cidadão agir tanto segundo sua liberdade subjetiva de ação, como segundo a liberdade comunicativa de ação caracterizada pela busca cooperativa do entendimento, porque não é possível dissolver a tensão interna entre faticidade e validade que se manifesta tanto nas normas jurídicas como na própria democracia (HABERMAS, 1994, p. 164).

Habermas considera, contudo, que este paradoxo somente aparece quando se considera o sistema jurídico como um meio fechado em si mesmo. Nesta circunstância, a forma jurídica que encontramos na democracia permite aos cidadãos produzir as normas jurídicas tanto a partir de sua liberdade subjetiva de ação como da liberdade comunicativa. Mas o sistema jurídico e, por conseguinte, as instituições legislativas, nas quais os cidadãos são chamados a participar e contribuir no processo de produção de normas jurídicas, não deve ser fechado, mas aberto às relações de solidariedade da ação comunicativa do mundo da vida. Só com base nesta abertura se pode solucionar o aparente paradoxo do surgimento da legitimidade por meio da legalidade. Como o processo legislativo de produção de direito legítimo não constitui um sistema fechado, pois deve extrair sua legitimidade da intersubjetividade que se realiza nos contextos da ação comunicativa, então, a legitimidade das normas depende, em último termo, da capacidade de agir orientados para o entendimento que os cidadãos empregam no mundo da vida (HABERMAS, 1994, p. 165).

Isso implica que, para explicar o paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade, não é suficiente explicar a tensão interna entre faticidade e validade. A tensão interna se manifesta, em primeiro lugar, na dupla perspectiva entre destinatários e autores do direito no nível das normas jurídicas; em segundo lugar, na separação entre direitos subjetivos e direitos políticos na produção das normas jurídicas por meio dos discursos jurídicos no sistema de direitos; por fim, na tensão

entre direito e política no interior do estado democrático de direito. A solução definitiva do paradoxo exige mostrar como os discursos jurídicos organizados pelas instituições do estado de direito podem se abrir à esfera pública dos cidadãos e como o poder comunicativo dos cidadãos pode penetrar nos discursos jurídicos institucionalizados pelo estado democrático de direito e expressar reflexivamente a formação da opinião e vontade procedentes da ação comunicativa. Contudo a tensão entre o poder administrativo das instituições do estado de direito e o poder comunicativo da esfera pública informal consiste na tensão externa entre faticidade e validade do direito; então, a solução do aparente paradoxo do surgimento da legitimidade a partir da legalidade depende de mostrar como os cidadãos podem formar a opinião e a vontade em una sociedade complexa capaz de romper as barreiras do estado de direito com o propósito de influenciar comunicativamente a legislação, execução e aplicação das leis (HABERMAS, 1994, p. 165).

Não obstante Habermas pensa que, ao longo da história da filosofia política e jurídica, se preferiu valorizar mais um ou outro aspecto do conceito de legalidade, e por isso não se conseguiu explicar de forma satisfatória o nexo interno entre faticidade e validade, ou entre autonomia privada e pública. Este persistente problema aparece inicialmente na competência entre direitos humanos e soberania popular no direito natural racional da Modernidade; retorna, posteriormente, no debate sobre a relação entre direito subjetivo e direito objetivo na dogmática do direito civil durante os séculos XIX e XX; e, por fim, se manifesta na polêmica atual entre liberalismo e comunitarismo.

As causas para este recorrente problema se encontram, em primeiro lugar, na herança metafísica do direito natural teológico, que resultou na duplicação do direito em um direito natural, fundamentado nas leis eternas de Deus e que deveria ser seguido por razões religiosas e morais, e um direito positivo, que se limitava a institucionalizar o direito natural da pessoa humana. Em segundo lugar, na filosofia da consciência que fundamenta os direitos na subjetividade, seja dos sujeitos ou do povo transformado em legislador.

Referências

BAYNES, K. *The normative grounds of social criticism*. Kant, Rawls and Habermas. Albany: SUNY, 1992.

_____. Democracy and the Rechtsstaats: Habermas's Faktizität und Geltung. In: WHITE, S. *Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995. p. 201-232.

BOHMAN, J. Complexity, pluralism, and the constitutional state: on Habermas's 'Faktizität und Geltung'. *Law and Society Review*, v. 28, n. 4, p. 897-930, 1994.

HABERMAS, J. *Die Einbeziehung des Anderen*. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997.

_____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995a.

_____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995b.

_____. *Faktizität und Geltung*. Beitrage zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

JIMÉNEZ REDONDO, M. Introducción. In: HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Madrid: Trotta, 1998. p. 9-55.

REHG, W. Translator's introduction. In: HABERMAS, J. *Between facts and norms*. Contributions to a Discouse Theory of Law and Democracy. Trad. William Rehg. Cambridge, Mass: MIT, 1996. p. IX-XXXVII.

VELASCO, J. C. *La teoría discursiva del derecho*. Sistema Jurídico y Democracia en Habermas. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

A Leitura Habermasiana do Direito Internacional Contemporâneo à Luz do Projeto Kantiano de Paz Perpétua

Elve Miguel Cenci
Universidade Estadual de Londrina

A passagem dos duzentos anos da publicação da *Paz Perpétua* estimulou os estudiosos da obra de Kant a revisitarem as idéias revolucionárias de um texto que, apesar de breve, tornou-se um marco nas discussões sobre o direito internacional. Também Habermas (2003b, 2003c, 2005) utiliza o texto como referência para discutir temas contemporâneos.[1] Para ele, o debate travado entre os teóricos que discutem a ordem mundial, sobretudo a partir dos anos de 1990, está baseado em duas posições: uma, de matriz kantiana, defende a concretização de uma ordem cosmopolita; outra, a corrente realista que se fundamenta principalmente na obra de Carl Schmitt, enfatiza a predominância da força ante o direito.[2] Porém, recentemente, o debate ganhou uma nova visão representada pelos neoconservadores americanos que defendem um *ethos liberal* particular como substituto do direito internacional. Se o

[1] Em pelo menos três ocasiões *A paz perpétua* é o texto com o qual Habermas dialoga. Ver Cap. V da obra *A inclusão do outro* (A idéia kantiana de paz perpétua desde a distância histórica de 200 anos), a conferência proferida na Turquia em 2003 (A disputa no passado e no futuro da lei internacional. Transição de uma constelação nacional para uma pós-nacional) e o texto apresentado no XXII Congreso Mundial de Filosofía del Derecho y Filosofía Social, ocorrido na Universidade de Granada em 2005 (É ainda possível o projeto kantiano da constitucionalização do direito internacional?). A referência completa dos textos encontra-se no final do artigo.

[2] Para Habermas (2003a, p. 8-9), Carl Schmitt não acredita na possibilidade de se eliminar o caráter conflituoso das relações entre os Estados, isto porque as justificativas apresentadas para a intervenção de um Estado sobre outro servem apenas para esconder os interesses de quem agride, o que introduz uma "moral assimétrica" entre partes que deveriam receber tratamento similar. Quando a guerra vem carregada de conteúdo moral se torna ainda pior. Para Schmitt é improvável um acordo em torno de uma "concepção política de justiça", pois o conflito é inerente às relações entre Estados onde cada um busca seus interesses. Contra Schmitt, Habermas afirma que no caso de uma constitucionalização das relações internacionais, e muitos juristas acreditam que a Carta da ONU possui essa característica, as ações da ONU estariam calcadas em bases legais. Mais, os procedimentos legais protegeriam quem fosse acusado de condenações morais

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p27-40

debate entre realistas e idealistas girava em torno da possibilidade ou não de existir "justiça entre os povos", agora a discussão quer explicitar se é o direito ou a efetivação desse *ethos* o caminho mais adequado a ser seguido para a obtenção da "paz", "segurança", "democracia" e "direitos humanos". Como afirma Habermas (2005, p. 102), a questão consiste em

> determinar a via apropriada para alcançar essas metas, que pode ser a dos procedimentos juridicamente estabelecidos de uma organização mundial geral, em muitas ocasiões débil e seletiva, ou a das decisões impostas unilateralmente por um poder hegemônico que tem boas intenções.

No caso específico do Iraque, diante da eminente derrota na ONU, o governo americano procurou justificar-se baseado em argumentos éticos, supostamente universais, como forma de buscar legitimidade externa para a concretização de interesses internos.[3] Diante desse quadro, a questão

---

apressadas. Além desses aspectos, como Schmitt pensa os problemas das relações internacionais como conflitos entre Estados, tais categorias estariam na contramão do momento atual, pelo fato de que questões como "segurança mundial" têm sua origem menos em Estados estruturados, segundo o modelo clássico, e muito mais em ações orquestradas por "Estados criminais", "falidos" ou pelo "terrorismo internacional" levado adiante por grupos sem pátria. Em outras palavras, o quadro atual de conflitos é produto de uma "constelação pós-nacional", isto é, "esta mudança de constelação resulta de uma globalização do comércio e da produção, de mercados e meios, de comércios e turismo, de comunicação e cultura, dos riscos nas dimensões da saúde e meio ambiente, crimes e segurança. Os Estados estão mais e mais emaranhados nas redes de uma crescente e interdependente sociedade mundial, cuja diferenciação funcional contraria a indiferença dos limites naturais" Essa questão leva à discussão do papel do Estado, pois cada vez mais a solução de problemas depende dos atores globais não estatais como corporações, ONGs etc, ou de organizações que envolvem os Estados, mas que também são globais (OTAN).

[3] Esses mesmos argumentos éticos foram utilizados para justificar a desobediência às convenções internacionais sobre o tratamento de presos políticos. Para os ideólogos do governo americano, após 11 de setembro, as convenções internacionais não valem mais como referência, pois os inimigos dos EUA são terroristas e as regras até então vigentes perderam a validade. É isso o que destaca o jornalista e deputado italiano do parlamento europeu Giulietto Chiesa, membro da Comissão do parlamento europeu, que investiga as prisões secretas da CIA: "Membros do governo dos Estados Unidos (o vice-presidente Richard Cheney e o (ex) secretário da Defesa Donald Rumsfeld) e funcionários de todos os níveis do governo Bush julgaram 'inaceitável' a invocação dos Direitos Humanos em se tratando de supostos terroristas. Juristas conservadores, como o atual secretário da Justiça, Alberto González, elaboraram novas categorias jurídicas, como a de 'inimigos combatentes', para negar aos suspeitos de cumplicidade com o terrorismo a aplicação dos direitos

que Habermas coloca é a seguinte: levando-se em conta que a ONU nem sempre é eficaz em seu papel de conseguir, por meios legais, promover a paz mundial, pode um Estado obter os mesmos resultados com agilidade e de forma unilateral, mesmo que de forma ilegal?[4] Para os neoconservadores, a resposta é sim, pois,

---

garantidos pelas convenções internacionais. Segundo John Billinger, conselheiro jurídico de Condoleeza Rice, a Convenção de Genebra para os prisioneiros de guerra é uma lex specialis, ou seja, uma 'anomalia', uma 'exceção' que não pode ser mais aplicada desde o 11 de setembro". Há uma compreensão por parte dos estrategistas do governo americano de que certas práticas estão justificadas por se tratarem de "terroristas": "Abu Ghraib, a tortura, Guantánamo, as extraordinary renditions e a violação dos direitos humanos no Iraque ou no Afeganistão, seriam simples 'efeitos colaterais' secundários. Não devem ser punidos, já que o Estado, inteiramente empenhado na luta contra o terrorismo, tem o direito de se subtrair ao campo de aplicação das normas jurídicas anterior ao 11 de setembro. A partir de agora, estamos bem além da argumentação de Washington, que deixa os Estados Unidos de fora da jurisdição da Corte Penal Internacional". Para o governo americano existe uma espécie de justiça paralela, que vale para aqueles que o Estado elege como inimigos, com regras próprias diferentes das vigentes em território americano e que representa um retrocesso no direito internacional gigantesco: "Com base em informações detidas pelo presidente dos Estados Unidos, tribunais militares extraordinários podem julgar cidadãos estrangeiros suspeitos de haver participado de ações contra o Estado norte-americano ou cooperado com estas, como também de ter prejudicado gravemente seus interesses políticos e econômicos. Não é necessário sustentar tais acusações mediante provas e mesmo inculpar ou informar o acusado. A presença de um advogado não é obrigatória; o habeas corpus foi suspenso; e os processos podem ser realizados secretamente. As provas e confissões obtidas sob tortura, sem validade nos processos habituais, são aceitas aqui. A condenação à morte pode ser pronunciada por maioria de dois terços (dois juízes militares entre três), e não por unanimidade, como é o caso nos tribunais de justiça ordinária. Eles não têm mais de fazer valer sua 'convicção íntima' da culpabilidade do acusado, que não dispõe de nenhuma possibilidade de interpor recurso judicial ao veredito". Disponível em: < http://diplo.uol.com.br/2006-09,a1399 >. Acesso em: 15 out. 2006.

[4] Essa questão é discutida por Habermas em um artigo publicado logo após a invasão americana no Iraque, intitulado "Que significa a derrubada do momento". Nele, Habermas pergunta se uma guerra ilegal, portanto contrária ao direito internacional, não poderia obter legitimidade "a posteriori" pelo bem causado aos iraquianos ao depor um ditador sanguinário? Ao invadirem o Iraque sem a aprovação da ONU, os americanos não apenas violaram o direito, mas romperam uma tradição de potência garantidora do direito internacional. Esse fato é importante não só pelas conseqüências imediatas que trouxe, mas representa também um péssimo exemplo para outras potências no futuro. As únicas duas circunstâncias em que seria legítimo o uso da força não se aplicam ao caso do Iraque: defesa contra ataque ou respaldo da ONU. A estratégia americana de atacar "preventivamente" os terroristas não se encaixa na categoria "defesa contra um inimigo estatal" por uma razão elementar: parcela dos terroristas que participaram dos ataques no 11 de setembro eram provenientes de países com os quais os EUA mantêm boas relações, principalmente comerciais. Ou seja, "contra inimigos relacionados entre si em redes globais, descentralizados e que operam de forma invisível apenas cabe utilizar a prevenção em

> se o regime do direito internacional fracassa, também estará justificado moralmente impor de forma hegemônica, com mais êxito, uma ordem mundial liberal; inclusive quando essa imposição se sirva de meios contrários ao direito internacional. [...] Que dúvida cabe de que a superpotência se reserva atuar de forma unilateral e, em caso de necessidade, utilizar inclusive preventivamente todos os meios militares disponíveis para consolidar sua posição hegemônica diante dos possíveis rivais. (HABERMAS, 2003c, p. 2)

Uma outra resposta pode ser encontrada no diálogo com a obra de Kant. É isso o que faz Habermas.

O diálogo de Habermas com o projeto kantiano de paz perpétua

Para Habermas (2005), ao propor uma ordem cosmopolita, Kant introduziu uma compreensão inovadora em relação à concepção de direito internacional vigente no seu tempo, isto por pensar além das relações entre Estados. No entanto uma "constitucionalização do direito internacional" nos moldes de um "direito cosmopolita" teve que esperar duas guerras mundiais para ser posta em prática. Para Kant o direito não permite apenas que se obtenha a paz entre os Estados, mas que essa paz seja jurídica. Porém não se trata de uma paz obtida simplesmente pela força e sim de uma "perspectiva republicana" que tem a liberdade garantida por um ordenamento jurídico legítimo. O que Kant deseja é que a saída do Estado de natureza seja efetivada também nas relações entre Estados como meio para garantir a paz. O problema é que o direito internacional vigente no tempo de Kant[5] se regia pelas regras do Estado de natureza,

---

outros níveis operativos. Aqui não servem bombas e mísseis, aviões e tanques, mas a cooperação internacional dos serviços nacionais de informação e as autoridades policiais, os controles do movimento de capitais, o rastreamento das conexões logísticas em geral" (HABERMAS, 2003b, p. 4). A tentativa de controlar militarmente o mundo feita por uma superpotência fracassa pelo simples fato empírico de que hoje o mundo se tornou excessivamente complexo.

[5] Segundo Habermas (2003a, p. 2), o direito internacional clássico, que está na base do Estado europeu entre 1648 a 1918, entende o âmbito das relações entre os Estados como um "jogo estratégico" amparado em três pressupostos: "[Os Estados] supõem ser independentes assim como são capazes de fazer e seguir suas próprias decisões; esperam decidir de acordo com os interesses nacionais; e, se relacionam com os outros como competidores em uma luta de poder duradoura a qual está baseada na ameaça da força militar". As regras do jogo estão dadas pela lei internacional, que define: "os requisitos

por isso a necessidade da formação de uma comunidade de Estados com base jurídica. O modelo que serve de referência é o da "constituição civil do Estado-nação", pois permite pensar uma "constituição cosmopolita", materializada em um "Estado universal de nações". Kant ficou profundamente impressionado com as revoluções americana e francesa por terem conseguido de forma republicana obter legitimidade e defende a transposição desse modelo, pois assim como os indivíduos saíram do Estado de natureza também os Estados devem fazê-lo:

> Kant concebe a competência internacional entre atores coletivos como análoga ao estado original de natureza, que afirma que uma vez obtido entre indivíduos pré-sociais, e então sustentado que o contrato social pelo qual os indivíduos entraram em uma comunidade racional de cidadãos, permanece incompleta até que esses mesmos cidadãos encontrem uma saída similar do até agora indomado estado de natureza internacional. Assim, Kant chegou à revolucionária idéia da transformação da lei internacional, como uma lei de Estados, dentro da lei cosmopolita, como uma lei de indivíduos que não apenas transmitem os direitos dos cidadãos a suas respectivas comunidades nacionais, mas também os direitos dos cidadãos de uma 'república cosmopolita'- direitos de cidadãos do mundo. (HABERMAS, 2003c, p. 3-4)

Na compreensão de Habermas, a grande novidade da proposta kantiana reside na mudança de perspectiva do direito internacional, até então restrito aos Estados, para um direito cosmopolita que inclui também os indivíduos. Ou seja, os indivíduos deixam de ser apenas cidadãos, em função de sua vinculação a um Estado, para serem cidadãos do mundo por fazerem parte de uma "república cosmopolita". De forma concreta essa idéia tem como conseqüência o reconhecimento dos direitos civis no âmbito mundial. O que transparece no texto é que Kant nunca teria abdicado da idéia de concretizar uma república mundial, pois o direito

---

para participar: a soberania do Estado depende do reconhecimento internacional; os requisitos para o Estado soberano: um Estado soberano deve ser capaz para efetuar o controle social e manter os limites territoriais, de manter a ordem e a lei dentro de seus limites; um Estado soberano desfruta do direito de ir à guerra a qualquer momento sem justificação (*jus ad bellum*), e não deve interferir nos assuntos internos de outro Estado (princípio de não intervenção); Um Estado soberano, pode, no pior dos casos, falar com base em critérios de prudência e eficiência, não pela lei ou moralidade. Tampouco o estado ou qualquer funcionário pode ser perseguido por outra autoridade; Um Estado soberano se reserva o direito de perseguir crimes de guerra (violações do *jus in bello*) sob sua jurisdição".

egresso desse projeto, por exemplo, em uma perspectiva humanitária, poderia conter a violência. No entanto, ao perceber que o contexto ainda não permitia um projeto tão audacioso como essa república, propõe uma "federação voluntária de Estados moralmente comprometidos com a paz, ainda que juridicamente soberanos" (HABERMAS, 2005, p. 104). O que Kant parece propor é uma espécie de transição (amadurecimento) entre uma "sociedade de nações" para uma "federação" de Estados comprometidos com a resolução jurídica dos conflitos[6] através de mecanismos como, por exemplo, um "tribunal internacional de arbitragem".

Os comentaristas da obra de Kant têm especulado muito acerca das razões que o levaram a propor um projeto até certo ponto tímido de uma "sociedade de nações". Para Habermas (2005, p. 105),

> Kant entendia a paz permanente no mundo como a conseqüência direta de uma constitucionalização completa das relações internacionais. Os mesmos princípios que até então tinham tomado forma unicamente nas constituições dos Estados republicanos deveriam servir de base para a ordem cosmopolita. Esta analogia sugeria que a nova ordem tinha sido concebida como a constituição de uma república mundial. Sem dúvida, Kant se sentia incapaz de prosseguir com esta idéia de forma imediata, já que o inquietava o medo das tendências despóticas que pareciam ser inerentes à estrutura superior de uma república mundial complexa. Tratava-se de uma espécie de temor foucaultiano à normalização repressiva, que levaria Kant a desencantar-se com a 'Sociedade das Nações' como substituto temporal. No momento, ele havia enxergado no monopólio mundial do poder a única alternativa institucionalizada juridicamente ao enfrentamento clássico entre Estados soberanos. Porém, devido a que essa alternativa parecia ter, ao menos nas condições dadas naquele momento, implicações perigosas, parecia ser mais conveniente não começar com a criação de uma ordem cosmopolita mediante um direito coercitivo, mas sim através de uma forma mais rápida de associação voluntária de repúblicas pacíficas.

[6] O projeto kantiano estava amparado em três tendências: "no caráter pacífico das repúblicas, cuja vanguarda seria a Sociedade das Nações; os governos sujeitos ao acordo de seus cidadãos se absteriam de guerras ofensivas; os efeitos pacificadores do livre comércio, que faz com que os Estados que nele fazem parte dependam das crescentes interações do mercado mundial e os obriga a cooperar entre si; a função vital de uma emergente esfera pública mundial que mobiliza a consciência e a participação política dos cidadãos de todo o mundo, já que 'as violações do direito em um lugar do planeta se fazem sentir em todo o restante'." (HABERMAS, 2005, p. 104).

Habermas sugere que hoje seria possível pensar uma "sociedade mundial descentralizada", sem a estrutura de Estado e funcionando em níveis diversos como alternativa a um direito internacional constitucional. Sem se tornar uma república mundial, tal forma de organização poderia garantir a "paz" e os "direitos humanos", isto em um âmbito supranacional. Já em um plano intermediário estariam as negociações acerca da economia e da ecologia. O modelo vislumbrado por Habermas para esse grau de negociação é o da União Européia, ainda em formação. Essa proposta não anularia o âmbito das relações internacionais, mas seus membros ficariam impedidos de usar a força para resolver os problemas. Para a obtenção de uma ordem cosmopolita como almejava Kant, o Estado constitucional mundial não é o único caminho, pois é viável um projeto que funcione em um sistema de níveis: supranacional (paz e direitos humanos), e transnacional (economia e ecologia). Trata-se de uma "governança mundial sem governo mundial".[7]

O legado kantiano para o direito internacional contemporâneo

O projeto kantiano aparece esboçado de forma concreta pela primeira vez após a Primeira Guerra com a "Sociedade das Nações".[8] Habermas (2005, p. 107) destaca que, apesar do sofrimento com a guerra, a mensagem pacifista parece ter ganhado mais força entre a população do que entre governos, e foi um presidente americano[9] qualificado

[7] A proposta de um "governo mundial" tem sido muito discutida por um número expressivo de intelectuais pelo mundo afora, com diferentes concepções. Apenas como exemplo, cito o filósofo canadense Charles Taylor que defende a necessidade de um "governo mundial" bem como mudanças no funcionamento das instituições internacionais tais como OMC e nos blocos econômicos como o NAFTA. Sobre o assunto ver:< http://www.fundea.org/masterco/hemeroteca/Dialogoglobali zacion.pdf >. Acesso em: 15 out. 2006.

[8] Transcrevemos aqui um breve resumo do que foi a Sociedade das Nações: "A Liga das Nações foi uma organização internacional criada em abril de 1919, quando a Conferência de Paz de Paris adotou seu pacto fundador, posteriormente inscrito em todos os tratados de paz. /.../ A Liga possuía uma Secretaria Geral permanente, sediada em Genebra, e era composta de uma Assembléia Geral e de um Conselho Executivo. A Assembléia Geral reunia, uma vez por ano, representantes de todos os países membros da organização, cada qual com direito a um voto. Já o Conselho, principal órgão político e decisório, era composto de membros permanentes (Grã-Bretanha, França, Itália, Japão e, posteriormente, Alemanha e União Soviética) e não-permanentes, estes últimos escolhidos pela Assembléia Geral. Não possuindo forças armadas próprias, o poder de coerção da Liga das Nações baseava-se apenas em sanções econômicas e militares. Sua atuação foi bem-sucedida no arbitramento de disputas nos Bálcãs e na América Latina, na assistência econômica e na proteção a

juridicamente quem propôs levar adiante a "idéia filosófica" de uma liga que promovesse a paz entre as nações. Ao que tudo indica, apesar de não fazer referência, Wilson devia conhecer o texto kantiano, pois evidências como a presente no Artigo 11[10] da Carta da Sociedade das Nações indicam isso positivamente. O que o artigo 11 preconiza é que todos são responsáveis pela segurança internacional, mesmo quem não esteja diretamente envolvido. Na seqüência o Pacto Kellogg-Briand também proíbe as guerras de agressão.

Tanto na Sociedade das Nações quanto no projeto kantiano, os Estados membros continuavam soberanos e sua adesão era voluntária, ou seja, "desta forma, se produziria uma combinação, dentro desta federação, de soberania do Estado e solidariedade do Estado sobre a base de autodeterminação democrática dos povos organizados em Estados-nação." (HABERMAS, 2005, p. 108). O problema é que, se o projeto tinha metas audaciosas e estratégias para impedir as guerras,

> Sem a codificação jurídica do novo crime de 'guerra ofensiva', sem um tribunal internacional com competências suficientes e sem uma autoridade supranacional com vontade e capacidade de impor sanções efetivas sobre os Estados beligerantes, a Sociedade das Nações não tinha meios para resistir efetivamente a agressão do que posteriormente seria a coalizão formada por Japão, Itália e Alemanha. (HABERMAS, 2005, p. 108)

---

refugiados, na supervisão do sistema de mandatos coloniais e na administração de territórios livres como a cidade de Dantzig. Mas ela se revelou impotente para bloquear a invasão japonesa da Manchúria (1931), a agressão italiana à Etiópia (1935) e o ataque russo à Finlândia (1939). Em abril de 1946, o organismo se autodissolveu, transferindo as responsabilidades que ainda mantinha para a recém-criada Organização das Nações Unidas, a ONU". Disponível em < http://www.cpdoc.fgv.br/nav_historia/htm/anos20/ev_centindep_liga nacoes.htm >. Acesso em: 15 jan. 2006.

[9] Woodrow Wilson.

[10] Artigo 11: "Fica expressamente declarado que toda guerra ou ameaça de guerra, quer afete diretamente ou não um dos Membros da Sociedade, interessará à Sociedade inteira e esta deverá tomar as medidas apropriadas para salvaguardar eficazmente a paz das Nações. Em semelhante caso, o Secretário Geral convocará imediatamente o Conselho a pedido de qualquer Membro da Sociedade. Além disso, fica declarado que todo Membro da Sociedade tem o direito de, a título amigável, chamar a atenção da Assembléia ou do Conselho sobre qualquer circunstância de natureza a afetar as relações internacionais e que ameace, conseqüentemente, perturbar a paz ou o bom acordo entre as Nações, do qual depende a paz". Disponível em: < http://www.direitoshumanos.usp.br/counter/Doc_Histo/texto/ Sociedade_Nacoes.html.> Acesso em: 15 jan. 2007.

A II Guerra colocou na ordem do dia uma nova gama de problemas em função dos crimes cometidos pelo Nazismo ou por outros Estados contra seus cidadãos. Este novo quadro implodiu o antigo pressuposto da indiferença moral no âmbito do direito internacional em relação às ações dos Estados e de seus funcionários. Este "direito dos Estados" foi eliminado dando origem a uma nova concepção que repudia crimes cometidos contra a humanidade.[11] Habermas entende que aqui foram lançadas as bases para o futuro Tribunal Penal Internacional.[12]

Se a Sociedade das Nações fracassou, a segunda metade do século XX trouxe avanços significativos no âmbito do direito internacional, pois o que se criou de novo vai além da proposta kantiana de uma "federação voluntária de Estados independentes", uma vez que, mesmo sendo tema polêmico entre juristas, a Carta das Nações Unidas possui pelo menos três características de uma constituição:

> A conexão explícita entre o propósito de garantir a paz e as políticas obrigatórias de direitos humanos; a relação estreita entre a proibição do uso da violência e a ameaça real de medidas e sanções (Capítulo VII da Carta); o caráter aberto da organização mundial e a validade universal que reivindica para o direito que dela emana. (HABERMAS, 2005, p. 109)

O problema é que a guerra fria impedia que a ONU desempenhasse satisfatoriamente o seu papel. Com a queda do muro de Berlim, os Estados foram desafiados novamente a construírem uma comunidade internacional.

---

[11] Tóquio e Nüremberg são exemplos desse entendimento.

[12] "O Tribunal Penal Internacional (TPI) foi criado na 'Conferência Diplomática de Plenipotenciários das Nações Unidas sobre o Estabelecimento de um Tribunal Penal Internacional', realizada na cidade de Roma, entre os dias 15 de junho a 17 de julho de 1998. /.../ O Tribunal Penal Internacional será um tribunal permanente capaz de investigar e julgar indivíduos acusados das mais graves violações de direito internacional humanitário, os chamados crimes de guerra, de crimes contra a humanidade ou de genocídio. Diferente da Corte Internacional de Justiça, cuja jurisdição é restrita a Estados, o TPI analisará casos contra indivíduos; e distinto dos Tribunais de crimes de guerra da Iugoslávia e de Ruanda, criados para analisarem crimes cometidos durante esses conflitos, sua jurisdição não estará restrita a uma situação específica. A jurisdição do TPI não será retroativa. Disponível em <http://www.mj.gov.br/sal/tpi/default.htm>. Acesso em: 9 set. 2006.

A ONU após a queda do muro de Berlim

Para Habermas (2005, p. 110), após o fim da guerra fria havia esperança de que finalmente a ONU se converteria em um importante espaço de debate político das questões mundiais. Por exemplo, entre 1990 e 1994, período em que ocorre a primeira guerra do Iraque, a ONU teve atuação expressiva em vários conflitos impondo sanções econômicas ou mesmo fazendo intervenções militares. Nos anos noventa, em três situações aparece claramente o seu papel como autoridade política: 1) interveio em conflitos internacionais e internos de Estados; 2) criou tribunais para crimes de guerra (Ruanda e Yuguslávia); 3) Introduziu o "reconhecimento" no direito internacional, ou seja, Estados que ameaçam a segurança internacional e os direitos humanos são punidos com sanções.

Se, por um lado, há um crescimento da importância política da ONU no cenário mundial, por outro ela enfrenta problemas como o fato de nas missões ficar refém dos governos que participam das operações. Pior ainda ocorre quando os Estados membros nem ao menos querem participar de tais missões, como ocorre com vários conflitos no continente africano. A causa desse tipo de problema está na seleção que a comunidade internacional faz dos conflitos de acordo com os interesses nacionais que prevalecem em relação às questões globais legítimas. Outro problema para a ONU são as violações dos direitos humanos e ameaças à comunidade internacional provenientes dos "Estados falidos" e internamente esfacelados.

A questão que Habermas se coloca é se ainda é possível a "constitucionalização do direito internacional" ou se está em curso um processo de involução. A construção da resposta deve levar em conta as mudanças em curso no cenário mundial, sobretudo o processo de transição da constelação nacional para a pós-nacional, isto é, as mudanças acontecidas na configuração dos Estados no âmbito interno e externo. No âmbito externo, parece ser consenso que a ONU precisa ser reformulada. Já o enfrentamento das novas formas de violência exige soluções que passam pela participação da comunidade internacional. Se esse cenário aparece como resultado do mundo globalizado, por outro lado a própria globalização pode favorecer a sua reversão.

Com o fim da guerra fria os Estados Unidos se firmaram como única potência do planeta. Com o advento da era Bush, ao invés da consolidação do ideal kantiano, o grupo de neoconservadores que o

assessora na política externa sugeriu a promoção da segurança internacional e dos direitos humanos por outros meios.

> No que se refere aos meios, o unilateralismo com bases éticas já não se sente preso aos procedimentos estabelecidos pelo direito internacional. Por outro lado, enquanto forma concreta da nova ordem mundial, o liberalismo hegemônico não busca uma sociedade mundial politicamente constituída e regida pelo direito, mas, no lugar de tal condição cosmopolita, aspira a uma ordem internacional composta por Estados liberais formalmente independentes que operam sob a proteção de uma superpotência garantidora da paz e obedecem os ditados de um mercado global totalmente liberalizado. De acordo com esse modelo, a paz não seria garantida pelo direito mas pelos valores éticos de um poder imperial; ademais, a sociedade mundial não se integraria por meio das relações políticas entre os cidadãos do mundo, mas por relações sistêmicas que, em última instância, seriam as do mercado. (HABERMAS, 2005, p. 112)

A solução dos problemas mundiais não pode ser buscada na estratégia clássica da guerra entre Estados nem no poderio militar de uma superpotência. A lentidão ou ineficácia da ONU não justifica o abandono do projeto kantiano em favor da força:

> somente a coordenação efetiva dos serviços de inteligência, as forças policiais e a justiça penal, assim como a supervisão das operações financeiras dos criminosos, servirão para golpear a logística do adversário: igualmente, a combinação da modernização social com um diálogo autocrítico entre culturas fará que sejam alterados, em maior escala, as bases do terrorismo. (HABERMAS, 2005, p. 112)

Essa solução está mais sintonizada com uma perspectiva horizontal do direito internacional do que a tentativa de imposição de uma postura unilateral. Como o mundo não é homogêneo, os problemas não podem ser resolvidos com posturas tomadas a partir de um centro de poder. Por mais "bem intencionado" que o governo americano esteja, ao deliberar sobre questões de "segurança", "questões humanitárias", "tribunais internacionais", dificilmente conseguirá de forma unilateral separar interesses nacionais de universais, estes últimos, sim, partilháveis com outros povos do planeta. Como diz Habermas (2005, p. 113), prever unilateralmente o "que poderia ser racionalmente aceitável para todas as

partes só pode ser verificado submetendo-se a proposta supostamente imparcial de um procedimento discursivo de formação da opinião e da vontade". Ou seja, as decisões precisam passar por um processo argumentativo de tal forma que os envolvidos possam participar e todos os interesses sejam contemplados. Portanto a doutrina dos neoconservadores americanos, que propaga valores éticos como universais com a certeza do respaldo a posteriori dos demais concernidos, é necessariamente parcial.

Por ser a única grande potência no mundo, os Estados Unidos tendem a ser mais insensíveis às críticas da comunidade internacional, porém elas acabam sendo percebidas com o passar do tempo. Também o preço político de medidas unilaterais e autoritárias acaba por se fazer sentir internamente. O desgaste do governo Bush e a derrota dos republicanos no Congresso e no Senado indicam que nos regimes democráticos, quando o governante faz escolhas equivocadas, a fatura política o espera na eleição seguinte. É exatamente nesse horizonte que pode estar a derrota da ideologia dos neoconservadores e o ressurgimento de uma postura mais condizente com o que o mundo necessita.

Referências

ARAMAYO, J. M.; ROLDÁN, C. *La paz y el ideal cosmpolita de la ilustración:* a propósito del bicentenário de Hacia la paz perpétua de Kant. Madrid: Tecnos, 1996.

ARROYO, J. C. V. *La teoría discursiva del derecho.* Sistema jurídico y democracia en Habermas. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

CHIESA, G. *O arquipélago de prisões secretas da CIA*. Disponível em: <http://diplo.uol.com.br/2006-09,a1399>. Acesso em: 15 out. 2006.

DECLARAÇÃO DE LAEKEN. 2001. Laeken. Disponível em: <http://europa.eu.int/constitution/futurum/documents/offtext/doc151201_pt.htm>. Acesso em: 30 jun. 2006.

GOVERNO FEDERAL. Disponível em: <http://www.cpdoc.fgv.br/nav_historia/htm/anos20/ev_centindep_liganacoes.htm>. Acesso em: 15 out. 2006.

HABERMAS, J. A imaginação contra o poder. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 jun. 2006. Caderno Mais. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1206200504.htm>. Acesso em: 15 jul. 2005.

_____. Derecho y justicia en una sociedad global. *Anales de la cátedra Francisco Suárez*, Universidad de Granada/AA.VV, n. 39, 2005. (Coleção Editorial)

_____ . *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

_____. *La disputa en el pasado u futuro de la ley internacional. Transición de una constelación nacional a una posnacional*. 2003b. Disponível em: <http://www.prodigyweb.net.mx/normeduc/LA%20DISPUTA%20EN%20EL.htm>. Acesso em: 15 out. 2006.

_____. *¿Qué significa el derribo del monumento*? 2003c. Disponível em <http://www.pliegosdeopinion.net/pdo5/civicos/13habermas.htm>. Acesso em: 15 out. 2007.

_____. *Pourquoi l'Europe a-t-elle besoin d'un cadre constitutionnel*? 2001. Disponível em: <http://www.unice.fr/urmis-soliis/Docs/Cahiers_7/cahiers_n7_habermas.pdf#search='Pourquoi l'Europe habermas'>. Acesso em: 28 fev. 2005. (Atualmente disponível em: <http://urmis.revues.org/document10.html>).

_____. Nos limites do Estado. *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 jul. 1999. Caderno 5.

_____. *Die postnationale Konstellation*. Politische Essays. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 (Em português: 'A constelação pós-nacional'. São Paulo: Littera Mundi, 2001).

_____. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. (Em português: 'A inclusão do outro'. São Paulo: Loyola, 2002).

_____. *Faktizität und Geltung:* Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. (Em português: 'Direito e democracia: entre facticidade e validade'. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997).

_____. *Theorie des Kommunikativen Handelns.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. 2 v. (Em espanhol: 'Teoria de la acción comunicativa'. Madrid: Taurus, 1987/1989. 2 v.).

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos.* Lisboa: Edições 70, 1995.

PACTO DA SOCIEDADE DAS NAÇÕES. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/counter/Doc_Histo/texto/Sociedade_Nacoes.html>. Acesso em: 15 out. 2006.

RORTY, R.; TAYLOR, C.; VATTIMO, G. *Diálogo sobre la glozalización.* Disponível em: <http://www.fundea.org/masterco/hemeroteca/Dialogoglobalizacion.pdf>. Acesso em: 15 out. 2006.

Estado e Identidades Pós-Convencionais

Leonides da Silva Justiniano
UNILINS

O Estado-Nação, enquanto figura territorial política central da modernidade, é, reconhece-se, uma figura recente na história ocidental. Em termos globais, ele é também uma figura questionável quanto à sua subsistência nos novos moldes e ordenamentos jurídicos, econômicos e políticos. Essa nova concepção dos Estados pode estender-se, até mesmo, a uma compreensão *planificada* do mundo (FRIEDMAN, 2005).

Não obstante essa vivência *do* global, essa vivência *no* global, a imensa maioria das pessoas, indivíduos e grupos, ainda se compreendem a partir da imersão no local, nas relações particulares e imediatas que tecem em seus processos de sobrevivência e constituição identitária. Dessa forma, mesmo com a fragmentação de barreiras políticas e econômicas, que o processo de globalização impôs, os Estados nacionais resistem em atribuir *nacionalidades*, as chamadas identidades nacionais. Aderindo-se às pessoas como uma segunda pele, as identidades nacionais tornam-se um referencial, na era global:

> A era da globalização é também a era do ressurgimento do nacionalismo, manifestado tanto pelo desafio que impõe a Estados-Nação estabelecidos como pela ampla (re)construção da identidade com base na nacionalidade, e invariavelmente definida por oposição ao estrangeiro. Essa tendência histórica tem surpreendido alguns observadores, após a morte do nacionalismo ter sido anunciado por uma causa tripla: a globalização da economia e a internacionalização das instituições políticas; o universalismo de uma cultura compartilhada, difundida pela mídia eletrônica, educação, alfabetização, urbanização e modernização; e os ataques desfechados por acadêmicos contra o conceito de nações [...] (CASTELLS, 1999, p. 44)

Esses ataques vão desde uma versão menos agressiva da teoria antinacionalista, que considera a nação como "comunidade imaginada", até ataques contundentes como o de Gellner, que considera a nação uma "criação histórica arbitrária".

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p41-60

Paradoxalmente, ao mesmo tempo em que o Estado-Nação procura estabelecer uma identidade nacional que vá além de diferenças e peculiaridades de grupos específicos, dentro dos próprios limites territoriais desse Estado parecem reacender-se as reivindicações de identidades outras, definidas em razão de referenciais os mais diversos, que abrangem desde a cultura até as orientações sexuais (CASTELLS, 1999), o que parece colocar em xeque a predominância identitária insuflada pelos nacionalismos.

Quais os impactos, portanto, suportados pelas novas identidades? Além disso, mesmo à luz dos conflitos nacionalistas que assolam o mundo, com grupos os mais diversos exigindo reconhecimento de suas existências e autonomia, qual o lugar ocupado pela identidade pessoal, individual? E, sobretudo, quais as contribuições que uma identidade do EU, estruturada em um nível que Habermas define como "pós-convencional", podem oferecer para a compreensão dos vínculos que se devem tecer entre as pessoas e o Estado ao qual estejam, de uma ou outra forma, ligadas?

Este texto representa um esforço no sentido de responder tais questões e, para tanto, será analisada a noção de Eu pós-convencional numa primeira parte, seguida da reflexão sobre a categoria Povo, também na perspectiva pós-convencional. Por fim, teceremos algumas considerações sobre as implicações dessas categorias em confronto com o papel do Estado.

O Eu Pós-Convencional

Nas relações interpessoais das quais os indivíduos participam, o uso da linguagem é mais que uma simples via de manifestação do pensamento: é, antes de mais nada, uma forma de colocar-se de acordo sobre as coisas do mundo em que se encontram. Tal concepção resulta do paradigma comunicativo (agir comunicativo), que contesta o paradigma da consciência cartesiano, em uma mudança de perspectivas que se denomina *guinada lingüístico-pragmática*: de acordo com o paradigma da consciência, em uma atitude solipsista, o indivíduo é capaz, sozinho, de constituir-se, de elaborar sua identidade. Já para o paradigma comunicativo, a constituição e compreensão da existência e daquilo que lhe é inerente pede um colocar-se de acordo sobre o "mundo da vida". Essa atuação exige, dos sujeitos que participam de uma ação de fala, determinadas

competências que não lhe são dadas acabadas, mas que precisam ser desenvolvidas e que exigem um processo de desenvolvimento de competências, tanto do agir quanto do comunicar-se. (FERREIRA, 2000).

O que transparece desse processo é a gradual conquista de competências, às quais deve corresponder uma consciência moral de mesmo nível, uma vez que as relações são desempenhadas entre Ego e Alter. Essa consciência poderá levar o indivíduo a um estágio de resolução dos conflitos morais para além da simples normatividade costumeira, buscando uma sólida correspondência entre o juízo e o agir moral, mesmo quando disso decorra um "agir trágico". Agir trágico, na acepção habermasiana, deve ser entendido como "a aceitação intencional da pena ou culpa, ou seja, a realização do postulado moral da consciência inclusive em presença de um dilema moralmente insolúvel." (HABERMAS, 1983, p. 71).

A aceitação de um agir trágico decorre de um compromisso com o agir comunicativo, pautado em regulamentação consensual de conflitos de ação e de uma consciência das limitações e exigências da liberdade. A coerência resultante de uma comunicação fundada em pretensões de validez – sobretudo a veracidade do sujeito para consigo – é a base para a instauração da autonomia, isto é, para a emancipação; enfim, a constituição do Eu pós-convencional, cujo núcleo identitário é a "identidade do Eu".

O Eu pós-convencional é o indivíduo que vai se emancipar das normas e convenções sociais, construindo intersubjetivamente a história e o mundo social, e assumindo co-responsavelmente a tarefa de autodeterminar-se; indubitavelmente, exigências de um agir correlacionado a um tipo de identidade que se aparta do convencional. Portanto o Eu pós-convencional é aquele sujeito que vai inserir-se em um novo tipo de ligação social, individuar-se e, junto a outros sujeitos de ação e de fala, competentes e capazes de justificar suas pretensões, "... criar suas formas de vida integradas socialmente reconhecendo-se reciprocamente como sujeitos capazes de agir autonomamente e, além disso, como sujeitos que são responsáveis pela continuidade de sua vida, assumida de maneira responsável." (HABERMAS, 1990, p. 233).

Em suma, a concepção habermasiana da formação da identidade pessoal, contestando a visão cartesiana, resgatando e superando a visão de Mead, vai, a partir desse enfoque comunicativo, propor como ápice do processo evolutivo identitário o Eu pós-convencional. Não basta, como

indicaria Mead, a superação das identidades "natural" e "de papel" pela identidade "do Eu", pois mesmo essa identidade do Eu envolve estágios diversos de competências e formas de se responder às exigências interpostas por outros indivíduos. Todavia não é por estar vivendo em sociedade e ser alvo de expectativas de ação que esse Eu segue um repertório pré-estabelecido, de forma mecânica, incontestável; antes, o contrário: o Eu pós-convencional forjará a sua identidade tendo por base a liberdade, não só diante das exigências normativas da coletividade onde se radica, mas, sobretudo, a liberdade de se posicionar crítica e conscientemente – livremente – ante as exigências de sua própria liberdade: "A identidade do Eu significa uma liberdade que – na intenção, se não de se identificar, pelo menos de conciliar dignidade e felicidade – põe limites a si mesma." (HABERMAS, 1983, p. 72).

Com esta retomada da visão habermasiana sobre o processo de individuação, ou construção da identidade individual, pode-se argumentar que a plena individuação, a qual vai além da individualização, entendida aqui como a assunção dos papéis sociais, a conformidade a formas sociais e seguridades tradicionais (HABERMAS, 1990), exige a real autonomia do indivíduo; indivíduo que, interagindo com os outros, frente aos quais levanta pretensões de validez, esforça-se para que reconheçam – e não simplesmente dêem assentimento – que seu Eu detém uma vontade autônoma e pode agir como sujeito responsável, se autodeterminando e auto-realizando.

Depreende-se do exposto que, nos âmbitos social, moral e cognitivo, vão se operar construções específicas que caracterizarão e conceitualizarão o Eu pós-convencional:

- No plano cognitivo, o Eu pós-convencional será aquele sujeito capaz de compreensão e competência no uso da linguagem e de suas pretensões de validez; também é aquele indivíduo capaz de uma atitude performática, alternando as perspectivas da primeira, segunda e terceira pessoas, reconhecendo intencionalidades e tendo domínio das normatizações reguladoras dos discursos em que se encontre envolvido;
- No plano social, o Eu pós-convencional será aquele sujeito que atua a partir de um referencial intersubjetivo, tomando para si, responsavelmente, a tarefa de assumir sua história de vida e a do grupo social a que pertence, bem como as convenções sociais inerentes, escolhendo quais tradições e normas pretende continuar

ou não; também é aquele indivíduo que consegue fazer-se reconhecer como sujeito autônomo, capaz de ação e de fala;

- No plano moral, o Eu pós-convencional será aquele sujeito que não mais agirá apenas em conformidade às regras pelas regras, mas pelas convicções íntimas e universais de que alguns princípios, valores e projetos são reivindicações legítimas, racional e discursivamente demonstradas e consensualmente acordadas e/ou acatadas.

O Eu pós-convencional em Habermas, pois, é o indivíduo (*Ego*) que resgata para si o direito de construir-se a si mesmo em permanente diálogo com os demais (*Alter*), utilizando-se de ações de fala fundadas em regras discursivamente elaboradas, adotando uma atitude performática.

A concepção de Povo em uma perspectiva "pós-convencional"

O entendimento da formação do Eu em Habermas, a partir de sua proposição teórica – a "guinada lingüístico-pragmática" – está direta e analogamente vinculado ao entendimento de sua visão de formação (e conceito) de Povo. Se no indivíduo se dá uma evolução de identidades, emergindo de uma identidade natural até uma identidade do Eu, passando por uma identidade de *papel*, a identidade de um Povo também terá, reflexivamente, uma evolução?

Habermas vai discutir o conceito de Povo em contraposição ao conceito de Estado-Nação: Povo seria uma identidade originária, natural, sendo que o Estado-Nação – que não pode ser identificado com a Nação – é uma entidade artificialmente criada mediante procedimentos políticos. Habermas também vai discutir o que seja Povo sem se contrapor, mas distinguindo-o, da "soma das identidades individuais".

A discussão de Habermas sobre o que seja Povo se inicia com sua revisita sobre a Assembléia de Germanistas realizada em Frankfurt em 1846, reunindo eminentes "homens de letras" que tinham por intenção melhorar a comunicação científica (HABERMAS, 2000). As discussões que ocuparam a Assembléia encaminharam-se para o fato de que as ciências podiam se subdividir em naturais e humanas, sendo que as humanas, no caso de se aprofundarem na cultura, espelhariam – ou deveriam espelhar – o público ao qual se dirigiam: em sendo um público alemão, dever-se-iam constituir umas como que ciências alemãs. Daí a necessidade de se encontrar parâmetros para que se definisse o espírito

do povo, ou do Povo, qualquer que fosse o mesmo, mas de forma tal que sua definição ou delimitação pudesse estabelecer os limites mediante os quais fosse possível uma referência mais precisa.

Em vista desse contexto, Habermas indica que, no intento de se dar uma resposta à questão "Que é um povo?", não houve muitos conflitos, atendo-se a resposta a um núcleo comum principiado pela resposta de Jacob Grimm de que "Un pueblo es la suma de hombres que hablan la misma lengua." (HABERMAS, 2000, p. 21).

Destarte, para ele, Habermas, tal resposta, ainda que parecesse esgotar o assunto, não o conseguiu, de fato, uma vez que ao menos seis problemas, destacados por Fröbel (sob o pseudônimo de C. Junius), realmente se colocariam à proposição, tendendo o assunto a uma solução de ordem mais cultural e política: afinal, como delimitar uma língua pura, indagava o mesmo Fröbel, se aqueles indivíduos que deviam ser considerados como Povo poderiam provir de diversas localidades, ainda que falassem o mesmo idioma, ou o contrário, que falassem idiomas (dialetos) diversos mesmo compartilhando uma existência espacialmente comum? De qualquer forma, a busca inicial – por aqueles estudiosos – do que seria um povo e seu *Volksgeist* implicava em delimitar a nação, ainda que em termos de tempo e espaço (HABERMAS, 2000).

Esses problemas, aparentemente simples, vão suscitar em Habermas a discussão mais aprofundada sobre o que é um Povo, e o mesmo Habermas vai apontar que os lineamentos comuns indicam que a constituição do Povo restringe-se à linguagem, à cultura e à História (em suma, à tradição), mas que tal lineamento deve ser questionado em sua fundamentação, uma vez que "La homogeneidad de la comunidad lingüística no es pues algo genuino o originario, sino que exige una nivelación de los dialectos a favor de un lenguaje escrito introducido administrativamente." (HABERMAS, 2000, p. 25).

Devido a esse novo recorte, Habermas se coloca a tarefa de investigar os conceitos "modernos" – ou, ao menos, contemporaneamente possíveis – de Povo e Nação. Nesse empreendimento, ele vai discutir no que a constituição de uma "Nação-Povo" se baseia. Sim, ele concorda, ela baseia-se na historicidade de uma linguagem, de tal forma que "[...] la contingencia de las fronteras de los territorios estatales desaparece tras el hecho natural de la geografía lingüística." (HABERMAS, 2000, p. 22). Mas agora tal proposição assume certa complexidade, pois confronta

duas visões, sendo uma a da comunidade lingüística – o Povo – e a outra a da comunidade jurídica – o "Estado nacional".

O Povo, mesmo que possam (ou não) coexistir duas ou mais concepções sobre sua identidade, comumente é pacífico o fato de ser considerado a base natural de toda e qualquer Nação e que, agrupando-se em um território com uma organização jurídico-política, vai constituir um *Estado*. Todavia, se se partir do fato de que as pessoas que se agrupam o fazem a partir de uma mesma tradição (história e outras lealdades adquiridas devido ao nascimento), tal não significa, por outro lado, que não tenham adquirido uma linguagem com variantes próprias (dialetos). Disso resulta que a compreensão de Povo, a partir da unidade lingüística e do *Volksgeist* que a mesma implanta, em verdade pode ocultar o fato de que essa unidade é uma ação derivada (ou segunda) de um poder que forjou tal unidade pelo abafamento das diferenças, em uma ação burocrática semelhante àquela já referida, unificadora (niveladora) da língua; percepção não isenta de conflitos:

> [...] o fato de que essa especificidade preservável do nacional apenas pode se produzir mediante uma repressão de outras especificidades surgidas espontaneamente é algo que se ajusta mal com aquele modo arqueologizante de compreender o *Volkesgeist*, como algo surgido de forma natural. (HABERMAS, 2000, p. 25) [grifos do autor, tradução nossa]

À vista desses argumentos, Habermas vai repropor que o Povo, em verdade, compõe-se de muitos povos que podem, sim, se formar a partir das lealdades adquiridas pelo nascimento (como a família, a região, etc.), conforme indicado acima; mas esses povos, ou "grupos unidos pela tradição", vão se perceber, em determinado momento da história, envolvidos por uma nova constelação – ou seja, arranjos sociais, políticos, econômicos... – que vai mobilizá-los no sentido de constituírem uma nova forma de Estado: essa constelação é configurada pelos ideais libertários que vão investir contra o absolutismo e os poderes monárquicos, instituindo novas formas de controle, por um lado, mas também novas formas de participação das pessoas – povo ou população – nos rumos da organização social – a sociedade – como um todo:

> Na Europa, até o século XVII, formaram-se Estados que se caracterizavam por um *domínio soberano* sobre um território; estes Estados tinham uma maior capacidade de recolher impostos que as velhas formações políticas, como os antigos impérios ou as cidades-estados. Em sua função específica de *Estado administrador*, o Estado moderno se diferenciou do tráfico econômico mercantil institucionalizado juridicamente; sem dúvida, enquanto *Estado fiscal*, seguia dependendo da economia capitalista. No curso do século XIX, o Estado, como *Estado nacional*, abriu-se a formas democráticas de legitimação. Em algumas regiões privilegiadas e sob circunstâncias favoráveis do pós-guerra, o Estado nacional, que, entretanto, havia se convertido em modelo universal, pode evoluir mediante uma regulação da economia que, a pesar de tudo, deixa intacto seu mecanismo interno de auto-regulação, até converter-se em *Estado social*. Esta afortunada combinação está ameaçada na medida em que uma economia globalizada escapa à intervenção do *Estado regulador*. (HABERMAS, 2000, p. 74) [grifos do autor, tradução nossa]

Ora, a construção da identidade coletiva, de acordo com Habermas, não é o simples resultado da soma dos EUs privados, constituindo um EU em grande escala, automaticamente. Em verdade, a identidade coletiva é o resultado de normatizações, do acordo que envolve EUs capazes de autodeterminação e competentes para apropriarem-se (ou criarem) leis que possibilitem a regulamentação de normas (HABERMAS, 1994), trata-se, desse modo, de identidade coletiva autolegislada.

Tal como a identidade individual, a identidade coletiva também é resultado de um processo de desenvolvimento que envolve etapas, estágios, que se caracterizam pela passagem da menor para a maior apropriação de sua história. Tal como a identidade individual, a identidade coletiva também pressupõe competências ou a necessidade de se satisfazerem determinadas exigências.

Lembrando que a individuação ocorre mediante a socialização, e que a identidade individual pressupõe a competência social intersubjetiva, reflexivamente, a identidade coletiva emerge das disposições históricas, tradicionais, morais, normativas estipuladas – consciente e consensualmente, ou não – dos EUs que a constituem.

Destacam-se, acima, os aspectos consciente e consensual porque a identidade coletiva, também apresentando estágios de evolução social, nem sempre coloca para seus integrantes o problema da identidade. O

fulcro da questão da identidade coletiva não se encontra na identidade coletiva em si, mas na representatividade que a mesma possa ter das identidades individuais daqueles que se agrupam em sociedades; ou, em outros termos, o ponto reside no vínculo que torna possível aos diversos EUs reconhecerem-se no EU incorporado (ou espelhado) pela sociedade sem se confundirem com ele.

Para tentar dar uma resposta ao problema, Habermas (1983) apresenta quatro estágios da evolução social, principiando com as chamadas *sociedades arcaicas*, que são aquelas "cuja estrutura é determinada por relações de parentesco" e onde "surgem imagens míticas do mundo". Amparadas no pensamento mítico, o problema da identidade inexiste para essas sociedades, a qual antropomorfiza a natureza e naturaliza a humanidade, criando analogias de tudo em relação a tudo e predominando a indiferenciação entre seres humanos e demais seres naturais (ou sobrenaturais). Poder-se-ia, nesse estágio, comparar a identidade do indivíduo com a identidade natural exposta acima.

O surgimento de uma identidade mais tematizável se dá com as *primeiras civilizações* (Estado, monarquia, cidade). Nelas, torna-se possível uma identidade de grupo, o qual resulta de uma "organização política carente de justificação", mantendo, ainda, vínculos com uma interpretação religiosa do mundo, com os recursos aos rituais, apesar da progressiva dessacralização. Será essa dessacralização, a autonomização das instituições e a necessidade de submeter o mundo – a ordem cósmica – que conduzirá a uma progressiva construção de identidade social (de grupo) destacada da natureza.

Um primeiro impulso – talvez dos mais significativos – para a constituição de uma identidade do Eu respaldada pela universalidade ou por uma pretensão de validade geral se dá com as *grandes religiões mundiais*, sobretudo o cristianismo, uma vez que sua doutrina estabelece uma responsabilização pessoal, individualizada, insubstituível, estabelecida entre Deus e a alma mortal do indivíduo. Serão essas religiões mundiais monoteístas que colocarão o problema de conciliar um Estado nascente, centrado sobre si, e princípios universalistas baseados na simples liberdade individual resultante da adesão à comunidade dos crentes.

A organização das formas de produção das *civilizações desenvolvidas* que se traduz no aparecimento das classes, e na desigualdade da distribuição de poder e riqueza, por um lado, e as proposições universalistas das religiões mundiais monoteístas, por outro, vai exigir uma justificativa

que não pode ser facilmente aceita sem o recurso às ideologias, cuja tarefa é "[...] reequilibrar a *dessemelhança estrutural* entre a *identidade coletiva* ligada a um Estado concreto e as *identidades do Eu* produzidas numa comunidade universalista." (HABERMAS, 1983, p. 84 [grifos do autor]).

As contradições ou conflitos existentes entre as duas esferas – a religiosa e a estatal – foram mediados por uma série de mecanismos até a explicitação desses conflitos na era moderna. São conflitos decorrentes da fragmentação de uma proposta unívoca (como era o catolicismo) e do surgimento da economia capitalista de mercado, e eles expõem uma "[...] *tríplice cisão* entre o eu moderno, por um lado, e a natureza exterior, a sociedade e a natureza interior, por outro." (HABERMAS, 1983, p. 86 [grifos do autor]).

A cisão entre Eu e sociedade, na era moderna, agrava-se na medida em que o Estado tenta preservar uma identidade coletiva estatal, respaldada em princípios que instituem uma identidade particular, nacional, mas que não consegue ocultar eficazmente sua falta de unidade interna de uma sociedade dividida em classes. Além do mais, em uma economia de mercado, as exigências externas – ou as pressões do mercado sobre a organização política estatal – impõem-se sobre as meras deliberações internas, levando a uma reconsideração das normatizações que, em princípio, seriam produto da competência exclusiva de um Estado. Temos assim que:

> Os mercados de bens de capital e de trabalho obedecem a uma lógica própria, independente das intenções dos sujeitos. E, ao lado do poder administrativo, incorporado nas burocracias estatais, o dinheiro tornou-se um *médium* anônimo da integração social, cuja eficácia não depende das idéias dos participantes. Essa *integração sistêmica* entra em concorrência com a *integração social* mediada pela consciência dos atores, ou seja, com a integração que se dá através de valores, normas e entendimento. A *integração política*, que segue o caminho da cidadania democrática, forma um dos aspectos dessa integração social geral. Por esta razão, o capitalismo e a democracia se encontram numa tensão – freqüentemente negada pelas teorias liberais. (HABERMAS, 1997, p. 290) [grifos do autor]

Nesse quadro, a identidade – seja meramente coletiva ou nacional – não é mais resultante dos planejamentos ou proposições de um Estado autônomo, fechado sobre si e que é capaz de se autodeterminar

independentemente dos carecimentos interpostos pela comunidade universal, ainda que essa universalidade seja econômica ou mercantil.

> Hoje, no máximo, podemos ver a identidade coletiva como algo enraizado nas condições formais sob as quais são produzidas e intercambiadas as projeções de identidade. A identidade coletiva não se apresenta mais aos indivíduos como conteúdo de uma tradição, sobre a qual desenvolver a própria identidade, como podia ser feito com base em um elemento solidamente objetivo. A verdade, em troca, é que os próprios indivíduos tomam parte do processo formativo e decisicional de uma identidade que deve ainda ser projetada coletivamente. (HABERMAS, 1983, p. 91)

Se a formação da identidade individual, conforme salientado anteriormente, tem um caráter moral, e se a formação de uma identidade coletiva espelha – por ser constituída de identidades individuais que interagem livre e conscientemente em vista de um fim consensualmente proposto – os acordos resultantes da inter-relação de identidades individuais, também fica demonstrado que há um caráter moral, senão ético, nos procedimentos da sociedade civil, enquanto esfera também determinante do mundo da vida. Desse modo, ao agir comunicativo sobrepõe-se um outro tipo de agir, que é o "agir administrativo", o qual possui uma racionalidade própria, estratégica, com vistas a fins:

> A esfera da "sociedade civil", separada tanto do Estado quanto da família, é dirigida por imperativos de mercado e, portanto, por mecanismo de sistema, e não de orientação, sensivelmente mediatizada, dos sujeitos agentes; por isso, ela se coloca para Hegel como "perda da eticidade" [...] O agir administrativo torna-se, por sua vez, dependente de problemas de tal tipo que são produzidos e definidos de um modo, por assim dizer, livre de normas, sem levar em conta *os problemas do mundo da vida* (*Lebenswelt*). (HABERMAS, 1983, p. 93) [grifos do autor]

Essas novas configurações da sociedade mundial rompem com as figuras tradicionais que buscavam sustentar a identidade coletiva, a saber, a figura da nação e a do partido, bem como com as estruturações da religião, do direito e das instituições políticas. Porém a nova configuração mundial vai além, des-humanizando a própria sociedade, com uma racionalidade que lhe é própria, funcionando segundo uma lógica – reflexão – própria aos sistemas. O equilíbrio desse sistema, contudo –

equilíbrio que é requisito para a formação de uma identidade – não pode subsistir apenas com a satisfação das exigências do sistema em si, relegando a outros planos os sujeitos que integram os mesmos sistemas. De fato, uma sociedade – enquanto sistema – que não preserva ou se realiza através de seus indivíduos não é uma sociedade real: "Com efeito, de acordo com os critérios de uma vida social que realiza suas individualizações através da socialização, uma sociedade separada dos seus membros por relações sistema-ambiente seria uma sociedade morta." (HABERMAS, 1983, p. 98). E isso porque "[...] não é possível conservar um sistema social se não forem satisfeitas as condições de conservação dos seus membros." (HABERMAS, 1983, p. 97).

A proposta de resolução do conflito que se afigura como insolúvel é a potencialização das instâncias comunicativas, nos diversos planos do mundo da vida, de forma a permitir que as identidades pós-convencionais do Eu consigam contaminar, gradualmente, difusamente, os sistemas de interpretação, de forma a indicar um pressuposto universalista, mesmo quando parecer que se discute um problema circunstanciado. Desse modo, indo além de uma identidade coletiva particularista – como a identidade nacional – mas sem resvalar para um "universalismo a-ético de mercado", a nova identidade coletiva passa a ser fundada "[...] na consciência de ter oportunidades iguais e gerais para participar em processos de aprendizagem criadores de normas e valores [...]" (HABERMAS, 1983, p. 100), mesmo que resgatando, criticamente, os valores da tradição.

Para que tal ocorra, faz-se necessária a mesma conjunção de competências exigidas da identidade individual; sobretudo, a capacidade de reciprocidade, o reconhecimento ou a consciência de oportunidades iguais e gerais de participação para toda e cada sociedade em um contexto em que, mesmo enfrentando as solicitações próprias a cada uma, presentemente, elas se coloquem o objetivo futuro de um consenso que as reúna a todas, e que é o agir comunicativamente fundado em vistas de uma sociedade justa:

> O que desejo afirmar é o seguinte: se, em sociedades complexas, se formasse uma identidade coletiva, ela teria... uma identidade própria da comunidade dos que formam discursiva e experimentalmente o seu saber relacionado à identidade através de projeções de identidade concorrentes entre si [...] cada posição pode concordar com as outras posições com que se defronta no *presente*, em torno precisamente de um partidarismo

comum em favor de um universal a ser realizado no *futuro*. (HABERMAS, 1983, p. 103) [grifos do autor]

Implicações das identidades "pós-convencionais" individuais e coletivas e o Estado

Assim, se é possível se perceber uma evolução nas concepções da identidade coletiva, nas próprias formas de se entender o Estado, isso só se efetiva em razão de uma evolução na própria concepção de Povo, o qual é levado a transmutar-se em cidadãos, tendo a sua "identidade" original remodelada em função dos interesses do novo Estado moderno.

> [...] a mobilização política dos "súditos" exige, primeiro, a integração cultural de uma população heterogênea. Este "desiderátum" é satisfeito pela idéia de *nação*, com cuja ajuda os membros de um Estado constroem uma nova forma de identidade coletiva que vai além das lealdades adquiridas pelo nascimento, como a lealdade para com o povo e a família, a região e a dinastia. O simbolismo cultural de um "Povo", mediante o qual nos asseguramos de uma suposta procedência, linguagem e história comuns, de um caráter próprio, quer dizer, de um *Volksgeist* – "Espírito do Povo" – comum "produz uma unidade imaginária e proporciona aos habitantes do mesmo território estatal que, até então, só possuíam identidade abstrata, mediada juridicamente, a consciência de pertencer a algo comum". Só a construção simbólica de um "Povo" faz do Estado moderno um *Estado-nação*. (HABERMAS, 2000, p. 88) [grifos do autor, tradução nossa]

Com tais mutações, o Povo, identificando-se enquanto nação adstrita a um território, e ambos constituindo o Estado nacional, passa a perceber-se como uma "nação de cidadãos", os quais não são mais o resultado involuntário de uma produção da natureza: "[...] A identidade da nação de cidadãos não reside em características étnico-culturais comuns, porém na prática de pessoas que exercitam ativamente seus direitos democráticos de participação e de comunicação." (HABERMAS, 1997, p. 283).

O Povo, agora, resulta de um projeto de unificação, o qual tem como conseqüência um novo processo de identificações, que torna a identidade nacional (oriunda do emergente nacionalismo) distinta em vários aspectos da identidade fundada no *Volksgeist* – ainda que esse seja

reassumido e reorganizado sob novo prisma, conforme salientado –, como indica o próprio filósofo:

> Em primeiro lugar, no nacionalismo as idéias fundadoras da identidade provêm de uma herança profana, independente da Igreja e da religião; herança que vem preparada e mediada pelas ciências do espírito [...] Segundo, o nacionalismo faz coincidir a herança cultural comum de linguagem, literatura ou história, com a forma de organização que representa o Estado. [...] Terceiro, na consciência nacional se dá uma tensão entre dois elementos [...] as orientações universalistas de valor do Estado de Direito e a Democracia, por um lado, e o particularismo de uma nação que se delimita a si mesma frente ao mundo externo, por outro. (HABERMAS, 1994b, p. 89-90) [tradução nossa]

O Estado moderno, portanto, busca coincidir o núcleo do *Volksgeist* – a tradição – com sua instituição reguladora, que o torna um *Estado de Direito*, combinando os limites sociais (da comunidade política dos cidadãos juridicamente definidos) e territoriais (do espaço físico também juridicamente determinado) sobre os quais exerce seu controle e seu poder coercitivo. Não obstante essa atuação "de cima" e "de fora", o Estado de Direito, configurando-se a partir do instrumento jurídico constitucional e estendendo os direitos a todos os cidadãos, de forma que os torna sujeitos de autolegislação democrática, busca impor-se como uma entidade – e uma identidade – desejada, uma vez que

> O *Estado constitucional democrático* é, segundo sua própria idéia, uma ordem querida pelo próprio povo e legitimado através da formação de uma opinião livre e da vontade pública, o que permite aos destinatários do direito entenderem-se, ao mesmo tempo, como seus autores. (HABERMAS, 2000, p. 89) [grifos do autor, tradução nossa]

A nova configuração do Povo, agora como sujeito de direitos, em uma progressiva reconstrução de sua auto-referência, coloca-o ante a necessidade de um novo tipo de consciência, que não aquela espontânea e quase ingênua, que se percebe apenas como herdeira de acontecimentos históricos. A nova consciência leva a que as pessoas que formam o Povo enxerguem-se como sujeitos de ação, capazes de autodeterminação e responsabilização não apenas ante o passado, mas, sobretudo, face ao futuro.

A elaboração do Estado nacional, enquanto instituição jurídica, opera uma cisão entre os cidadãos e a sociedade em que se encontram, de tal forma que os cidadãos devem assumir, para si e para os demais, aliás, com os demais, a responsabilidade face ao que projetam e a como alcançá-lo. Tal cisão implica, também, em uma diferenciação funcional de um subsistema que possa atuar em nome da coletividade e tomar decisões em nome de todos. Todavia, sendo uma instituição que se funda nos princípios do Direito, a responsabilidade pelas tomadas de decisão igualmente envolve a população. Ou seja:

> Dentro das fronteiras do *Estado territorial* se constitui, por uma parte, a população do Estado como sujeito potencial de uma autolegislação de cidadãos democraticamente unidos e, por outra, a sociedade como objeto potencial de sua atuação. (HABERMAS, 2000, p. 87) [grifos do autor, tradução nossa]

A nova concepção de Povo como membros de uma Nação exige que esses membros assumam uma nova identidade, agora não mais fundada sobre solidariedades imediatas e grupais, porém mais generalizadas, capazes de envolver todo e qualquer nacional, mesmo aqueles mais distantes e desconhecidos, desde que sejam recobertos pela capa de uma sociedade de nacionais.

Se antes do Estado-nação a identidade do Povo estava muito presa ao concreto dos fatos, à história, à tradição, as mudanças de constelação e de organizações estatais trouxeram, embutidas, mudanças para as identidades grupais, ou seja, para a identidade dos povos ou do Povo. A exigência é que se deva passar do patriotismo nacional para o patriotismo constitucional, o qual não desconhece a História de um Povo, mas vai além dessa História, olhando para além das fronteiras comunitárias, em vistas de um projeto de emancipação de toda a pessoa e de todas as pessoas, a partir de suas especificidades.

> [...] os princípios constitucionais não podem concretizar-se nas práticas sociais, nem transformar-se na força que impulsiona o projeto dinâmico da criação de uma associação de sujeitos livres e iguais, se não forem situados no contexto da história de uma nação de cidadãos e se não assumirem uma ligação com os motivos e modos de sentir e de pensar dos sujeitos privados. [...] A existência de sociedades multiculturais, tais como a Suíça e os Estados Unidos, revela que uma cultura política,

> construída sobre princípios constitucionais, não depende necessariamente de uma origem étnica, lingüística e cultural comum a todos os cidadãos. Uma cultura política liberal forma apenas o denominador comum de um patriotismo *constitucional* capaz de agudizar, não somente o sentido para a variedade, como também a integridade das diferentes e coexistentes formas de vida de uma sociedade multicultural. [...] não é necessário amarrar a cidadania democrática à identidade nacional de um povo; porém, prescindindo da variedade de diferentes formas de vida culturais, ela exige a socialização de todos os cidadãos numa cultura política comum. (HABERMAS, 1997, p. 289) [grifos do autor]

Assim, se o Estado nacional emerge de uma constelação específica, no início da modernidade, com as mudanças que a constelação atual apresenta em vistas, por exemplo, da progressiva globalização, em contrapartida decorre, mesmo que implicitamente, uma nova configuração do Estado. Esse novo Estado – ou novos Estados – vai solicitar uma nova concepção de Povo, uma nova visão de cidadãos, e um novo arranjo desse conjunto de identificações que se caracterizou como nacionalismo ou patriotismo nacional.

Retomando a imbricação das identidades individual e coletiva, Habermas deixa claro que o processo de construção do novo sujeito, do Eu pós-convencional, emancipado, é a base e, concomitantemente, a decorrência de uma nação que se concebe em perspectiva pós-tradicional ou pós-nacional. Porém o próprio Habermas reconhece que a História, assumida consciente e livremente, é importante nesse processo porque o forjamento do novo EU, do Povo se faz à luz de seu novo *status* de cidadão, e esse – no contexto que se descortina – necessariamente tem de desenvolver a competência da descentração de si, superando as contradições e obstáculos de uma sociedade que se encontra às voltas com as exigências de uma economia que, por sua competitividade, esgarça a democracia. E isso é um aprendizado:

> [...] Por isso, o *status* de cidadão juridicamente constituído depende de uma *contrapartida*, ou seja, de um pano de fundo concordante, que é dado pelos motivos e modos de sentir e de pensar de uma pessoa que se orienta pelo bem comum, os quais não podem ser impostos pelo direito. O modelo republicano da cidadania lembra que as instituições da liberdade, asseguradas pela constituição, só valem na medida em que uma população, *acostumada* à liberdade política e exercitada na perspectiva

> comunitária da prática da autodeterminação, utilizar-se delas. O papel de cidadão, institucionalizado juridicamente, tem que inserir-se no contexto de uma cultura política libertária. (HABERMAS, 1997, p. 288) [grifos do autor]

Logo, pode-se argumentar que a perspectiva habermasiana de uma identidade pós-convencional apresenta-se em sintonia com as alterações decorrentes do mundo globalizado, no sentido de que, se a globalização foca aspectos econômicos, tecnológicos e, por vezes, políticos, sem solucionar as reivindicações de minorias excluídas das conquistas alardeadas, é porque muitas das pessoas ainda não conseguiram ir além de identidades territorializadas.

Quando o Estado – sobretudo o Estado nacional – é considerado ameaçado pelas fragmentações de suas várias fronteiras, pela *planificação* do mundo, as pessoas são intimadas a modificar seu modo de ver e agir, para que esse agir seja competente e não meramente competitivo. Em um mundo em que as distâncias são reduzidas e o tempo é presentificado ao extremo, as identidades não podem mais se restringir a solidariedades meramente locais, ou ditadas por convenções jurídicas alienígenas, visto não serem assumidas autônoma, consciente e co-responsavelmente.

Todavia, atualmente, o imperativo das mudanças não se assenta mais, exclusiva ou principalmente, sobre as pessoas. Os motivos que *obrigam*, atualmente, a um novo reposicionamento não mais das pessoas, mas dos próprios Estados, é a própria subsistência dos Estados em um contexto cada vez mais eivado de violências várias:

> [...] os novos tipos de violência, que com freqüência e urgência cada vez maiores tornam necessários os trabalhos de organização construtivos e de superação de conflitos da comunidade internacional, são apenas os sintomas mais patentes da dissolução de uma constelação nacional e da transição para uma constelação pós-nacional. Essas tendências, que hoje recebem atenção sob a rubrica da globalização, não apenas contrariam mas também convergem, com o projeto kantiano de uma ordem cosmopolita. (HABERMAS, 2006, p. 18)

Esses processos todos – essa configuração – conduziram os Estados a uma encruzilhada, na qual devem decidir sobre sua própria subsistência e a daqueles que são atingidos por suas decisões, mesmo que excluídos de todo os processos discursivos e decisivos. Esse contexto,

em que os Estados não podem decidir mais apenas sobre os rumos de suas decisões no plano interno, sem considerar as reverberações sobre os demais, como que coloca a necessidade de se discutir a própria organização de uma normatização supranacional. Algo que pode ser antevisto, ainda que não plenamente, no papel que a Organização das Nações Unidas (ONU) pretende assumir.

Não obstante essa disposição, gestada primordialmente nos países do Ocidente, aquele caminho, que no pós-guerra parecia promissor, atualmente avista-se em uma encruzilhada. Isso porque, de acordo com Habermas (2006), as últimas posturas hegemônicas dos Estados Unidos colocaram, sob determinado aspecto, em xeque a autoridade do Conselho de Segurança da ONU. Desrespeitando os alertas e, mesmo, a não-autorização para uma ação bélica, os Estados Unidos atacaram o Afeganistão e invadiram, despropositada e injustificadamente, o Iraque, lançando o país em um estado de calamidade onde os mortos se contam aos milhares e os atentados a bomba são uma rotina diária. Essa postura, indo contra toda uma tradição conquistada de formulação de direitos e, acima de tudo, direitos que regulassem as relações *inter-nações*, mormente no Ocidente, provocou uma cisão neste parte do mundo – mas não só. A seletividade de países e povos que recebem atenção (diferenciada) por parte da ONU, a postura hegemônica e unilateral dos Estados Unidos, utilizando a seu favor ou bel-prazer as conquistas do direito internacional... tudo isso divide o Ocidente, de acordo com Habermas, para quem "[...] o tema do direito internacional forma o pano de fundo da 'divisão do ocidente'." (HABERMAS, 2006, p. 166).

Essa constatação conduz o pensador alemão a expressar, duramente, sua indignação para com os rumos que uma nação fundada sobre os princípios da liberdade, da democracia e do respeito aos direitos está assumindo, em decorrência da orientação política imprimida por seu governante, cujos atos são

> [...] uma ruptura inaudita com uma tradição jurídica que até então não havia sido questionada por nenhum governo americano. São a expressão do desprezo por uma das maiores realizações civilizatórias da espécie humana. Os discursos e ações deste presidente não permitem nenhuma outra conclusão a não ser a de que ele gostaria de substituir a força civilizatória de procedimentos jurídicos pelo armamento de um *ethos* americano munido de pretensão de universalidade. (HABERMAS, 2006, p. 192) [grifo do autor]

Ora, as grandes mobilizações globais exigem uma nova consideração das pessoas, dos Estados e dos vínculos que os envolvem (pessoas e Estados). Não é mais possível se considerar o Estado como uma entidade auto-suficiente e plenamente soberana, e não é mais possível ignorar o fato de que uma cidadania estatal, nacional, relega inúmeras pessoas à privação de sua dignidade. Essas são, indubitavelmente, motivações para se buscar um novo paradigma, uma nova constelação estatal, e isso exige um novo cidadão, uma nova identidade, uma nova consciência.

> Enquanto a *consciência nacional* se cristaliza em torno de um Estado, em cuja figura o povo pode ver-se como um ator capaz de agir coletivamente, a *solidariedade entre cidadãos* se origina da condição de pertencer a uma comunidade política constituída democraticamente por membros livres e iguais. Em primeiro lugar não está mais a auto-afirmação do coletivo para fora, mas a confirmação de uma ordem liberal interna. Na medida em que a *identificação com o Estado* se transforma em uma *orientação pela constituição*, os princípios constitucionais universalistas adquirem alguma procedência em relação aos contextos particulares de inserção nas respectivas histórias nacionais do Estado. (HABERMAS, 2006, p. 81) [grifos do autor]

Essas exigências tornam imperativa, a cada dia mais, a elaboração de uma nova identidade, uma identidade que vá além do meramente convencionado, uma identidade que vá além daquilo que os papéis (sociais) ditam. Uma identidade que vá além dos limites da fronteira e do Estado, não para dissolvê-lo, mas para torná-lo humanamente habitável e devolver-lhe sua competência e tarefa primeira, que é a de garantir àqueles que se encontram em seu delimitado espaço físico – o território – condições de serem o que desejam, construírem seus projetos de vida. Isso, para além de meras semelhanças de linguagem, padrões de conduta e, mesmo da história. Movimentos nessa direção – a relativização das fronteiras – já foram colocados em jogo pela globalização. Atuações nesse sentido só podem ser colocadas verdadeiramente em prática por sujeitos, indivíduos e povos, que vivenciem uma identidade pós-convencional.

Referências

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v. 2).

FERREIRA, R. M. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas*: um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 2000.

FRIEDMAN, T. L. *O mundo é plano*: uma breve história do século XXI. São Paulo: Objetiva, 2005.

HABERMAS, J. *O ocidente dividido*. Trad. Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2006.

_____. *La constelación posnacional*: ensayos políticos. Trad. Pere Fabra Abat; Daniel Gamper Sachse; Luis Pérez Díaz. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2000. (Biblioteca del Presente).

_____. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. (Biblioteca Tempo Universitário, n. 102, v. II).

_____. *Identidades nacionales y postnacionales*. reimp. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Editorial Tecnos, 1994.

_____. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. (Tempo Universitário n. 90. Série Estudos Alemães).

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

A Democracia e o Problema da Racionalidade

José Geraldo A. B. Poker
UNESP-Marília

Em duas de suas obras recentes, *A constelação pós-nacional* (2001) e *A inclusão do outro* (2002), Habermas se insere no cenário do debate intelectual sobre os problemas da atualidade e demonstra a viabilidade da *teoria da ação comunicativa* como recurso de compreensão e de superação dos descaminhos característicos desta fase complicada da história da humanidade.

A tentativa contida nas obras mencionadas não é gratuita. O conceito de *ação comunicativa*, desenvolvido exaustivamente em obras anteriores é o que se pode chamar de conceito-chave na teoria social produzida por Habermas. Nesse sentido, a validação da teoria originalmente proposta no início da década de 1980 implica a possibilidade de ela servir de instrumento de interpretação e superação dos problemas sociais do mundo surgido no pós-1989.

Com a intenção de ser fiel ao raciocínio do autor, é preciso fazer uma interrupção na consideração do conteúdo das obras recentes e recorrer às antigas, nelas buscando a definição de conceitos retomados por Habermas para compreender as transformações pelas quais passaram Estado e Sociedade, atingidos pela ação da globalização e do capitalismo transnacional - fenômenos característicos da última década do século XX e que inauguraram precocemente o século XXI.

Em suas obras anteriores, Habermas classifica como *ação comunicativa* uma modalidade de interação social que possui características bem específicas, classificada da seguinte forma:

> Chamo *ação comunicativa* àquela forma de interação social em que os planos de ação dos diversos atores ficam coordenados pelo intercâmbio de atos comunicativos, fazendo, para isso, uma utilização da linguagem (ou das correspondentes manifestações extraverbais) orientada ao entendimento. À medida que a comunicação serve ao entendimento (e não só ao exercício das influências recíprocas) pode adotar para as interações o papel de um mecanismo de coordenação da ação e com isso fazer possível a ação comunicativa. (HABERMAS, 1997, p. 419) [grifo do autor]

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p61-76

Ou ainda:

> Chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para coordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validez... [que] os atores erguem com seus atos de fala.... [N]o agir comunicativo um é *motivado racionalmente* pelo outro para uma ação de adesão — e isso em virtude do efeito ilocucionário de comprometimento que a oferta de um ato de fala suscita. Que um falante possa motivar racionalmente um ouvinte à aceitação de semelhante oferta [se explica] pela *garantia* assumida pelo falante, tendo um efeito de coordenação, de que se esforçará, se necessário, para resgatar a pretensão erguida... Tão logo o ouvinte confie na garantia oferecida pelo falante, entram em vigor aquelas *obrigações relevantes para a seqüência da interação* que estão contidas no significado do que foi dito... Graças à base de validez da comunicação voltada para o entendimento mútuo, um falante pode, por conseguinte, ao assumir a garantia de resgatar uma pretensão de validade criticável, mover um ouvinte à aceitação de sua oferta de ato de fala e assim alcançar para o prosseguimento da interação um efeito de acoplagem assegurando a adesão. (HABERMAS, 1989, p. 79-80) [grifo do autor]

Retornando às obras recentes mencionadas de início, dentre os principais problemas que observa na atualidade, Habermas elege aqueles que se referem à ação desintegradora da globalização, que em tese destrói as formas tradicionais de solidariedade e dissolve as formas consensuais necessárias à construção da identidade cultural sobre a qual se constitui o sentido de *interesse público*.

A globalização uniformiza pessoas do mundo todo em torno da produção e consumo de mercadorias materiais e simbólicas, criando a possibilidade de uma universalização cultural nunca antes existente. E, ao mesmo tempo em que uniformiza culturalmente, a globalização também individualiza, à medida que sobrepõe a condição de *consumidor* a todas as outras formas de status de regulação de relações sociais em qualquer matriz cultural.

Por outro lado, na descrição de Habermas (2001, p. 100), a globalização também produz os fatores de enfraquecimento do Estado, à medida que as decisões de agentes econômicos transnacionais praticamente desconhecem as limitações estatais como parâmetros de

regulação. Segundo Habermas, o modelo de Estado Social construído na modernidade está seriamente abalado pelas forças do mercado global, que atuam seguindo uma lógica contrária ao direito constitutivo do poder público, apontando sempre para a concentração e nunca no sentido da distribuição eqüitativa dos recursos e oportunidades necessária à manutenção de uma sociedade democrática.

A lógica inerente às decisões econômicas tomadas em âmbito global estabelece um padrão de concorrência que obriga todas as empresas a ajustes organizacionais constantes, cujas conseqüências imediatas são o aumento da produtividade com a diminuição dos postos de trabalho e demanda crescente por vantagens decorrentes da desoneração fiscal nos territórios em que se localizam. Disso, Habermas (2001, p. 100) conclui não ser "mais possível o 'keynesianismo' em um país." A agenda da globalização determina ao Estado a mudança de foco no planejamento e execução de políticas públicas. Afirma Habermas (2001, p. 68):

> Sob as condições de uma economia globalizada, o 'keynesianismo em um país' não funciona mais. É mais promissora uma política antecipadora, inteligente e cuidadosa de adaptação das condições nacionais à competição global. Fazem parte dessa política as conhecidas medidas de uma política industrial prospectiva, o incentivo a *research anda development*, e, portanto às inovações *futuras*, a qualificação da força de trabalho com base em uma melhor formação e especialização, bem como uma 'flexibilização' refletida do mercado de trabalho.

A crise fiscal do Estado Social resultante da globalização se desdobra na crise de legitimidade e incapacidade de atender às demandas sociais produzidas pelas mudanças estruturais do capitalismo, em que o desenvolvimento econômico ocorre produzindo desemprego. A constante busca por melhores oportunidades de trabalho e vida provoca o deslocamento de pessoas entre países, acompanhando o fluxo de investimentos do capitalismo transnacional.

Notadamente, o resultado do processo migratório acentuado é o aparecimento de aglomerados humanos configurados como coleção desconexa de matrizes e identidades culturais as mais diversas, e que precisam ser acertados de alguma forma para que tais aglomerados possam tomar a forma de *sociedade,* quer dizer, de um sistema de relações sociais em que sejam possíveis a cooperação e as trocas. Por causa disto,

acrescenta-se à crise do Estado Social o conjunto de demandas e as cobranças por políticas de *inclusão* ou *reconhecimento* decorrentes do surgimento das sociedades multiculturais. Quer dizer, coletividades constituídas por diferentes formas culturais entrecortadas e particulares de vinculação, que geram múltiplas formas de subjetividade, cada uma delas reivindicando legitimidade para si em relação às outras.

O resultado do enfraquecimento do Estado, da homogeneização das formas de produção e consumo e da diferenciação decorrente do processo migratório, segundo o raciocínio de Habermas, é uma enorme crise de legitimidade que atinge frontalmente o Direito, cujas bases lógica, formal e normativa não correspondem à complexidade dos novos conflitos sociais e inter-individuais, nem se prestam a fornecer a estrutura simbólica sobre as quais sejam formuladas novas demandas políticas.

A despeito de o cenário montado ser catastrófico e geral, porque todos os participantes das Nações Unidas são Estados e são atingidos da mesma forma pelos efeitos da globalização e do capitalismo transnacional, Habermas permanece otimista quanto à possibilidade da busca de solução para todos os problemas apontados. Segundo ele, de início as soluções podem ser buscadas na afirmação do princípio básico de legitimação do Estado Moderno, qual seja a conjugação entre *soberania popular* e *direitos humanos*. Isto significa que o Direito pode ser reconstruído mediante o processo de autolegislação, como defendeu Rousseau, mas isso deve ser feito tendo como parâmetro os direitos fundamentais contidos na Declaração dos Direitos Humanos, o que garantiria os elementos de justiça e de universalidade à regulamentação de situações de convivência na extrema diversidade cultural/subjetiva, na forma como ocorrem atualmente.

Para tanto, dois conjuntos de medidas são necessárias, um de ordem externa e outro de ordem interna nos Estados. No aspecto externo, recorrendo à fórmula de Kant, Habermas considera que, como os problemas provocados pela globalização e pelo capitalismo são planetários, o enfrentamento deles exige a construção de instituições políticas internacionais democráticas que permitam uma *governança supranacional*, alicerçada conceitualmente sobre uma *república mundial*, cujas decisões reconheçam a condição de *cidadania cosmopolita* de todos as pessoas, por buscarem legitimação nos Direitos Humanos. E para atingir este objetivo, novas instituições supranacionais devem ser criadas. O modelo da Organização das Nações Unidas não serve, por não se constituir num

espaço de debate e de deliberação verdadeiramente democrático, avalia Habermas.

No aspecto interno, quer dizer, dentro dos Estados, retomando as teses da *teoria da ação comunicativa*, Habermas sugere a criação de formas de exercício de cidadania deliberativa na esfera pública. Ou seja, devem ser estabelecidos lugares em que pessoas das mais diferentes vinculações culturais possam se encontrar para debater democraticamente acerca de um único problema: "cidadãos livres e iguais devem se conceder quais direitos fundamentais, se quiserem regulamentar a sua vida em comum por meio do direito positivo?" (HABERMAS, 2001, p. 147).

Para Habermas, em âmbitos assim constituídos, os discursos podem conduzir à formulação de um sistema de direitos e de uma vontade política racional vinculados a uma concepção de *solidariedade cívica* ou de *patriotismo constitucional*, que são necessários à elaboração de complexas soluções para os complicados conflitos decorrentes da convivência num contexto de diversidade multicultural.

Ao mesmo tempo em que os discursos proferidos em espaços destinados à ação comunicativa se constituem no exercício efetivo da soberania popular, eles também produzem concepções intersubjetivas de direitos fundamentais sobre as quais se torna possível reconstruir a legitimidade dos Direitos Humanos na condição de serem afirmados como direitos fundamentais universais, superando a conotação de *direitos ocidentais* que pesa sobre eles.

Tendo em conta a diversidade como característica a ser mantida nas novas sociedades, sem que ocorra a reconstrução da pretensão de validade universal dos Direitos Humanos, muito dificilmente os diferentes modos de vida poderiam ser afirmados e reconhecidos como legítimos no interior de uma mesma coletividade. Na ausência de uma referência que permita substituir as formas de solidariedade de base étnicas pela solidariedade cívica, não há como produzir as categorias conceituais exigidas para fundamentar a atitude de reconhecimento diante das diversas formas de vida possíveis numa situação de convivência multicultual. Isto porque a solidariedade sustentada em fatores étnicos incide sobre a homogeneização de padrões estéticos e conceituais, criando identidades pessoais que se reconhecem reciprocamente apenas na condição de serem pertencentes a um mesmo conjunto de referências.

Em se tratando de sociedades multiculturais, as exigências de reconhecimento devem considerar a presença de referências culturais

alternativas que se posicionam umas em relação às outras pretendendo a mesma legitimidade. A condição de igualdade pretendida nas democracias atuais depende da validação de inúmeras formas de diferenciação pessoal, evitando, ao mesmo tempo, que delas decorram discriminações ou quaisquer outros mecanismos sociais de inferiorização.

Por isso mesmo as sociedades que se desenvolvem juntamente com os novos modelos de Estado não podem mais pretender-se como derivadas do sentimento de *nação*, da crença na existência de uma base cultural homogeneizadora que vincula todos os integrantes e da qual são obtidos os regulamentos norteadores de todas as atitudes e condutas. São os Estados pós-nacionais.

A inexistência de um sentimento de nação se torna um problema para os Estados porque afeta diretamente a legitimação da ordem política. Como demonstra Habermas (2001, p. 143), a legitimação dos Estados nacionais se baseia na legalidade sustentada no pressuposto de atender a uma vontade unificada pelos mesmos objetivos e ratificada pela soberania popular. Mas a ausência do sentimento de nação se torna problema também do ponto de vista do exercício convencional da soberania popular, que encontra obstáculos para se compor como tal devido à dificuldade de se chegar a um consenso, dada a quantidade de referências culturais e suas discrepâncias presentes no interior da sociedade. Isso dificulta a composição da *esfera pública* e a busca de soluções para os problemas e conflitos por intermédio da política.

Embora tudo pareça conspirar contra a manutenção da conquistas históricas ocidentais, efetivadas pelo Estado de Direito e Social, Habermas apresenta uma saída teórica. Isto começa com a associação do exercício da soberania popular, por meio da ação comunicativa em ambientes democráticos, ao desenvolvimento dos meios adequados à construção de uma sociedade que possa se constituir para além das vinculações decorrentes de mecanismos identitários derivados do sentimento de comunidade próprio do conceito de *nação*. A ação comunicativa tem a potencialidade de produzir uma *cultura política*, por meio da qual as pessoas se vinculem umas às outras, consigam conviver e ter o domínio dos rumos da coletividade sem precisarem compartilhar de tradições e memória comuns.

Para que isto aconteça, isto é, para que a *cultura política* criada pela ação comunicativa substitua o sentimento de nação, é preciso ampliar os espaços democráticos no interior da sociedade. Na concepção de

Habermas, a democracia é a configuração do ambiente ideal à ação comunicativa, porque proporciona a possibilidade de que a comunicação ocorra livre de coações de quaisquer naturezas.

De outro modo, superar a legitimidade dependente apenas da nacionalidade implica liberar a sociedade de amarras que impedem a expansão do conceito de igualdade. Quando isso ocorre, o resultado obtido é o do nascimento de sociedades mais democráticas, quer dizer, mais aptas ao reconhecimento recíproco de variações nas formas do ser social dos integrantes, uns em relação aos outros. É isto propriamente que Habermas nomeia como *sociedade inclusiva*, um tipo específico de sociedade que busca a construção da legitimidade necessária às práticas normativas da convivência apenas nas qualidades procedurais do processo democrático. Ou, nas palavras do próprio Habermas (2001, p. 93-94):

> Observando-se normativamente, calcar o processo democrático em uma cultura política comum não possui o sentido excluidor de efetivação de um modo de ser próprio nacional, mas antes o sentido *inclusivo* de uma prática de autolegislação que engloba igualmente todos os cidadãos. Inclusão quer dizer que a coletividade política permanece aberta para abarcar os cidadãos de qualquer origem sem fechar esse *outro* na uniformidade de uma nação. Pois um consenso de fundo, anterior e assegurado pela homogeneidade cultural, torna-se supérfluo como um dado pressuposto da democracia - temporário e catalisador -, à mesma medida que a construção da vontade e da opinião estruturada publicamente na forma de uma discussão torna possível um entendimento racional e político também entre desconhecidos. [grifos do autor]

As vantagens de uma sociedade assim constituída são várias. Primeiro, pode-se citar a característica de abertura provocada pela extensão da igualdade que resulta no grau de reconhecimento exigido pela convivência entre seres sociais marcados por diversidades culturais. A multiculturalidade deixa de ser um problema, porque na sociedade abre-se consideravelmente a possibilidade de escolhas válidas que indivíduos possam fazer sobre si mesmos e sobre a coletividade. Depois, há que se pensar que a ausência de fatores de homogeneidade cultural pode ser totalmente substituída pela condição de racionalidade que designa a igualdade contida nas qualidades procedurais do processo democrático, que nomeia os participantes como companheiros de direitos, ao invés de companheiros de destino.

Por fim, se for assegurada a manutenção do processo democrático incrementado pela ação comunicativa, realizada sob o entorno da moldura dos Direitos Humanos, os fatores desintegradores da globalização e da multiculturalidade podem ser revertidos positivamente.

A expansão do conceito de igualdade, requerida pelo reconhecimento das diversidades existentes no interior de sociedades multiculturais e possibilitada pela lógica contida nos Direitos Humanos, proporciona não apenas a liberação da coletividade em relação às muitas prisões advindas da identidade sustentada nos elementos tradicionais compartilhados em situações de homogeneidade cultural. Implica isto no desenvolvimento de formas de convivência, estratégias de relacionamento e práticas de deliberação que somente são possíveis pelo desenvolvimento da racionalidade.

A racionalidade que libera a sociedade e que proporciona a abertura para experiências multiculturais de existências pessoais não se restringe à fórmula weberiana. Neste ponto, é preciso novo recuo. Na teoria de Weber, Habermas (1997b, p. 197-198) identifica três tipos de racionalidade: a racionalidade instrumental (técnica, adequação fins e meios), a racionalidade valorativa (escolha dos fins) e a racionalidade científica.

Apreciando a teoria weberiana, Habermas salienta que a racionalidade do Direito tornou-se fundamental para a construção das instituições típicas da sociedade ocidental. O Direito possibilitou à civilização ocidental desenvolver saídas para as limitações lógico-organizacionais presentes nas formas tradicionais de dominação ao conseguir afirmar a legalidade como fundamento de legitimidade.

Esse artifício tornou possível a edificação de instituições sociais e políticas que funcionam mediante a burocracia, quer dizer, o conjunto formado por um quadro de funcionários que cumprem determinadas tarefas seguindo regras que lhes são impostas. A burocracia garante a igualdade à medida que permite a distribuição impessoal do Direito, e esta é a marca própria das instituições da sociedade ocidental, incluindo o Estado, que para Weber também é uma instituição.

No entanto, apesar de a definição de Weber abranger aspectos importantes, como a extensão da razão do campo do conhecimento para a aplicação, decorrendo disto a organização de regulamentos e instituições, a definição não é suficiente para deslocar a centralidade da razão, que continua sendo um predicado exclusivo do sujeito, que pode fazer suas escolhas orientado pela racionalidade, pela afetividade ou pelas tradições.

Não é essa a racionalidade observada por Habermas como componente intrínseco da ação comunicativa. Segundo ele, "a teoria da ação comunicativa se propõe a investigar a 'razão' inscrita na própria prática comunicativa cotidiana e reconstruir a partir da base de validez da fala um *conceito não reduzido de razão*" (HABERMAS, 1997, p. 506, [grifo do autor]). A racionalidade centrada no sujeito não seria suficiente para possibilitar a busca de soluções adequadas aos problemas decorrentes da globalização num contexto de multiculturalidade. Para tanto, não basta a oferta do Direito na forma institucional da impessoalidade, e emanado das instâncias do Estado. Trata-se de algo para além disso: da possibilidade de produção de novos tipos de Direito, provenientes dos espaços democráticos instituídos dentro da sociedade para esse fim, adequados à convivência na diversidade e que sejam correspondentes às delimitações propostas pelos Direitos Humanos, para não permitir inferioridades.

A razão e a racionalidade, para Habermas, são uma propriedade da inteligência humana, cuja definição contém a dimensão intersubjetiva, quer dizer comunicativa, dialógica. Diferentemente de Kant que, como Weber, situa a razão no âmbito exclusivo do sujeito e da transcendentalidade, na concepção habermasiana a razão é concreta, desenvolvida mediante a reflexão do sujeito envolvido em processos de compreensão por ser participante de relações de compartilhamento de problemas reais.

Neste aspecto, a razão contém a dupla condição de ser ao mesmo tempo subjetiva (atributo do sujeito) e intersubjetiva (dependente das formas pelas quais o sujeito participa da ação comunicativa com outros sujeitos).

Não se trata, portanto, de uma razão deduzida da relação sujeito-objeto, exclusivamente. Trata-se, mais do que isso, da razão desenvolvida mediante a complexidade da relação do sujeito com outros sujeitos, mediada pela linguagem e tendo como *pano de fundo* um contexto cultural dentro do qual emergem problemas concretos e objetivos a serem resolvidos – o *mundo da vida.*

A racionalidade também é constituída no sujeito, mas não deslocada das relações entre sujeitos que buscam um entendimento. Devido a isso é que o desenvolvimento da lógica necessária à razão e sua aplicação, a racionalidade, somente se completam nas situações concretas definidas pela práxis comunicativa. Segundo Habermas (1990b, p. 291),

> Chamamos 'racionalidade' em primeiro lugar à disposição por parte do sujeito falante e atuante de adquirir e utilizar um saber falível. Enquanto os conceitos básicos da filosofia da consciência impuseram que se compreenda o saber, exclusivamente como saber de algo no mundo objetivo, a racionalidade limita-se ao modo como o sujeito isolado se orienta em função dos conteúdos das suas representações se dos seus enunciados. [...] Quando, pelo contrário, entendemos o saber como transmitido de forma comunicacional, a racionalidade limita-se à capacidade de participantes responsáveis em interações de se orientarem em relação às exigências de validade que assentam sobre o reconhecimento intersubjetivo. A razão comunicativa encontra os seus critérios no procedimento argumentativo da liquidação direta ou indireta de exigências de verdade proposicional, justeza normativa, veracidade subjetiva e coerência estética.

Dessa forma, o que é paradigmático para a racionalidade comunicativa, segundo Habermas (1987a, v.1, p. 395),

> [...] não é mais a relação do sujeito isolado com algo no mundo objetivo, representável e manipulável; o que é paradigmático, é ao contrário a relação intersubjetiva que se instaura entre os sujeitos capazes de falar e de agir, assim que eles se entendem entre si sobre alguma coisa.

Embora a racionalidade, no sentido empregado por Habermas, possa ser observada pela produção de um saber, ela é algo que não pode ser medida ou avaliada exclusivamente por isto, tendo em vista que ela se desenvolve no processo argumentativo e se constitui tanto no sujeito quanto na relação intersubjetiva estabelecida entre os participantes de uma ação comunicativa.

Conforme Habermas (1990a, p. 69-70),

> A racionalidade não tem tanto a ver com a posse do saber do que com o modo como os sujeitos capazes de falar e de agir empregam o saber. Ora, tanto as atividade não-linguísticas como as ações de fala encarnam um saber proposicional; contudo, o modo específico de empregar o saber decide o sentido da racionalidade, que serve como medida para o sucesso da ação. Se tomarmos como ponto de partida o uso não-comunicativo do saber proposicional em ações teleológicas, iremos detectar a idéia da racionalidade orientada para um fim (*Zwekrationalität*) tal como foi elaborada na teoria da escolha racional. E se partirmos do

> uso comunicativo do saber proposicional em atos de fala, descobriremos a idéia da racionalidade orientada para o entendimento (*Verständigungsrationalität*), que numa teoria do significado pode explicitar apoiando-se nas condições para a aceitabilidade de ações de fala.

Especificamente quanto à produção dos tipos de saber contingentes e subsidiários à vida humana efetiva, para Habermas (1987a, v. 2, p. 151-152) a relação entre ação comunicativa e desenvolvimento da razão, em toda sua abrangência de elemento construtor do ser social, pode ser compreendida da seguinte forma:

> Em relação ao aspecto funcional do entendimento, a ação comunicativa serve à tradição e à renovação do saber cultural; em relação ao aspecto de coordenação da ação, serve à integração social e à criação da solidariedade; e, por fim, em relação ao aspecto da socialização, serve à formação de identidades pessoais. As estruturas simbólicas do mundo da vida se reproduzem pela via da continuação do saber válido, da estabilização da solidariedade dos grupos e da formação de atores capazes de responder as suas ações. O processo de reprodução enlaça novas situações com os estudos do mundo já existentes. [...] A estes processos de reprodução cultural, integração social e socialização correspondem os componentes estruturais do mundo da vida que são a cultura, a sociedade e a personalidade.

Tanto quanto em qualquer outro modelo de sociedade, nas sociedades multiculturais também é possível estabelecer lugares nos quais se realizem ações comunicativas. Movimentos sociais, ONGs, sindicatos, associações diversas, clubes, condomínios, escolas, universidades, em todos estes ambientes de relacionamento ocorrem trocas comunicativas que produzem elementos normativos na forma de autolegislação. No interior destes campos, devidamente apropriados à práxis comunicativa e ao exercício da razão intersubjetiva, é que se torna possível produzir as referências conceituais que vinculem os participantes a uma *esfera pública*.

Vale destacar que na concepção de Habermas, a *esfera pública* se diferencia da *esfera privada* da seguinte forma: a esfera privada comporta a sociedade civil burguesa em sentido específico, portanto o âmbito da troca de mercadorias e do trabalho compartilhado socialmente, abrangendo também a família, com sua *esfera íntima*. A "esfera pública

política provém da literária; ela intermeia, através da opinião pública, o Estado e as necessidades da sociedade." (HABERMAS, 1984, p. 46).

A esfera pública é algo que não se confunde com as instituições políticas do Estado, que não é produzida pela legalidade nem sequer controlada pela burocracia. Do mesmo modo, a esfera pública também não corresponde ao campo da sociedade civil. É algo além disso, um *terceiro momento*, conforme definiu Jessé Souza (2000, p. 59-60):

> Talvez a maior contribuição de Jürgen Habermas ao pensamento sociológico tenha sido a análise, que perpassou toda a sua carreira acadêmica, das estruturas específicas de funcionamento da esfera pública. Para ele, a esfera pública não se confunde com a interpretação clássica da sociedade civil como 'reino de necessidades' oposto ao Estado. Esfera pública passa a designar a partir da sua obra, seminal para o pensamento sociológico deste século, um 'terceiro momento' das sociedades modernas, o qual não se confunde nem com o mercado nem com o Estado.

A devida compreensão do que se chama *terceiro momento* pode ser conseguida mediante o acréscimo do conceito de *interação,* que consiste no conteúdo das relações entre atores sociais em condições de comunicação por meio de um processo intersubjetivo de mútuo reconhecimento. A esfera pública é constituída pelas interações existentes numa situação de comunicação direcionada ao entendimento, e que para isso exige a capacidade de descentração dos participantes, à medida que consiste numa situação dialógica presumida na relação *eu-outro.* Isto é, a consecução de toda interação implica forçosamente numa situação em que um *eu* se constitui como tal em referência a existência reconhecida de um *outro.* Isto significa que as interações provocam situações que terminam por explicitar a diversidade de pontos de vista que em maior ou menor grau sempre está contida nas ações comunicativas, e que é evidenciada pela descentração.

É por intermédio da descentração exigida pela interação que os argumentos proferidos nos atos de fala são avaliados pelos participantes, que podem chegar a acordos ou colocar em dúvida as pretensões de validez reclamadas por qualquer falante.

Um acordo qualquer na prática comunicativa da vida cotidiana, diz Habermas (1989, p. 167-168), "pode se apoiar ao mesmo tempo num

saber proposicional compartido intersubjetivamente, numa concordância normativa e numa confiança recíproca". Por outro lado, quando alguém "rejeita uma oferta inteligível de ato de fala contesta a validade do proferimento sob pelo menos um desses três aspectos da *verdade,* da *correção* e da *sinceridade* (HABERMAS, 1989, p.168 [grifos do autor]).

Na forma descrita por Habermas, as características das interações ocorridas numa ação comunicativa orientada para o entendimento mútuo praticamente exigem que os participantes profiram seu argumentos imprimindo neles toda a carga de subjetividade possível. A composição dos argumentos deve obrigatoriamente permitir a expressão dos interesses, das preferências e de todos os outros atributos da subjetividade do falante a serem aceitos ou recusados pelos participantes. Como estão submetidos à livre avaliação dos envolvidos, o grau de coerência na racionalidade das proposições será evidenciado pela possibilidade de crítica recíproca, que é inerente a um processo argumentativo democrático, em que a única força válida é a força do melhor argumento.

É nesta característica que se constitui a principal diferença entre as proposições de autolegislação de Habermas e Rawls. Se para Habermas todos os argumentos devem ser passíveis de contestação, e por isso podem conter carga subjetiva, para Rawls (2002) a racionalidade no processo deliberativo é atingida à medida que os participantes concentram-se no interesse público, ignorando os interesses próprios. Esta é a situação que Rawls nomeia de *posição originária* ou *véu da ignorância.*

Habermas mantém sua esperança na probabilidade de que os desafios da sociedade possam ser superados pela construção de espaços democráticos, em que se desenvolveriam as ações comunicativas e as interações sociais. Isso possibilitaria a formação de uma *esfera pública* apta à discussão dos interesses presentes na sociedade de modo racional, com a finalidade de produzir normas ético-jurídicas universais, as únicas possíveis de serem aplicadas na solução pacífica dos complicados conflitos derivados da complexidade da convivência em âmbito multicultural.

Somente assim o contexto de multiculturalidade pode ser desdobrado na condição da *interculturalidade*, quer dizer, na maneira pela qual sujeitos constituídos em diferentes culturas possam conviver uns com os outros sem se fechar dentro das próprias referências. Do mesmo modo, o diálogo intercultural presente nas situações de interação nos espaços de ação comunicativa permite a definição de itens para uma agenda de demandas *transculturais*, demandas que sejam referidas a necessidades,

valores e interesses *universais,* ou que traduzam o sentido de *público* para uma sociedade em que não há o conceito de *nação.*

Melhor dizendo, pode-se afirmar que a construção conceitual intercultural, resultante da ação comunicativa realizada nos espaços existentes dentro de organizações e instituições da sociedade, têm a potencialidade de permitir a superação das tentativas de afirmação de *particularidades,* que é algo típico das demandas centradas apenas nas especificidades de cada cultura, feitas sem considerar a condição de *universalidade* das normas ou da distribuição de benefícios exigida para contextos de *diversidade*, isto é, na situação inevitável de *relação* entre várias culturas que porventura venham a constituir uma mesma sociedade.

E depois de percorrido o caminho teórico aqui apresentado, torna-se possível compreender as razões que levam Habermas a permanecer otimista quanto às chances de construção de sociedades adaptadas ao Estado pós-nacional, resultante da globalização e dos impactos do capitalismo transnacional, sem que disso decorram a barbárie, as injustiças generalizadas, a ampliação dos abismos sociais provocados pelas desigualdades ou a completa ausência de formas pacíficas de solução de conflitos, que são os cenários prováveis vislumbrados pelos céticos e pessimistas.

A pretexto de uma conclusão, acompanhando a coerência do raciocínio de Habermas, pode-se concordar com ele na aposta de que a melhor fórmula de superação de todos os problemas enfrentados por qualquer sociedade, não apenas a multicultural, consistirá sempre numa variação em torno da combinação de elementos de racionalidade com práticas de democracia, tudo isto protegido pelo invólucro dos Direitos Humanos.

Referências

HABERMAS, J. *A inclusão do outro.* São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *A constelação pós-nacional.* São Paulo: Littera Mundi, 2001.

_____. *Direito e democracia II.* Entre facticidade e validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Pensamento pós-metafísico.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.

_____. *O discurso filosófico da modernidade.* Lisboa: Dom Quixote, 1990b.

_____. *Para a reconstrução do materialismo histórico.* 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1990c.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a.

_____. *Teoria de la acción comunicativa*: complementos y estudios previos. Madrid: Cátedra, 1989b.

_____. *Théorie de l'agir communicationnel.* Tome 1 – Rationaliyé de l'agir et rationalisation de la societé; Tome 2, Pour une critique de la raison functionnaliste. Paris: Fayard, 1987a.

_____. *Conhecimento e interesse.* Rio de Janeiro : Guanabara, 1987b.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1984.

MCCARTHY, T. *La teoría crítica de Jürgen Habermas.* Madrid: Tecnos, 1987.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça.* 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOUZA, J. *A modernização seletiva*: uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

WEBER, M. *Economia y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Habermas e o Projeto de Uma Teoria Crítica da Sociedade

Gilvan Luiz Hansen
Universidade Federal Fluminense (UFF/RJ)
Centro de Estudos Filosóficos de Londrina (CEFIL)

A tematização sobre o cenário contemporâneo

Os séculos XX e XXI têm se caracterizado pela predominância de uma complexidade nas concepções, ações e relações, onde as esferas que compõem a sociedade adquiriram grande autonomia quanto ao seu funcionamento e assumem regras, linguagem e lógica específicas, distanciando-se do cotidiano e das experiências do mundo vivido.

Nessa perspectiva, algumas conseqüências têm se imposto:

a) O estranhamento crescente entre os significados partilhados no âmbito do mundo da vida (*Lebenswelt*) e os jogos de linguagem específicos construídos e desenvolvidos pelos subsistemas. Os subsistemas se originaram do mundo da vida, tornando-se independentes deste e desenvolvendo significados próprios; contemporaneamente, eles tentam colonizar o mundo da vida. Reflexos disso podem ser observados no cotidiano, nas relações familiares, por exemplo, onde se encontram pessoas que agem com base numa lógica do subsistema mercado, convertendo seus vínculos afetivos aos parâmetros do custo-benefício financeiro, típico de empresas que estabelecem contratos com objetivos econômicos de lucro e liquidez de investimentos.

b) A perda gradativa da força de modificação do contexto por parte dos atores sociais, em face de um processo de neutralização das possibilidades normativas das instituições nas quais eles estão inseridos. Isso gera uma sensação sempre mais presente de impotência na solução dos problemas sociais e pequenez diante das poderosas engrenagens que movem o desenvolvimento histórico. A apatia é o efeito mais nocivo que brota deste quadro.

c) Dificuldade na configuração da identidade pessoal, num primeiro nível, com a conseqüente inviabilidade de uma identidade coletiva.

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p77-96

Tal situação se deve ao fato de as pessoas viverem sob uma intransparência com relação às perspectivas de vida em médio e em longo prazo, que está aliada à opacidade quanto à compreensão do papel que desempenham no presente, na sociedade.

d) Fragmentação dos saberes, com o desenvolvimento de saberes cada vez mais específicos e especializados, os quais são gerados sob o prisma da exclusividade e promovem a depreciação dos demais saberes. Em decorrência, ampliam-se as posturas totalitárias e perde-se a dimensão dialogal, interdisciplinar e intercultural que é imprescindível para um saber que tenha a pretensão de validade universal. Ademais, perde-se potencial de resolução dos problemas humanos em nível planetário, problemas estes cuja amplitude exige soluções articuladas de vários saberes, sob pena de, em não acontecendo isso, se agravarem.

Em face das circunstâncias supramencionadas, torna-se mister uma reflexão sobre os problemas presentes no cenário teórico-prático contemporâneo capaz de vislumbrar explicações integradoras do mundo. Isso porque os problemas atuais (lixo, violência, miséria, segregação, sectarismos, exclusão social, destruição ambiental, etc.) adquiriram proporção planetária e exigem compreensão ampla e soluções globais. E é também por essa razão que a obra do pensador Jürgen Habermas nos parece ser tão produtiva no sentido de auxiliar a pensar os problemas contemporâneos num prisma filosófico.

Jürgen Habermas, apesar de não desenvolver um sistema filosófico nos moldes da tradição ou dos pensadores do Idealismo Alemão, é o pensador contemporâneo que mais se aproxima de uma visão de sistema acerca dos problemas contemporâneos. Essa característica da obra habermasiana faz dela um rico manancial para a discussão sistemática e articulada dos problemas contemporâneos, pois ela reúne e também integra, de forma consistente, as questões metodológicas, cognitivas e práticas, às quais as diferentes teorias tentam dar conta no presente.

Jürgen Habermas oferece elementos, com seus textos, para que se possam analisar aspectos pertinentes ao conhecimento, à ciência, à ética, à política, à economia e ao direito. Além disso, permite a interlocução com outras áreas do saber, como a psicologia, a sociologia, a ética aplicada, a gestão empresarial e outras. Precisamente por isso nosso filósofo está entre os pensadores mais destacados no cenário acadêmico-intelectual contemporâneo, com vários artigos e livros publicados sobre os temas.

Apesar do acima exposto, percebe-se no Brasil um trabalho investigativo de caráter tópico sobre os temas discutidos por Habermas. Raras são as iniciativas de estudo da obra habermasiana em sua amplitude, contemplando desde os trabalhos da década de 1960 até os textos mais recentes, de 2005 e 2006.

O presente texto tem como pretensão apontar elementos, em caráter introdutório, que permitem incluir Jürgen Habermas entre os pensadores da chamada Teoria Crítica, defendendo a tese de que o referido filósofo desenvolveu e ainda mantém até o momento, ainda que tenha incorporado diferentes contribuições a sua obra, o espírito e os motivos filosóficos que impulsionaram os trabalhos dos primeiros pensadores da Escola de Frankfurt. Em face do caráter desta publicação, tal abordagem concentrará seu foco nos escritos adstritos ao primeiro período da obra habermasiana, compreendido pela década de 1960. Atribuir-se-á especial atenção ao texto *Conhecimento e interesse*, de 1968, que nos parece encaminhar uma primeira formulação da teoria crítica habermasiana.[1]

Habermas e o envolvimento com a Teoria Crítica

Em 1956, então com 27 anos, Jürgen Habermas tem diante de si a possibilidade de trabalhar como pesquisador no Instituto de Pesquisa Social, em Frankfurt. Ele atuará na condição de auxiliar do então subdiretor da entidade (e diretor a partir de 1958), Theodor Adorno.

Sob a coordenação de Max Horkheimer e de T. Adorno, o Instituto de Pesquisa Social retoma suas atividades na Alemanha, após o exílio dos seus membros decorrente do predomínio nazista ocorrido de meados da década de 30 a meados da década de 40 do século XX. Assume também, nessa época, a denominação de "Escola de Frankfurt", muito mais como

[1] Este trabalho se encontra conectado a um projeto de pesquisa por mim desenvolvido junto à Universidade Federal Fluminense e que se insere no contexto de uma proposta de investigação maior, que tem a pretensão de abarcar com sistematicidade as principais concepções que configuram o pensamento habermasiano, acompanhando a transformação que ele sofreu e sofre em decorrência da maturação advinda do embate filosófico. Este texto atende ao foco da Linha de Pesquisa 1 (Com Habermas e para além de Habermas: a reconstrução filosófica das concepções habermasianas), do Grupo de Pesquisa "Jürgen Habermas: concepções, confluências e interlocuções", que lidero junto ao CNPq. É nessa linha de pesquisa que será levado a efeito o estudo das obras de Jürgen Habermas, respeitando-se a cronologia dos trabalhos do referido pensador e percorrendo o seu itinerário teórico-argumentativo.

expressão no sentido de marcar uma intervenção política nas discussões públicas sobre os rumos da sociedade alemã pós-segunda guerra mundial do que propriamente para caracterizar uma corrente e tradição de pensamento.[2]

No período em que J. Habermas se vincula ao Instituto, este organismo procura se consolidar como a Instituição na qual se constrói e articula uma teoria crítica da sociedade, mediante a reflexão acerca dos principais problemas que assolam a espécie humana na época contemporânea:

> [...] a primeira tarefa do teórico crítico é justamente a de produzir um *diagnóstico do tempo presente*, a partir do qual se torna possível discernir *tendências* do desenvolvimento histórico que permitam a formulação de *prognósticos* capazes de orientar tanto a própria teoria como também a prática transformadora. (NOBRE, 2004, p. 22)

Ora, os projetos de teoria crítica da sociedade do Instituto são balizados pelas concepções filosóficas de caráter hegeliano-marxista. Daí decorre que qualquer abordagem gerada no âmbito da pesquisa desenvolvida a partir do Instituto comunga do referencial teórico e, principalmente, enfoca temas similares aos pensadores do Idealismo Alemão.[3] Tal observação é pertinente por nos possibilitar entender melhor a ênfase do pensamento de Jürgen Habermas desde sua vinculação ao Instituto de Pesquisa Social até meados da década de 1970.

Todavia, apesar de seu vínculo com Adorno e seus companheiros do Instituto, ligados à perspectiva hegeliano-marxista, é interessante a opção teórica inicialmente assumida por Habermas: o primeiro escrito significativo do período em questão é *Mudança estrutural da esfera pública* (1961), escrito concludente do doutorado em Marburgo. Nesse texto, suas investigações se voltaram para temas como sociedade civil, opinião pública e esfera pública:

---

[2] Essa é, ao menos, a interpretação proposta por Marcos Nobre a respeito da Escola de Frankfurt (NOBRE, 2003, p. 7-11).

[3] Marcos Nobre defende que, apesar de um ponto de partida comum, ligado à obra de K. Marx, cada um dos pensadores identificados no horizonte da Teoria Crítica desenvolve interpretação própria. Daí porque Nobre utiliza o termo "modelos críticos" para designar a obra de pensadores como T. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, E. Fromm e, mais tarde, J. Habermas (NOBRE, 2003, p. 19).

> A investigação limita-se à estrutura e função do modelo liberal da esfera pública burguesa, à sua origem e evolução; refere-se, portanto, aos traços de uma formação histórica que alcançou dominância, descurando da variante, também reprimida no processo histórico, de uma esfera pública plebéia. (HABERMAS, 1984, p. 10)

Partindo do referencial kantiano acerca da sociedade e de sua transformação, Habermas resgatará o conceito de opinião pública enquanto fundamental para a promoção do Esclarecimento (Aufklärung). No entanto, ainda que imerso num contexto histórico tão cioso pelo resgate da dimensão pública das palavras, ações e decisões, Habermas perceberá que a noção kantiana de opinião pública enfrenta uma dificuldade, qual seja, a gradativa depreciação da esfera pública no contexto contemporâneo. Tal depreciação possui várias razões, dentre as quais destacam-se a crescente manipulação da opinião pública graças à sofisticação dos mecanismos de massificação cultural, bem como o sempre maior individualismo oriundo da necessidade do auto-sustento material e do decorrente desinteresse pelas causas coletivas.

A conquista mais significativa de Habermas advinda de **Mudança estrutural da esfera pública**, se é que podemos simplificar desse modo, é a constatação de que houve uma reconfiguração da esfera pública burguesa desde o século XVIII e que ela tem dimensões políticas, econômicas, sociais, ideológicas e cognitivas, cabendo à filosofia a busca de compreensão desse processo.

É nessa perspectiva que, ao longo da década de 1960, Habermas escreverá sobre a racionalidade que toma conta da sociedade, ancorada no conhecimento científico e na eficiência técnica. A coletânea desses artigos será lançada como livro em 1968, com o sugestivo título de **Técnica e ciência como ideologia**:

> O que difere a teoria crítica da tradicional é antes de tudo a consciência da relação entre interesse e conhecimento, entre práxis e teoria. A teoria tem de compreender o seu próprio contexto de surgimento, a constelação de interesses que a determinam previamente, para que não seja vítima desse mesmo contexto. (REPA, 2005, p. 11)

Ele avaliará também as teorias que tentam fazer a crítica da sociedade na modernidade, de Hobbes a Marx, reunindo suas impressões a respeito delas em **Teoria e Práxis** (1963). Habermas perceberá, neste

contexto, que a técnica foi concebida a partir de uma perspectiva de emancipação da espécie, dos primórdios da modernidade até o início do século XX, pois se acreditava que a ciência e a técnica poderiam dispensar os seres humanos das atividades mais penosas do seu trabalho diário, liberando-o para se dedicar à construção da interação e dos significados coletivos no âmbito da esfera pública.

Deste modo, a ciência e a técnica deveriam se constituir em instrumentos de promoção humana, contribuindo decisivamente para a erradicação das necessidades básicas da sociedade (alimentação, habitação, saúde, vestuário), garantindo o desenvolvimento da cultura através da educação e do lazer, tornando as pessoas dispostas e disponíveis para a construção do espaço público com qualidade de vida para todos:

> No século XVIII o progresso das ciências deveria transformar-se em progresso moral através da ilustração de um público composto de pessoas civis particulares; no XIX, uma técnica em avanço devia fazer saltar as cadeias de um marco institucional já estreito e desembocar numa emancipação dos homens através da ação revolucionária do proletariado. O progresso da ciência se identificou com a reflexão, com a destruição dos prejuízos, e o progresso da técnica com a libertação da opressão, dos poderes repressivos da natureza e da sociedade. (HABERMAS, 1997, p. 314)

Ocorre que essas expectativas depositadas na ciência e na técnica não se confirmaram; ao contrário, ambas tornaram mais agudo o processo de dominação já existente na sociedade, aperfeiçoando os mecanismos de controle social e dos meios de produção. E esse controle tende a aumentar:

> O futuro trará consigo um considerável aumento das técnicas de controle. A manipulação psicotécnica da conduta já pode prescindir hoje do antiquado rodeio através de normas interiorizadas, mas suscetíveis ainda de reflexão. A intervenção biotécnica no sistema de regulação endócrina e até na transmissão de informação genética poderiam, num tempo não distante, implantar os controles da conduta a um nível ainda mais profundo. As velhas zonas da consciência formadas mediante a comunicação lingüística cotidiana se veriam então reduzidas a uma completa ruína. Nesta etapa das técnicas aplicadas ao humano, em que poderia se falar no fim das manipulações psicológicas do mesmo modo

> que hoje se fala do fim das ideologias políticas, se acabaria com a alienação espontaneamente desenvolvida, com o atraso incontrolado do marco institucional. Mas a auto-objetivação do homem se consumaria na forma de uma alienação planificada: os homens fariam sua história com vontade, mas sem consciência. (HABERMAS, 1997, p. 333)

E Habermas verá na racionalidade técnica um caráter instrumental que se mostra insuficiente para garantir o desenvolvimento da espécie humana em sua dimensão social, em nível da interação, ainda que possa ser eficiente em termos de produção material.

> Não basta que um sistema social cumpra com as condições de uma racionalidade técnica. Ainda que se pudesse realizar o sonho cibernético de uma auto-estabilização quase instintiva, o sistema de valores se reduziria entretanto a regras de maximização do poder e o bem estar ao equivalente ao valor biológico básico da sobrevivência a qualquer preço: a estabilidade radical. Com as conseqüências sócio-culturais não previstas do progresso técnico a espécie humana recebeu não só o desafio de conjurar seu destino social, senão de aprender a dominá-lo. Esse desafio posto pela técnica não pode ser enfrentado, por sua vez, unicamente com a técnica. É mister pôr em marcha uma discussão politicamente eficaz, que ponha em relação, de modo racionalmente vinculante, o potencial de saber e poder técnicos com nosso saber e querer práticos. (HABERMAS, 1997, p. 333-334)

É com base nessa percepção dos problemas inerentes ao processo de desenvolvimento técnico-científico na modernidade que Habermas vai abordar criticamente o processo de constituição e consolidação da racionalidade moderna, partindo da gênese e desenvolvimento do positivismo, tomado enquanto discurso de fundamentação que dá suporte à racionalidade tecnicista e cientificista dominante. Encontramos essa reflexão expressa em *Conhecimento e Interesse* (1968), com Posfácio escrito em 1973.

Habermas e sua primeira formulação da Teoria Crítica

Habermas inicia *Conhecimento e interesse* e já na primeira linha do prefácio deixa claro seu objetivo: efetivar uma análise sistemática da relação entre conhecimento e interesse partindo da reconstrução da pré-história

do moderno positivismo. Essa reconstrução, porém, não é fortuita, pois apresenta uma motivação que orienta a abordagem habermasiana no decorrer de toda a obra. O autor está convencido de que uma crítica do conhecimento somente é possível enquanto uma teoria da sociedade. E ainda mais, ele acredita que o gradativo desenvolvimento do positivismo e a conseqüente substituição de uma teoria do conhecimento por uma teoria da ciência implicaram na proporcional denegação da experiência reflexiva. Ora, sem reflexão não há crítica possível e, por conseguinte, uma teoria crítica da sociedade se inviabiliza, donde a afirmação: "Recusar a reflexão, isto é o positivismo" (cf. HABERMAS, 1987, p. 23).

Se Habermas se propõe a percorrer a pré-história do positivismo é no intuito de *recuperar a esquecida experiência da reflexão* (HABERMAS, 1987, p. 23). Vamos percorrer com Habermas, pois, este itinerário. Sua análise parte da pré-história do positivismo moderno em face da premissa básica de que o positivismo se desenvolve e ganha importância na Modernidade graças ao espaço deixado pelos equívocos e incompreensões da própria filosofia. Torna-se mister, portanto, ocupar-se da discussão acerca dos equívocos filosóficos que prepararam o terreno fértil para o surgimento do positivismo.

Segundo Habermas, a filosofia moderna conseguiu elaborar, até (e principalmente com) Kant, uma teoria do conhecimento capaz de estabelecer ao conhecimento científico um *status* enquanto um modo possível de conhecimento sem com isso reduzir todo o conhecimento à metodologia da ciência. Estava preservado na razão kantiana o espaço para a reflexão e para a constatação dos próprios limites da razão, além de garantida a íntima relação entre as dimensões teórica e prática da mesma (HABERMAS, 1987, p. 26).

Hegel, contudo, ao direcionar sua crítica para Kant, não apenas substituiu a teoria do conhecimento pela auto-reflexão fenomenológica do espírito, como também compreendeu a ciência de modo distinto. Na **Fenomenologia do espírito**, ele interpretará a ciência como o conhecimento verdadeiro, sinônimo da Filosofia, elevando-a à condição de saber absoluto. A ciência será entendida por Hegel, todavia, como o conhecimento do universal e não mais do particular, do empírico; a preocupação com o empírico, com o particular, será vista por Hegel como uma tarefa menor, insignificante sob o ponto de vista do desenvolvimento do espírito rumo ao saber absoluto. Com isso, a Filosofia abandona e relega ao desprezo a ciência moderna alicerçada na noção de experiência,

isso em nome de um saber absoluto. Surge a necessidade, então, em função do desprezo da Filosofia com relação à discussão sobre os fundamentos e o lugar da ciência no horizonte do conhecimento, que a ciência encontre um outro discurso capaz de fundamentá-la.

Nessa perspectiva o positivismo moderno pode ser compreendido enquanto discurso de autocompreensão da ciência. O positivismo, incorporando elementos do empirismo e do racionalismo, agiu de modo sutil e eficaz no cumprimento de seus propósitos. Operou, entrementes, no âmbito da Modernidade, um reducionismo da compreensão de conhecimento, convertendo a ciência no único modo válido de conhecimento e elegendo a metodologia "domesticadora de dados empíricos" (HABERMAS, 1987, p. 24), [4] como base legitimadora do conhecimento:

> 'Cientismo' significa a fé da ciência nela mesma, a saber, a convicção de que não mais podemos entender ciência como uma forma possível de conhecimento mas que este deve identificar-se com aquela. (HABERMAS, 1987, p. 27)

Marx poderia ter contribuído no sentido de evitar a consolidação cientificista na interpretação do conhecimento. Isso porque ele, segundo Habermas, dispunha de um aparato conceitual kantiano e não compartilhava da noção hegeliana de identidade, a qual se apoiava no conceito pressuposto e não admitido de absoluto que perpassa a história. Entretanto Marx incorre, na interpretação de Habermas, numa redução da autoconstituição da espécie no nível do agir instrumental presente na esfera do trabalho, depreciando a força da reflexão e da dissolução crítica das ideologias em comparação com o poder atribuído às relações de produção. (HABERMAS, 1987, p. 45-59). Ao entender "a reflexão seguindo o modelo da produção" (HABERMAS, 1987, p. 61), Marx já não distingue claramente o status lógico das ciências da natureza e da crítica ao conhecimento. Chega mesmo a ponto de valer-se de uma postura acentuadamente positivista ao dizer que "[m]ais tarde a ciência do homem estará subsumida sob a ciência da natureza, da mesma forma como esta estará englobada naquela: tratar-se-á de uma única ciência" (MARX apud HABERMAS, 1987, p. 62).

---

[4] Ver também páginas 27 e 28.

Diante dos equívocos cometidos por Marx com relação à crítica do conhecimento, Habermas irá concluir:

> Hegel pôde mostrar, contra Kant, que a auto-reflexão fenomenológica do conhecimento é uma radicalização indeclinável da crítica do conhecimento; em meu entender, porém, ele não executou essa crítica de maneira conseqüente, mas a vazou previamente nos moldes da identidade filosófica. Marx, cujo materialismo histórico incentivou particularmente a cadência da auto-reflexão hegeliana, compreendeu mal seu próprio plano de trabalho e completou, por isso, o desmantelamento da teoria do conhecimento. O positivismo pôde, assim, esquecer o entrelaçamento da metodologia das ciências com o processo objetivo de formação da espécie humana erigindo o absolutismo da metodologia pura sobre os escombros do esquecido e do reprimido. (HABERMAS, 1987, p. 27).

A conversão da teoria do conhecimento em teoria da ciência pode ser notada, segundo Habermas, pela substituição do sistema de referência que era o sujeito cognoscente por um conjunto de regras e procedimentos de funcionamento totalmente desprendidos de contexto, fator que gera uma aparente exatidão do conhecimento e uma efetiva perda quanto ao "ato-de-se-constituir dos objetos de uma experiência possível" HABERMAS, 1987, p. 91).

E ainda que Pierce e Dilthey tenham buscado e parcialmente conseguido, a partir do horizonte de um cientificismo triunfante, fazer uma crítica ao positivismo, segundo Habermas "nenhum dos dois leva em consideração se a metodologia não reconstrói, como teoria do conhecimento, experiências mais radicais da história da espécie e não conduz, assim, a um novo estágio da auto-reflexão no processo formativo da espécie humana." (HABERMAS, 1987, p. 233).

Tendo em vista o acima exposto, o conhecimento passa a ser visto no âmbito da teoria da ciência de tal modo que se torna um mero instrumento de adaptação de um organismo a um circum-ambiente em alteração (HABERMAS, 1987, p. 218). E na esteira dessa redução acerca da compreensão de conhecimento em um nível meramente instrumental, também a concepção de interesse padecerá dessa restrição.

No horizonte de uma Modernidade orientada por uma visão cientificista, o interesse será compreendido de maneira exclusivamente estratégica e reduzido a uma base natural, de sorte que os interesses

motivadores do conhecimento voltar-se-ão ou para a produção de conhecimentos aplicáveis tecnicamente, no caso das ciências empírico-analíticas, ou para conhecimentos praticamente eficazes no mundo vital, no caso das ciências de base hermenêutica (HABERMAS, 1987, p. 217).

Assim, mediante a redução das concepções de conhecimento e de interesse a bases meramente naturalistas, qualquer teoria crítica da sociedade incorrerá sempre numa tematização inócua, superficial e parcial, porque estará orientada no ambiente restrito de uma racionalidade instrumental, sem tocar nos elementos constitutivos da própria sociedade a partir do ato-de-constituição de objetos que caracteriza a espécie humana. Uma tal crítica pode ser comparada, nesse sentido, à passagem bíblica dos fariseus que, de modo hipócrita, apontam o cisco do olho do outro sem se dar conta da trava que ofusca a visão de seus próprios olhos.

Destarte, a tarefa que se apresenta para Habermas no desenrolar argumentativo de *Conhecimento e interesse* vai gradativamente se complexificando: de início, ele pretendia analisar o processo de formação histórica do positivismo moderno a partir do espaço propiciado pela filosofia; agora, o problema que se lhe impõe é expor como é possível uma crítica da sociedade em bases não cientificistas e, fugindo ao reducionismo positivista, garantir a unidade e o resgate dos conceitos de conhecimento e interesse.

A unidade de conhecimento e interesse: base de uma crítica da sociedade

Habermas, ao introduzir a discussão acerca da unidade entre conhecimento e interesse, move-se primeiramente no sentido de criticar a pretensão da ciência moderna de construir um discurso exato, isento de referências subjetivas, tecnicamente neutro. Isso porque no bojo de tal pretensão está implícita uma depreciação dos interesses no que tange à construção do conhecimento, mediante a submissão destes a um caráter secundário, notadamente instrumental da ação. Daí nosso filósofo reiterar que a pretensão de construção de uma "linguagem pura" não passa de abstração operada a partir do material caótico da experiência cotidiana e que um emprego lingüístico desta natureza integra o mesmo universo monológico do agir instrumental (HABERMAS, 1987, p. 213).

Em contraposição a esta pretensão cientificista, Habermas reafirma a mútua imbricação de conhecimento e interesse, apresentando um

conceito de interesse que foi obliterado pelo positivismo e que vai servir de base para as reflexões seguintes.

Valendo-se do conceito kantiano de interesse da razão e da complementação de Fichte a esse conceito, Habermas defenderá que existem interesses que extrapolam o nível empírico e cuja origem não reporta a uma necessidade advinda dos sentidos. Esses interesses têm como fundamento princípios racionais e se voltam para a construção da razão (HABERMAS, 1987, p. 220), orientando não somente a ação como também servindo de base motivadora do conhecimento.

> Chamo de interesses as orientações básicas que aderem a certas condições fundamentais da reprodução e da autoconstituição possíveis da espécie humana: trabalho e interação. É por isso que cada uma destas orientações não visam a satisfação de necessidades empíricas e imediatas, mas à solução de problemas sistêmicos propriamente ditos. (HABERMAS, 1987, p. 217)

E acrescenta Habermas:

> O interesse está ligado a ações que, se bem que em uma constelação diferente, fixam as condições de todo conhecimento possível, assim como estes, por sua vez, dependem de processos cognitivos. Esclarecemos tal interdependência entre conhecimento e interesse ao examinarmos aquela categoria de 'ações' que coincidem com a 'atividade' da reflexão, a saber, as ações emancipatórias. Um ato da auto-reflexão que 'altera a vida' é um movimento da emancipação. (HABERMAS, 1987, p. 232)

Ao afirmar a complementaridade de conhecimento e interesse a partir do resgate do conceito de interesse da razão, Habermas se defrontou com a necessidade de explicitar outro conceito importante, qual seja, o conceito de reflexão. Isso porque interesses orientados pela razão e não pelos sentidos estão alicerçados na capacidade reflexiva da razão. Por esse motivo, apresentam uma dimensão fundamental para a existência humana, posto que orientam a vida no sentido de uma emancipação racional das auto-ilusões, das ideologias e fanatismos, das falsas consciências ou identidades, das comunicações sistematicamente distorcidas.

Habermas retomará então o conceito de reflexão no interior do Idealismo Alemão, mais especificamente em Kant e Hegel, para verificar

as implicações, a produtividade e os limites presentes em tal conceito. Isso ele o fará em 1973, quando escreve o Posfácio e reconhece que não deu a devida atenção a respeito, no que tange à precisão conceitual que lhe era exigida sobre o termo reflexão. É exatamente nesse Posfácio que ele identificará em Kant um conceito de reflexão voltado para uma perspectiva de fundamentação transcendental, no sentido de fixar as condições de possibilidade (e os limites) de competência do sujeito que conhece, fala e age (HABERMAS, 1987, p. 353). E Habermas parece não encontrar no conceito de reflexão kantiano a força suficiente para efetuar uma teoria crítica da sociedade.

Em face disso, a atenção habermasiana se reporta ao conceito hegeliano de reflexão. Nele, Habermas constata que a reflexão é tomada, nos ditames da **Fenomenologia do espírito**, enquanto remoção crítica do "pseudocaráter-de-objeto", na forma de uma "libertação analítica da aparência objetiva" (HABERMAS, 1987, p. 353). Contudo, se há em Hegel um potencial de crítica efetiva às falsas identidades formadas no decorrer da história, à medida que a consciência supera estágios mais ingênuos e assume postura mais "madura" com relação a si e ao mundo, ele ainda não se mostra suficiente para Habermas. Isso porque, na concepção de Hegel vista sob a ótica habermasiana, a consciência supera a fragilidade do conceito que ela inicialmente havia elaborado, mas que, por distorções de caráter externo a ela, por desatenção ou por precipitação, não foi percebido na parcialidade que possuía e, com isso, foi guindado à condição de verdade, quando efetivamente não apresentava tal atributo. Entretanto essa consciência não é capaz de fazer a autocrítica no sentido de perceber os processos inconscientes e internos a ela que são geradores de falsas identidades e conhecimentos "distorcidos".

Esse problema ocorre também, em grande parte, com o conceito marxista de reflexão, que partilha da mesma "fonte" lógica hegeliana, embora se volte para a crítica das ideologias. É comum encontrarmos críticas formuladas às ideologias a partir de elementos "externos" (divisão das riquezas, direito de propriedade, divisão social do trabalho, luta de classes, privatização ou estatização, nacionalismo ou globalização, ...), sem que tais críticas se voltem para os elementos internos, os quais são capazes de gerar resistências, distorções interpretativas, auto-ilusões, falsas identidades alicerçadas em bases complexas e de difícil remoção.

Diante da insuficiência do conceito de reflexão presente nos filósofos do Idealismo Alemão e da necessidade de formular uma crítica

capaz de abarcar também a estrutura interna sobre a qual se assentam os auto-enganos da pessoa e da espécie humana, Habermas voltará sua investigação para a concepção de reflexão em Freud.

A Psicanálise como alicerce de uma teoria da sociedade

Partindo da noção de que a linguagem cotidiana organiza e integra o conjunto simbólico presente na linguagem, na ação e na expressividade, de maneira que tais categorias se complementam em situação normal, Habermas constatará que tal imbricação pode se desintegrar nas situações limítrofes (HABERMAS, 1987, p. 236-237) e que, apesar de outras pessoas até poderem perceber tal desintegração, o agente não consegue tal compreensão e acaba por se auto-iludir quanto a si mesmo. É nesse prisma que esse filósofo visualiza a importância da psicanálise; denominando-a também pela sugestiva alcunha de "hermenêutica das profundezas" (HABERMAS, 1987, p. 237), ele acredita que ela poderá resgatar para o âmbito da pessoa aquilo que Freud chama de "território estrangeiro interior" (HABERMAS, 1987, p. 237), ou seja, aquele conjunto de necessidades, desejos e fragmentos textuais reprimidos e recalcados, os quais foram transformados na matéria por excelência do inconsciente, posto que se converteram em complexos simbólicos obliterados da comunicação pública (HABERMAS, 1987, p. 240; 242; 245; 255). Eles constituem o conteúdo da neurose. "A interpretação psicanalítica ocupa-se com tais complexos simbólicos nos quais um sujeito se ilude a si mesmo" (HABERMAS, 1987, p. 237).

Os complexos simbólicos inconscientes, "carentes de linguagem" por terem sido subtraídos à comunicação pública, vêm à tona através de atos falhos e principalmente através dos sonhos. Sua manifestação nos sonhos, porém, gera um conflito interno na pessoa, via resistência interpretativa que se traduz, dentre outros sintomas, na forma de carência associativa e de esquecimento de fragmentos textuais (HABERMAS, 1987, p. 240).[5]

Além disso, no entendimento de Habermas, Freud não negligencia a importância objetiva das regras e expectativas sociais que se voltam sobre o indivíduo e que, também elas, atuam no sentido de introjetar papéis e normas coletivas, alojando-se em área limítrofe ao inconsciente.

[5] Ver também páginas238 a 242.

> Há indícios de que uma espécie de sacralização, afetando certas proposições, impõe-se pela interligação com motivos acionais libidinosos e recalcados. Deste modo os símbolos, os quais exprimem as preceituações do superego, não se tornam, como tais, inacessíveis à comunicação pública mas, enquanto enunciados fundamentais prenhes de libido, são imunizados contra quaisquer objeções críticas. Este fato explica, igualmente, a fraqueza do Eu, responsável pelo teste-de-realidade, frente à autoridade impositiva do superego ao qual, mesmo assim, ele continua preso na base de uma linguagem comum não mutilada. (HABERMAS, 1987, p. 261)[6]

Todavia, mesmo reprimido e com resistências internas à interpretação dos complexos simbólicos denunciados pelos sintomas da neurose, o neurótico zela pela intersubjetividade da compreensão cotidiana e se comporta de acordo com as expectativas sancionadas socialmente. Para não romper com tais expectativas, ele paga o preço da frustração pelo desnorteio da comunicação nele mesmo (HABERMAS, 1987, p. 246).

A dor e o sofrimento advindos deste desnorteio da comunicação do sujeito para consigo mesmo são, via de regra, os elementos responsáveis pela procura por terapia que o indivíduo faz. O terapeuta, nesse caso, atuará como um auxiliar da pessoa para que esta inicie um processo de autocompreensão mediante a interpretação da sua própria linguagem; daí deverá surgir a auto-reflexão. A iniciação nesse processo de auto-reflexão exigirá do terapeuta o cuidado a fim de que o mesmo não ofereça, mediante respostas precipitadas, projeção de seus próprios motivos inconscientes ou pressa na obtenção de resultados, soluções paliativas e superficiais para seu paciente, de sorte que o mesmo alivie parcialmente sua dor e, com esse alívio momentâneo, abandone a terapia (HABERMAS, 1987, p. 246; 251-252; 254).

O saber analítico, portanto, é um processo de auto-reflexão voltado para a remoção de atitudes dogmáticas e para a superação das resistências, que envolve uma dimensão cognitiva, mas igualmente pressupõe o engajamento afetivo-motivador. Não basta ao paciente livrar-se do sofrimento para que a terapia tenha êxito; torna-se imprescindível que ele se apaixone pelo autoconhecimento e pela crítica. Nisso pode-se perceber uma proximidade do argumento de Freud com a noção kantiana

[6] Ver também página 260.

de interesse da razão e com a concepção socrática de conhecimento. A partir do momento em que o paciente assume uma responsabilidade ética para com o conteúdo de sua doença, então a experiência da auto-reflexão atinge sua efetividade (HABERMAS, 1987, p. 251-253):

> Essa idéia de interesse da razão reconstruída por Habermas do idealismo alemão guarda uma semelhança notável com a idéia socrática de libertação pelo autoconhecimento. O 'conhece-te a ti mesmo' de Sócrates intui, pela primeira vez, essa idéia de que desejamos o autoconhecimento e com ele nos tornamos livres da prisão da ignorância, ao mesmo tempo, podemos conhecer porque desejamos o autoconhecimento. (DURÃO, 1996, p. 146)

Atitude semelhante é exigida do terapeuta, razão pela qual é necessário que também ele se submeta a análise. Somente assim ele estará em condições de assumir, em face da transferência que o paciente faz, o papel que lhe cabe como participante do jogo, engajando de maneira controlada sua subjetividade no processo, a fim de não pôr em risco o sucesso da terapia (HABERMAS, 1987, p. 254).

A reflexão para Freud, como configuramos até aqui, apresenta-se como "o esforço emancipatório característico da crítica, o qual transforma o estado patológico da compulsão e da auto-ilusão em um estado onde o conflito está supresso e a linguagem excomungada reconciliada" (HABERMAS, 1987, p. 262). E Freud vai mais longe, ao estabelecer uma ponte, consoante o dizer de Habermas, entre os elementos motivadores patológicos no indivíduo e o surgimento das instituições na sociedade: "As mesmas constelações, as quais levam o indivíduo à neurose, motivam a sociedade a erigir suas instituições" (HABERMAS, 1987, p. 290). Ora, mas se Freud apresentava todo esse aparato conceitual, por que sua metapsicologia não derivou para uma teoria societária?

Habermas acredita que o teor do equívoco freudiano, que o impediu de derivar para uma teoria crítica da sociedade a partir da psicanálise, reside em dois pontos:

1°) Na confusão entre uma "ciência do homem" e uma "ciência da natureza" (HABERMAS, 1987, p. 262). Freud acreditou ter fundado uma ciência da natureza, a ponto de dizer que sua técnica psicanalítica poderia ser gradativamente substituída pela psicofarmacologia. No entanto, no entender de Habermas, Freud criou uma meta-hermenêutica (HABERMAS, 1987, p. 269);

2º) No abandono da experiência analítica como fundamento das categorias, quando ele desenvolveu o modelo estrutural de psicologia. Isso levou Freud a não perceber que sua metapsicologia era "uma interpretação genérico-universal de processos que afetam a formação da espécie" (HABERMAS, 1987, p. 269).

Entretanto, mesmo que a teoria proposta por Freud não tenha derivado para uma crítica da sociedade em função de equívocos do referido pensador, encontramos nela elementos suficientes, na visão de Habermas, para proceder a uma tal crítica.

É imbuído desse espírito que Habermas procura ressaltar a produtividade da teoria freudiana naquilo que ela traz de elementos importantes para uma teoria crítica da sociedade. E faz isso através de um contraste entre Freud e Marx. Na comparação entre ambos, Habermas observa que eles apresentam pontos de contato. Um primeiro ponto é a proximidade dos conceitos de cultura (Freud) e sociedade (Marx), os quais se caracterizam, por um lado, como o elemento pelo qual a espécie humana se diferencia do animal; por outro lado, como instância de autoconservação que permite a afirmação do homem contra a natureza e a organização das relações dos homens entre si. Outro ponto de convergência é a distinção que ambos fazem entre forças produtiva e relações de produção. Finalmente, um último ponto de comunhão é a admissão presente em ambos quanto à possibilidade da dimensão utópica; em Marx ela está presente na ideologia, enquanto em Freud faz parte das "ilusões", as quais não são sempre e necessariamente falsas ilusões (HABERMAS, 1987, p. 290-291; 293-294).

A distinção crucial entre Freud e Marx encontra-se, contudo, no fundamento da hominização. Marx vincula tal fundamento ao trabalho social, caracterizando o homem como um animal que fabrica instrumentos; mantém-se, portanto, na esfera do agir instrumental. Isso conduz Marx a uma crítica da sociedade como crítica revolucionária de ideologias em conflito, numa luta de classes que perpassa a história humana e que está ligada ao avanço das forças produtivas e domínio dos meios de produção. Por isso é que Marx, conforme Habermas, não se deu conta de que dominação e ideologia são conteúdos de uma comunicação sistematicamente distorcida e que devem ser eliminados (HABERMAS, 1987, p. 295).[7]

[7] Ver também páginas 296 e 297.

Freud, por sua vez, liga primordialmente o fundamento da hominização ao aspecto institucional, pois é pela criação de instituições no intuito de resolver o conflito entre o excedente pulsional e a coerção da realidade que o homem se diferenciou dos animais. Prioriza, desta maneira, a esfera da interação. Ainda que valorize a autoprodução humana pelo trabalho, Freud não deposita todas as suas expectativas no valor emancipatório do desenvolvimento das forças produtivas; não nega que estas possam contribuir para emancipação, à medida que atenuem a violência do quadro institucional e abram, com isso, espaço para a substituição de uma base afetiva por uma base racional do processo civilizatório. Esses traços presentes na teoria freudiana a tornam mais produtiva para Habermas do que a teoria marxiana, pois evitam a certeza totalitária e a confiança irrestrita no futuro da humanidade e apregoam a fundamentação racional das prescrições culturais, objetivando portanto "[...] uma organização das relações sociais de acordo com o princípio de que a validade de toda e qualquer norma, com conseqüências de ordem política, venha a depender de um consenso, obtido por meio de uma comunicação isenta de dominação" (HABERMAS, 1987, p. 297).[8]

Após tecer considerações comparativas entre Freud e Marx, nas quais dá nítidos sinais de maior afinidade com a abordagem do primeiro pensador, Habermas dirige uma crítica contundente a ambos. Nesta crítica, Freud e Marx são acusados de recair numa postura reducionista ao vincular o sentido da espécie humana à autoconservação biológica. Habermas então concentra seu esforço argumentativo na direção de desfazer o "mal-entendido naturalista" (HABERMAS, 1987, p. 302),[9] buscando fundamentar o interesse pela autoconservação em bases racionais, subordinando tal interesse ao interesse emancipatório da razão (HABERMAS, 1987, p. 301-303).

Conforme a interpretação habermasiana, a espécie procura a autoconservação através da reprodução da vida. Todavia, antes da reprodução da vida, a espécie humana define o que merece ser vivido contextualmente enquanto espécie. É isso que confere primazia do interesse da razão sobre o interesse de autoconservação:

> [...] Enquanto houver homens que necessitem conservar sua vida por meio de trabalho e de interação sujeita à renúncia pulsional - portanto,

[8] Ver também páginas 296 a 298.
[9] Ver também página 299.

> sob a coerção patológica de uma comunicação distorcida - o interesse pela autoconservação assumirá necessariamente a forma do interesse da razão, o qual tão-somente se desenvolve na crítica e se confirma pelas conseqüências práticas de tal exercício crítico. (HABERMAS, 1987, p. 302)

E isso porque "o que chamamos de interpretações genérico-universais não autorizam, em conseqüência, explicações isentas de um contexto" (HABERMAS, 1987, p. 287).

Em decorrência do que foi exposto até o momento, pode-se constatar que o movimento argumentativo desenvolvido por Habermas, após um longo percurso, conseguiu reunir elementos suficientes para permitir a formulação de uma teoria crítica da sociedade. São esses elementos que servirão de sustentáculo para o propósito habermasiano de fazer uma filosofia transcendental transformada, a qual desembocará, conforme ele já previra no Posfácio de *Conhecimento e interesse* (HABERMAS, 1987, p. 325), em 1973, numa Teoria da Ação Comunicativa, a partir da década de 1980, com desdobramentos numa Ética do Discurso e numa teoria da democracia que aponta para a política deliberativa e que tem no direito o seu elemento principal de viabilização.

Referências

DURÃO, A. *A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUPF; Londrina: EDUEL, 1996.

HABERMAS, J. *Teoría y praxis*. 3. ed. Trad. Salvador Mas Torres; Carlos Moya Espí. Madrid: Tecnos, 1997.

_____. *Conhecimento e interesse*. Introd. e trad. José Lino Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*. Trad. Flávio Köthe. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. (Biblioteca Tempo Universitário, 76 – Série Estudos Alemães).

NOBRE, M. Apresentação. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 7-11.

_____. A idéia de teoria crítica. In: CENCI, E. M.; MÜLLER, M. C. (Orgs.). *Ética, política e linguagem:* confluências. Londrina: Edições CEFIL, 2004. p. 13-25.

REPA, L. A filosofia como ciência reconstrutiva e as exigências da teoria crítica. In: DUTRA, D.; PINZANI, A. (Orgs.). *Habermas em discussão:* anais do colóquio Habermas. Florianópolis: NEFIPO, 2005. p. 11-19.

Habermas e Mead: A Linguagem como *Medium* de Socialização

Luciana Aparecida de Araújo Penitente
UNESP-Marília

Em **Teoria da Ação Comunicativa** (TAC), escrita entre 1977 e 1981, Habermas retoma sua tese de que é por meio da linguagem que a ciência crítica poderá encontrar elementos normativos capazes de fornecer bases e fundamentos que justifiquem seus próprios procedimentos. Para aprofundá-la, ele procura elaborar melhor seu paradigma teórico baseado na linguagem, na comunicação e na intersubjetividade. Sua proposta pode ser melhor compreendida pressupondo que o ser humano sobrevive por meio de atividades coordenadas socialmente, estabelecidas pela comunicação, onde o objetivo maior é chegar a um acordo.[1]

Nesse contexto, a reprodução da espécie humana requer a realização de condições da racionalidade imanente à ação comunicativa (ARAUJO, 2001, p. 46). A autoconservação da espécie também depende da interpretação que os sujeitos fazem, já que coordenam suas ações por meio de pretensões de validez que podem ser aceitas ou não. Os bastidores do mundo social se reproduzem por meio das ações que buscam atingir fins para os quais os sujeitos participantes do processo de interação, por meio da comunicação, criam regras e normas, pautadas na prática comunicativa de comum acordo com todos.

Este texto trata da linguagem como médium da socialização, e para tanto analisa o conceito de competência comunicativa. Veremos que a competência comunicativa é a capacidade do indivíduo de manejar adequadamente algumas pretensões de validade em relação à sua fala com o que se processa a formação de seu "eu", pois a competência comunicativa vai gradativamente propiciando uma atuação no mundo da vida de forma cada vez mais autônoma e interativa. Será também analisado o diálogo de Habermas com Mead para construir sua teoria e, em decorrência, sua interpretação da relação entre linguagem e socialização,

[1] Segundo Habermas, o acordo que deve ser alcançado comunicativamente tem que ter uma base racional, ou seja, não pode ser imposto por nenhum dos participantes de um discurso, e, por isso, deve se basear em convicções comuns (HABERMAS, 1987a, p. 368-387).

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p97-116

já que, para Mead, a pessoa adquire personalidade por fazer parte de uma comunidade e adotar a linguagem desta como um *medium* que auxiliará no desenvolvimento dela. A importância da adoção de papéis, meio pelo qual ocorre a socialização, e a da situação de fala que, pelas relações interpessoais, permitem que os sujeitos se reconheçam como membros de um grupo social, também são elementos discutidos neste texto. As divergências entre esses dois autores a respeito da comunicação residem no fato de Mead considerar no processo de comunicação lingüística o aspecto de integração social e o de socialização dos sujeitos, enquanto Habermas privilegia o entendimento que, mantém-se por meio dos atos de fala, e renova o saber cultural, possibilitando a interação social dos sujeitos com o mundo da vida.

I

Na ação comunicativa, os sujeitos integram em conjunto o mundo da vida, o mundo social e o mundo subjetivo que, até então, eram isolados nos outros tipos de ação. Propõe-se um sistema onde todos participam, compartilhando idéias e buscando um entendimento. Esse conceito de ação comunicativa propõe uma linguagem que pode chegar ao entendimento, em que os sujeitos, ao estabelecerem relações com o mundo, apresentam suas pretensões de validez que são suscetíveis à crítica. Compreende-se aqui como entendimento um processo de convencimento objetivado entre as partes, que coordena as ações de todos os participantes por meio de razões que valem como motivação, e as ações de fala são concebidas como meios para atingi-lo; desse modo, entendimento é o "processo de obtenção de um acordo entre sujeitos lingüística e interativamente competentes" (HABERMAS,1987a, p. 368). Esse entendimento que é alcançado mutuamente, mediante comunicação, ao mesmo tempo em que socializa, também individua. Nos dizeres de Bannell (2006, p. 103) essa idéia representa a chave para a compreensão da formação da identidade do indivíduo.

O contexto semântico, onde ocorrem os conteúdos simbólicos, o contexto social e o tempo histórico constituem as dimensões compreendidas pelas ações comunicativas. São as interações de que resulta a prática comunicativa cotidiana que possibilitam reproduzir a cultura, a sociedade e a pessoa. Habermas vê a cultura como um acervo de saberes que munem o sujeito de interpretações acerca de algo no mundo durante

o processo de comunicação (NETTO, 1993, p. 58-59). A sociedade representa as ordenações legítimas onde os sujeitos, durante o processo de interação, regulam suas pertinências a grupos sociais, assegurando a solidariedade. Por conseguinte, a personalidade é entendida como o conjunto das competências que permitem ao sujeito tornar-se apto às condições de linguagem e ação, isto é, capacita-o a participar dos processos de entendimento, afirmando neles sua própria identidade.

Para Habermas, existem algumas estruturas básicas no núcleo da linguagem que são dominadas pelo sujeito num determinado momento da vida (HERMAN, 1997, p. 127). No processo de formação do indivíduo enquanto sujeito, a consciência é um dos atributos que ele recebe: a capacidade reflexiva que, durante sua ação no mundo, torna-o capaz de concebê-lo de uma forma peculiar. Nessa acepção, os sujeitos são portadores de *competências comunicativas,* uma capacidade de alcance universal que, por meio da linguagem na ação comunicativa, pode incidir sobre qualquer outra estrutura significativa adquirida durante o desenvolvimento cognitivo.

A diferença marcante entre o homem e o animal está exposta: aquele é dotado da capacidade de comunicar-se. Por meio da linguagem, sua ação (comunicativa) prioriza o "discurso", meio pelo qual se pode chegar à veracidade da fala de um sujeito, sendo possível analisar se a fala é coerente com a ação e se ela pode transformar em normas revalidadas, e se estas são compreendidas e aceitas por todos.

Essa competência comunicativa vincula-se, em geral, a três pretensões objetivadas pelos integrantes do mundo da vida, a saber:

- pretensão da verdade que corresponde à pretensão de que o enunciado seja verdadeiro – esta pretensão se refere a afirmações, fatos e acontecimentos, é o mundo objetivo;
- pretensão da justiça onde os atos de fala precisam estar acordes com o contexto normativo vigente - é o mundo social ou das normas legitimamente reguladas;
- pretensão de veracidade: ocorre quando a intenção expressa na fala do indivíduo corresponde a seu pensamento – é o mundo subjetivo, a que somente o sujeito que fala tem acesso.

Essas pretensões são universais porque são inegáveis pelos seres humanos, já que são possíveis de entendimento e associadas à racionalidade: "Toda relação eu-tu em qualquer cultura está permeada pelo entendimento no qual devem se encontrar tais pretensões, pois que

na ação comunicativa pressuposta nesse entendimento está contido o processo de individuação e socialização" (HABERMAS, 1987, p. 127).

Na análise da competência comunicativa, Habermas considera a interação mediada por gestos, proposta por Mead, e destaca que, quando os gestos são utilizados em situações comunicativas, com uma intenção comunicativa e com expressões lingüísticas, esses gestos traem, no sentido de uma relação intencional do sujeito consigo mesmo, antes que se possa atribuir-lhes a auto-relação refletida "de um diálogo deslocado para dentro." [2] Para a interação mediada por gestos converter-se numa interação mediada simbolicamente, existem duas condições necessárias já apresentadas por Mead e aceitas por Habermas (1990, p. 210). Primeiramente, o gesto precisa se transformar em um símbolo por meio da substituição dos significados que só valem para cada um dos organismos em particular, por significados idênticos adotados por toda a comunidade lingüística. Além disso, é necessária uma transformação no comportamento dos sujeitos envolvidos na interação, substituindo a relação estímulo-reação-estímulo pela relação interpessoal estabelecida entre um emissor e um destinatário que buscam uma comunicação. Destarte, na ótica habermasiana, Mead negligencia a distinção entre a auto-relação originária que prepara o trânsito da comunicação mediada por gestos sonoros de uma comunicação a que Habermas chama de lingüisticamente genuína, além da auto-relação refletida que se produz apenas por meio do diálogo consigo mesmo. Ele acredita que somente esta pode desvendar o campo dos fenômenos das representações da qual a própria filosofia do sujeito parte como um elemento único desde a época de Descartes e também sugere que essa imprecisão possa revelar os pontos falhos da filosofia da linguagem de Mead. Habermas acredita que, para entender melhor o pensamento de Mead, deve-se respeitar a premissa de que a interação mediada por gestos é governada pelos instintos, e de que esses comportamentos expressam significados objetivos na perspectiva do **ethologo** observador, como a fuga, a defesa, o cuidado, etc. Nesse sentido objetivo, é necessário entender também o sentido da interpretação que identifica o respectivo comportamento próprio por meio da reação do outro organismo. Donde, para esclarecer quando o processo objetivo da interpretação do próprio comportamento por meio da reação comportamental de um outro possa ser compreendido pelo

[2] Ver em MEAD, *Obras*, v. I, p. 245 apud HABERMAS, 1990, p. 207.

ator que o experimenta como sendo uma interpretação, Mead ser obrigado a recorrer a uma outra circunstância, possível apenas quando o gesto interpretado pelo outro é um gesto sonoro.

Não obstante essa crítica, Habermas observa avanços significativos nos estudos de Mead sobre a individuação e a socialização, sobremaneira quanto a se referir a uma segunda pessoa como sendo fundamental para qualquer auto-referência (FERREIRA, 2000). Ele priorizou, portanto, a relação entre "tu-me" como forma de criticar a auto-relação do sujeito que busca a si mesmo, superando o modelo de reflexão auto-objetivador que é característico da filosofia da consciência.

Nesse contexto, Habermas, em sua **Teoria da Ação Comunicativa**, propõe uma terceira condição para a evolução da competência comunicativa: é necessário que ocorra uma mudança estrutural da interação, de modo que os participantes da comunicação aprendam a diferenciar atos de entendimento e atos com "*respeito-a-fins*", pois tanto a formação quanto o processo de desenvolvimento do eu ocorrem por meio da articulação de três competências: cognitiva, interativa e comunicativa que, ao se desenvolverem e se articularem, devem conduzir ao desdobramento do eu e à formação de uma identidade capaz de proporcionar a integração social e a autonomia do eu. Essas competências (a cognitiva, a interativa e a comunicativa) se formam tanto no trato manipulativo com os objetos da natureza externa (a cognitiva), quanto no trato com os sujeitos comunicativamente socializados e com suas emissões ou manifestações (interativa e lingüística). "Pois bem, a aquisição dessas competências significa que se estabelecem relações de complementaridade da subjetividade do eu com a objetividade da natureza externa, com a normatividade da sociedade e com a intersubjetividade do meio lingüístico." (HABERMAS, 1989, p. 167).

Os padrões de comportamento se desenvolvem a partir de um processo de interiorização das expectativas do comportamento que um indivíduo vivencia no período da infância, em relação às pessoas de sua referência. Segundo Mead, essas expectativas representam o ponto de partida do desenvolvimento da socialização do sujeito e da construção de um mundo social da criança. Habermas busca na antropologia de Mead e na sociologia de Durkheim os fundamentos e os processos constitutivos da individuação e da norma social. Segundo Habermas, em Mead, o efeito da individuação do processo de socialização mediado através da linguagem explica-se pelo próprio meio lingüístico: "A

identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento lingüístico com outros e no meio do entendimento mediado intersubjetivamente." (HABERMAS, 1990, p. 139). A relação existente entre o processo de socialização e a formação do eu fica explícita na seguinte citação:

> O trânsito desde a interação mediada simbolicamente à interação regulada por normas não só possibilita passar a um entendimento modalmente diferenciado. Não só significa a construção de um mundo social, mas também a reestruturação simbólica dos motivos da ação. A partir do ponto de vista da socialização da criança, este lado do processo de socialização (Vergesellschaftung) apresenta-se como formação de uma identidade. (HABERMAS, 1987, p. 62)

O desenvolvimento da competência interativa, que é fundamentada na norma, permite que ocorra um processo de interação social que tem suas bases fixadas no consenso. A competência comunicativa mediante a fala proposicional e argumentativa permite transformar o consenso, que é alcançado pela convencionalidade da norma, em um consenso alcançado por meio da interação fundamentada no entendimento e pautado pela crítica. Essa transformação que se dá no processo constitutivo do consenso representa, para Habermas, a passagem de uma interação social, caracterizada por uma normatividade convencional em uma normatividade pós-convencional.

II

Pensando, então, em um desenvolvimento da identidade do "eu" que parte da adoção de expectativas de comportamento socialmente generalizadas, verificou-se na primeira parte deste texto que a formação da identidade do "eu" realiza-se pela linguagem, e que, para constituir seu conceito de competência comunicativa, Habermas recorre, principalmente, a Mead, que tanto considera o termo "me" para representar a identidade da pessoa socializada, quando aponta a importância da adoção de papéis, meio pelo qual ocorre a socialização, e a situação de fala em que falantes e ouvintes, mediante relações interpessoais, se reconhecem como sujeitos de um grupo social.

O "me" representa o meio pelo qual a criança, ao adotar diante de si mesmo as expectativas do "outro generalizado", provê-se das condições de construir, ela mesma, um sistema de controles internos de comportamentos. Desse modo, essa interiorização de papéis sociais cria uma estrutura de super-ego (MEAD, 1934, p. 174) que vai se tornando cada vez mais integrada, de modo a permitir ao sujeito orientar-se pelas pretensões normativas de validez. Ao mesmo tempo em que se constitui esse super-ego, ou seja, o "me", formam-se também o "eu" ou o "I", que passam a representar o mundo subjetivo das vivências. Na interpretação de Habermas (1987b, p. 62), Mead acredita que, nesta instância, os desejos, os sentimentos, os estados de ânimos ocorrem de maneira espontânea, como um potencial de reações que descarregam as orientações ancoradas no super-ego e que constituem, diante do mundo externo, o âmbito do subjetivo.

Com relação ao "I", Habermas entende que ele representa, na estrutura do "eu", a tendência para afirmar com espontaneidade as vivências e conteúdos da subjetividade. O "I" busca inovação e, por esse motivo, representa um desejo de liberdade. É uma instância que se separa daquilo que é convencional nas normas e procura colocar o "eu" além do indivíduo institucionalizado. Mead entende o "I" como "[...]a capacidade generalizada de encontrar soluções criadoras para situações em que está em jogo algo assim como a auto-realização da pessoa." (HABERMAS,1987b, p. 63).

Sob essa óptica, o "I" é uma tendência à não-conformidade, à busca da autonomia e da individuação. No entanto cabe lembrar que tanto o "me" quanto o "I" são tendências opostas dentro da estrutura do "eu", embora eles se articulem entre si, uma vez que sem o "me" não seria possível o processo de socialização e, na ausência do "I", não seria possível o processo de individuação. A compreensão da relação entre o "eu" e o "me" é considerada por Habermas um ponto-chave tanto para a compreensão do "eu" socialmente produzido, conforme proposto por Mead, quanto para o desenvolvimento ulterior de sua temática da individuação e socialização. De acordo com Bannell (2006, p. 107), Habermas acredita que há uma outra dimensão da personalidade do sujeito que é formada pela interação social e mediada pela linguagem, a saber: a relação prática do Eu consigo mesmo. Forma-se, pois, um sujeito que fala e um sujeito que age, é essa agência que se forma nesse processo social que monitora e controla o comportamento do indivíduo.

Os controles de comportamento, que fazem parte da personalidade do indivíduo, também se formam na interação do "Eu" com o outro, formando uma nova instância reflexiva onde o "Eu" adota os papéis sociais do outro, ou seja, as expectativas de comportamento do outro. A correspondência entre instituições sociais e controles do comportamento no sistema da personalidade é esclarecida também por Mead e, para tanto, ele se utiliza do mecanismo da perspectiva de um outro que assume em relação ao Ego, num enfoque performativo. Nesse momento, ocorre a assunção de papéis:

> *Ego* assume as expectativas normativas de *Alter*, não as *cognitivas*. O processo conserva a mesma estrutura. Pelo fato de eu me apreender como um objeto social de um outro, forma-se novamente uma instância reflexiva, através do qual *Ego* apropria-se de expectativas de comportamento de outros. Ora, ao caráter normativo dessa expectativa corresponde, de um lado, uma estrutura modificada desse segundo "*Me*" e, de outro lado, uma outra função da auto-referência. O "Me" da auto-relação prática não é mais a sede de uma *auto-consciência* originária ou refletida, mas a instância do *auto-controle*. A auto-reflexão assume aqui a tarefa específica de mobilização de motivos de ação e de controle interior dos próprios modos de comportamento. (HABERMAS, 1990, p. 213)

O "me" é interpretado por Mead como o "generalized other", isto é, o outro generalizado e, nos dizeres de Habermas (1990, p. 213-6), isto explica como as expectativas de comportamento do ambiente social que são generalizadas normativamente imigram para dentro da pessoa. Diante dessa instância, o "I" se coloca como espontaneidade retirada da consciência e, ao contrário do "eu" epistêmico, o "eu" prático forma um inconsciente que se torna perceptível de duas maneiras, a saber: como afluência dos impulsos controlados e como fonte das inovações que rompem e renovam os controles cristalizados de modo convencional. A auto-referência epistêmica pode se tornar possível por meio de um "me", que não só retém na memória o "eu" que age espontaneamente, como também se apresenta no enfoque performativo de uma segunda pessoa. A auto-relação prática torna-se possível por meio de um "me", que coloca obstáculos à impulsividade e à criatividade de um "eu" resistente, na perspectiva intersubjetiva do **nós** social.

Pensando nesta perspectiva da auto-relação prática, o "me" aparece como uma força conservadora. Acaba sendo espelho das formas de vida

e das instituições existentes numa sociedade particular. Essa força age na consciência do sujeito que está em processo de socialização, expulsando da consciência tudo o que é divergente. Segundo Habermas (1990, p. 214), Mead atribui essas forças inconscientes provocadas pelo desvio espontâneo a um "Eu" e não a um *Id*, e compreende o *Selbst* da auto-relação prática, que é a identidade da pessoa e a consciência dos deveres concretos, como o resultado das interações socializatórias.

O *Selbst* da auto-referência epistêmica não coincide com o "eu" pensado enquanto autor da realização espontânea da ação, mas se aproxima ao máximo desse "eu" pelo fato de estar fixado na perspectiva de um co-agente, de um alter ego não objetivado. Ao contrário, na auto-relação prática, o sujeito agente não busca conhecer, mas certificar-se como incentor de uma ação que somente poderá ser atribuída a ele mesmo. Nessa perspectiva, é possível iniciar tal certificação, se compreendida do ponto de vista da vontade coletiva, onde já se encontra incorporada nas normas reconhecidas e exercitadas intersubjetivamente e nas formas de vida das sociedades. Apenas quando o sujeito cresce no meio desse ambiente social, ele se torna capaz de agir de modo responsável e desenvolver a capacidade de seguir e de agir por sua própria conta diante dos acontecimentos, pensamentos e expectativas reconhecidas como legítimas ou de colocar-se contra elas.

Entrementes, essa interpretação de Mead não esclarece o motivo de se manter a diferença entre o "Me" e o "I", uma vez que eles poderiam dissolver-se entre si (HABERMAS, 1990, p. 215-216). A personalidade humana é dotada de partes inconscientes fugidias ao mesmo tempo em que se tornam perceptíveis, mas não podem alcançar o título de "eu", como sendo parte de um sujeito que é capaz de agir de forma responsável. Isto ocorre porque o sujeito só é capaz de retornar algo sobre si mesmo, se assumir os papéis dos outros. Essa idéia passa a representar uma natureza especial para a auto-relação-prática. O *Selbst* dessa auto-relação prática é uma vontade que se forma através da socialização, determinando um "Eu quero", um "Eu posso começar algo sobre minha responsabilidade". Mead afirma que o outro generalizado de sua experiência empresta-lhe uma identidade-eu. Parece ter escapado a Habermas que precisamente essa colocação dele em relação ao funcionamento dessa identidade-eu conduz à compreensão acerca do porquê de ele não a identificar como sendo o Eu:

> Nós nos louvamos e nos censuramos a nós mesmos. Nós mesmos nos batemos no ombro e, cheios de ira cega, batemos em nós mesmos. Ao censurarmos nossas idéias e monólogos e ao afirmarmos as regras gerais e princípios de nossa comunidade de comunicação, assumimos o enfoque generalizado do grupo. (MEAD, 1953, p. 323)

O "me" carrega uma consciência moral que aspira ao que é de costume às práticas de um determinado grupo particular. Representa, na verdade, o poder de uma certa vontade coletiva sobre um elemento individual que ainda não atingiu a si mesmo. Caracteriza uma formação de identidade que possibilita o agir responsável. O "me" deve surgir na medida em que é alcançada a perspectiva de um alter ego, e, sendo assim, Mead afirma que a autoconsciência só poderia ser reconhecida como um fenômeno originário se estivesse situada no nível de uma competência lingüística utilizada em diálogos internos. Desse modo, ele estabelece que, se quisermos utilizar símbolos com significado idêntico, então obrigatoriamente devemos pressupor a autoconsciência.

De acordo com a interpretação habermasiana, Mead descreve o *Selbst* da autoconsciência como o objeto social que se relaciona às feições que o sujeito identifica em si mesmo no processo comunicativo, quando ele entra em contato com a relação tu-me e ao descobrir-se como um alter ego de seu próprio alter ego nesse processo comunicativo. Na primeira pessoa, ele se defronta com o seu próprio enfoque performativo como segunda pessoa. Quando isso ocorre, surge então um "me" que é inteiramente diferente. Não coincide tampouco com o "I", que é o "eu" agindo espontaneamente, de onde se tira qualquer experiência direta. Esse "me" alcançado no enfoque performativo surge como uma recordação exata de um estado espontâneo do "eu", que pode ser reconhecido de forma não dissimulada, a partir das relações da segunda pessoa: "O *Selbst* que me é dado através da mediação do olhar do outro sobre mim, é a (imagem de recordação) de meu *Ego*, do modo como ele há pouco agiu em face de um alter ego." (HABERMAS, 1990, p. 206).

Segundo Habermas (1990, p. 216), a identidade-eu convencional é o lugar-tenente da verdadeira. Por esse motivo, mesmo em se tratando da auto-relação prática, Mead não pôde retirar a diferença existente entre "I" e "me".

Torna-se, pois, pertinente revermos quais foram as fontes de Mead. Habermas declara que nos primeiros trabalhos, Mead apoiou-se na idéias

de John Dewey, com o objetivo de alcançar através do "me", reificado da psicologia positivista, o "eu" como fonte de realizações espontâneas. A princípio, Mead procurou encontrar um acesso ao mundo subjetivo e, para tanto, utilizou-se do conceito pragmatista da problematização de uma interpretação da situação, anteriormente utilizada por Peirce.

Essa problematização transforma-se em uma dificuldade para a execução de um plano de ação empreendido, retirando todo o alicerce de validade de uma expectativa, e provocando um conflito dos impulsos da ação. Neste momento, ocorre uma série de explosões sucessivas em si mesmo, sobre aquilo que foi aceito como objetivo, expulsando-os de sua posição objetiva e afastando-os para um mundo subjetivo. Essa parte do mundo, vista como um problema, é privada de sua familiaridade e validez dentro de um contexto que permaneceu intacto, resultando apenas como produto material das representações puramente subjetivas, formando, então, a matéria da qual é feito o elemento psíquico (HABERMAS, 1990, p. 207-208).

No que concerne à autoconsciência, tem-se que ela ocorre por meio de uma relação que se mantém com o outro e que é simbolicamente mediada. Dá-se de fora para dentro, permitindo que a autoconsciência tenha um núcleo intersubjetivo. Segundo Habermas (1990, p. 212-213), esse posicionamento coloca a subjetividade numa condição de dependência perante a linguagem, ou seja, diante do meio que permite ao sujeito reconhecer-se no outro de modo não objetivador.

Além disso, Habermas entende que se tornou obscura a distinção feita por Mead entre auto-referência epistêmica do sujeito cognoscente e a sua auto-relação prática. Ressalta ele que Mead não apresenta essa diferença, talvez porque ele entenda o "conhecer" como a prática que pode levar à solução de problemas e à auto-referência cognitiva como uma função do agir. Essa auto-relação prática é explicada por Mead de modo semelhante ao que ele faz em relação à auto-referência epistêmica, ou seja, a partir de uma reorganização do nível de interação pré-lingüística comandada pelos instintos. Surge da passagem para um outro modo de comunicação, ao passo que a anteriormente citada resulta da passagem para um outro mecanismo de controle de comportamento. Essas reorganizações propiciam a diferenciação dos dois aspectos da coordenação do comportamento que coincidem no modelo de uma reação instintiva desencadeada por meios de estímulos próprios à espécie:

> A interação mediada simbolicamente permite um comando cognitivo auto-referencial do próprio comportamento; esse, no entanto, não é capaz de substituir a ação de coordenação que até então era assegurada através de um repertório comum de instintos, portanto, através do engate 'adequado' das ações de um dos atores nas do outro. Esse vácuo é preenchido por expectativas de comportamento generalizadas normativamente, que entram no lugar da regulação instintiva; só que essas normas necessitam de uma ancoragem no sujeito agente através de controles sociais mais ou menos internalizados. (HABERMAS, 1990, p. 213)

Em Mead, segundo Habermas, o paradigma da consciência de si e da auto-referência de um sujeito que conhece e age isoladamente é substituído pelo paradigma da intercompreensão, da relação intersubjetiva de sujeitos que são socializados por meio da comunicação lingüística em que se reconhecem mutuamente; destarte o próprio Habermas sustentar uma opinião contrária a essa, pois entende que a autoconsciência forma-se por meio da interação entre os sujeitos, simbolicamente mediada, ocorrendo de fora para dentro, e apresenta, pois, um núcleo intersubjetivo que ressalta a dependência contínua da subjetividade em relação à linguagem, meio que permite uma pessoa se reconhecer na outra de modo não objetivador.

Essa concepção de autoconsciência permite transferir a formação da identidade do eu a partir da esfera do eu epistêmico para a do eu prático. Para Habermas, essas duas esferas não foram claramente diferenciadas por Mead. No entanto sua teoria da linguagem e a concepção da consciência encaminham a formação da identidade do eu para o campo do eu prático. O abandono da filosofia da consciência e do paradigma da consciência de si por parte de Mead implica mudança significativa da concepção da identidade do eu, passando a ser concebida como resultado da atividade de um eu prático que, durante uma relação social constituída de forma comunicativa pela linguagem, estabelece uma relação de mútuo reconhecimento entre um ego e um alter ego.

A respeito dos processos de formação da personalidade e da socialização, Habermas observa que, para Mead, a pessoa torna-se uma personalidade por participar de uma comunidade e adotar a linguagem desta como um *medium*: por cuja ajuda desenvolve sua personalidade. E, posteriormente, dados os diferentes papéis que vão sendo propostos por

todos os outros membros da comunidade, a pessoa acaba adotando a mesma atitude da comunidade. Nessa perspectiva, Habermas discorda de alguns pontos da teoria proposta por Mead, porquanto considera inadequada a denominação de "behaviorismo social", que ele próprio concede à sua teoria, uma vez que o modelo do qual parte Mead não é o comportamento de um organismo individual que reage aos estímulos à sua volta, mas sim a interação na qual ao menos dois organismos reagem um ao outro (HABERMAS, 1987, p. 11). Mead acrescenta uma dimensão social ao princípio do organismo singular em seu meio específico. Dessa forma, ele se concentra na relação entre vários organismos, porque o comportamento solucionador de problemas encontra-se nestas interações sob influência de contingências. Esse comportamento social, quando bem sucedido, permite alcançar um estágio onde a consciência de nossas próprias atitudes auxilia-nos no controle do comportamento de outras pessoas. A psicologia funcionalista encontra o seu elemento psíquico na perspectiva de um agente, consciente de sua ação, que é interrompida por meio da problematização:

> O campo de objetos da psicologia funcionalista é aquele estádio da experiência, no interior do qual nós temos uma consciência imediata de impulsos conflitantes da ação, os quais tiram do objeto o seu caráter de objeto, deixando-nos, neste sentido, numa atitude de subjetividade, ao passo que deles surge um novo objeto de estímulo, dada a nossa atividade reconstrutiva, a qual forma parte do conceito do sujeito Eu.[3] (HABERMAS, 1990, p. 208)

Essa definição de psíquico deveria, segundo Habermas (1990, p. 208-210), esclarecer o mundo subjetivo de um sujeito capaz de formular hipóteses praticando uma atividade abdutiva. No entanto Mead descobre de imediato que essa tentativa de explicação fracassa, porque esse meio não permite tornar aceitável a forma como o sujeito descobre a si mesmo no desenrolar da atividade que o leva a solucionar um problema. Mead só consegue esclarecer o fenômeno e o surgimento da vida consciente após ter abandonado o modelo proposto por Dewey acerca da relação instrumental de um sujeito isolado com acontecimentos, e após aceitar o novo propósito da relação interativa entre vários sujeitos.

---

[3] Ver MEAD, *Obras*, v. I, p. 143.

A idéia de reconhecer-se no outro favorece a explicação de Mead, quando ele diz que a forma elementar da auto-referência torna-se possível por meio da interpretação de um outro participante da interação. Mas Habermas acredita que Mead confere muita importância aos efeitos que o grupo social produz na personalidade e na conduta do sujeito. E, diferentemente de Mead, confere uma importância semelhante à influência do social no individual e vice-versa, afirmando que isto ocorre simultaneamente por intermédio da linguagem.

Por fim, há a considerar que Mead fala de uma comunidade ideal de comunicação que representa a articulação entre o desenvolvimento da competência comunicativa, interativa e da identidade do "eu". Com essa idéia meadiana de comunidade ideal, tem-se indicado a base do sentido das suposições teóricas da evolução social que se encontram no pensamento habermasiano. Em **Consciência moral e agir comunicativo**, Habermas trata desse conceito de situação ideal de fala discutindo pressupostos que se apresentam como condições necessárias aos atos de fala, livres de coação, e, sobretudo, potencialmente realizadores dos interesses coletivos manifestos pelos sujeitos envolvidos em situações reais de fala.

Bannell (2006, p. 109-111) interpreta essa comunidade ideal considerando o "Me" de Mead como uma força conservadora dependente das formas de vida e das instituições praticadas numa sociedade; trata-se, pois, de uma moral convencional. Já o "I", que representa a fonte de inovações dos controles convencionais, está sempre em tensão com o "me" da teoria de Mead. No entanto essa identidade convencional representada pelo "me" pode ser pensada enquanto substituto para um Self autônomo. Por esse motivo, Banneell acredita que Habermas desenvolveu o conceito de identidade pós-convencional, de um Eu que é capaz de se distanciar das práticas institucionais já legitimadas pela sociedade, a ponto de criticá-las e, conseqüentemente, transformá-las. Todavia esse Eu também deve ser formado por meio de uma relação intersubjetiva com outros sujeitos de uma comunidade. O "I", além de ser concebido como individual, é concebido também como universal e se constitui por fazer parte de uma comunidade ideal de comunicação, a qual é um construto lógico e não um conceito empírico, mas que representa uma comunidade "universal" composta de todos os alter egos possíveis. É nessa relação do Self com essa sociedade universal que ele constrói uma identidade pós-convencional, em que o "me" convencional é substituído por um "I" pós-convencional.

Esse Self recorre à comunidade universal a partir da dimensão moral e ética. Na dimensão moral, o sujeito busca por um consenso a respeito das normas que possuem validade universal e, segundo Habermas, torna possível a autodeterminação do Self. Na dimensão ética, o Self se relaciona com identidades culturais e individuais, buscando reconhecimento de seu grupo cultural ou étnico, é isso que possibilita sua auto-realização.

A noção de comunidade ideal de fala se entrelaça com uma acepção factível de situação de fala. Habermas (1989, p. 110-112) constata que as pretensões de validade de qualquer proferimento, além de estarem presentes em todo discurso, requerem pressupostos de caráter lógico-semântico (1), procedurais (2) e processuais (3). Para isso ele baseia-se nos pressupostos argumentativos de Robert Alexy.

No plano lógico-semântico, há de se considerar:

(1.1) A nenhum falante é lícito contradizer-se.

(1.2) Todo falante que aplicar um predicado F a qualquer outro objeto *a* tem de estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.

(1.3) Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes (HABERMAS, 1989, p. 110).

As regras pressupostas nesse plano não apresentam conteúdo ético algum. Já do ponto de vista dos pressupostos procedurais, as argumentações surgem como processos que privilegiam o entendimento mútuo, regulado de modo que, tanto o proponente quanto o oponente podem analisar as pretensões de validez que se tornam problemáticas. Assim,"tudo o que é necessário para uma busca cooperativa da verdade, organizada como uma competição", é levado em consideração como, por exemplo, o reconhecimento da imputabilidade e da sinceridade de todos os participantes. Das regras estabelecidas por Alexy, estão como exemplos:

> (2.1) A todo falante só é lícito afirmar aquilo que ele próprio acredita.
> (2.2) Quem atacar um enunciado ou norma que não for objeto da discussão tem que indicar uma razão para isso.
> Algumas dessas regras têm manifestamente um conteúdo ético. Neste plano, fazem-se valer pressuposições que o discurso comparte com o agir orientado para o entendimento mútuo em geral, por exemplo, relações de reconhecimento recíproco. (HABERMAS, 1989, p. 111)

Enfim, nos aspectos processuais, o discurso argumentativo surge como um processo comunicacional que parte de um acordo racionalmente motivado em que é necessário satisfazer as condições inverossímeis. No discurso argumentativo, Habermas, (1989, p. 111) acredita estar as estruturas de uma situação de fala, imunes a qualquer repressão e desigualdade e, por esse motivo, ele apresenta-se como uma forma de comunicação próxima do que se pode considerar como situação de fala ideal. Nesta perspectiva, a partir de uma investigação sistemática das contradições performativas, é possível pressupor uma idéia, que Apel desenvolveu a partir de Peirce e Mead, de: "comunidade ilimitada da comunicação". A este plano mais ideal, correspondem as seguintes regras propostas por Alexy:

> (3.1) É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
> (3.2) a.É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
> b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
> c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
> (3.3) Não é lícito impedir falante algum, por uma coerção exercida dentro ou fora do discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2). (HABERMAS, 1989, p. 112)

Todos os sujeitos devem participar do processo de definição de normas sociais, condição que deve ser respeitada a partir da definição do que sejam "condições quantitativa e qualitativamente satisfatórias de vida individual e coletiva no ambiente onde estão situadas" (HANSEN, 2004, p. 135). Esse termo a que chegou Habermas se deve, fundamentalmente, às proposições evidenciadas por Apel, com a incorporação do Princípio de Universalização[4] e o acréscimo do Princípio do Discurso.[5]

Contudo cabe ressaltar que o discurso de Habermas parte do que ele reconhece como "situação ideal de fala" e que, na maioria das vezes, nem todos esses pressupostos são cumpridos nos discursos reais. Além

[4] "[...] Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal – e, nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo." (HABERMAS, 1989, p. 86)

[5] Esse princípio é assim formulado por Habermas (1989, p. 116): "somente são válidas aquelas normas-ações com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas possam concordar como participantes de um discurso racional".

disso, em **Consciência moral e agir comunicativo**, o autor não deixa clara a distinção entre Princípio de Universalização e Princípio do Discurso sendo talvez esta uma das causas de tantas situações reais de fala conduzirem a conflitos e não ao consenso.

Essa concepção ideal de fala, do ponto de vista habermasiano, por partir de elementos que podem estar explícitos ou não nesses atos, pertencentes às expectativas diárias das pessoas, apresentam-se, pois, segundo Hansen (2004, p. 136), como racional e factível. Contudo tal concepção apresenta igualmente uma dimensão confractual, à medida que age como idéia reguladora em situações reais de fala e na construção do discurso, conferindo a essa situação de fala um caráter utópico no que diz respeito ao aspecto procedimental de ordem lingüístico-discursiva, visto que são apresentados alguns parâmetros formais que devem delimitar as ações discursivas mais comuns, ou seja, que fazem parte do mundo vivido. Como tal concepção embasa toda a relação entre linguagem e socialização, há que se reconhecer que sua dimensão contrafactual compromete, de certo modo, aquela relação e as possibilidades do entendimento.

III

A partir das considerações expostas, pode-se perceber que divergências entre Mead e Habermas acerca da comunicação ocorrem na medida em que Mead ressalta na comunicação lingüística o aspecto de integração social e o de socialização dos indivíduos, enquanto Habermas leva em consideração o entendimento como mantenedor e renovador do saber cultural e, nessa perspectiva, o entendimento entre os sujeitos acerca do significado das palavras e das coisas no mundo torna possível a integração social destes com o mundo da vida, uma vez que as situações de fala influenciam na manutenção e na renovação do saber cultural, dado que o mundo da vida oferece o contexto propício para os processos de entendimento em geral.

Desse modo, se por um lado Habermas elabora um conceito altamente abstrato (leia-se utópico) e de função, provavelmente apenas regulativa, por outro ele cobra de Mead mais realismo, pois parece criticar Mead por não ter dado mais atenção para alguns pontos cruciais da estrutura interna da linguagem, como a dupla estrutura performativo-proposicional (HABERMAS, 1987, p. 38-45) e as quatro pretensões à

validade intersubjetiva levantadas em todo ato de fala. Uma outra crítica reside na forma como Mead considera a comunicação linguística, na medida em que ele privilegia os aspectos de coordenação da ação e de socialização dos sujeitos e se esquece de explorar a questão da função do entendimento apresentada pela linguagem. Para Habermas (1987b, p. 40), Mead atenta para a linguagem enquanto *medium* que possibilita a coordenação da ação e o processo de socialização, sem dar a importância necessária à linguagem como *medium que facilita o entendimento entre os sujeitos.* Mead considera a socialização e a integração social, no entanto, para ele, embora elas sejam possibilitadas mediante atos de entendimento, não se solidificam no saber cultural, mas nas estruturas simbólicas do "si mesmo", ou seja, do Self e da sociedade, em forma de competências e padrões de interação. Apesar disso Habermas acredita ser possível implantar um processo de entendimento na teoria meadiana da linguagem, visto ele considerar que só existe comunicação entre dois sujeitos participantes de uma interação qualquer se eles entendem e utilizam um símbolo com o mesmo significado.

Conforme Habermas, para assumir a si mesmo diante de um outro participante da interação e tornar-se consciente de si mesmo enquanto objeto social, o sujeito deve assumir como seu os significados objetivos das suas ações de fala que, na verdade, representam estímulos para os dois lados. Com essa auto-referência, o sujeito reduplica-se, tornando-se um '*Me*', que acompanhará o 'Eu' performativo como se fosse sua sombra. O Eu que age espontaneamente é dado somente por meio do significado que foi retido simbolicamente pelo Eu, no papel de alter ego, obtido antes pelo seu parceiro de interação. Para aquele que acompanha todo o comportamento consciente de si mesmo (observador), não é o "eu" factual o responsável pelo comportamento, ele apenas representa uma reação a este. Contudo Habermas (1990, p. 211) acredita que esse termo observador em Mead está equivocado, visto que a autoconsciência originária não é algo intrínseco ao sujeito, e sim gerado comunicativamente. Desse modo, o *Selbst* da auto-referência original é constituído no enfoque perfomativo de uma segunda pessoa e não na perspectiva de um "me" objetivado na perspectiva da terceira pessoa. Fica claro assim que a auto-referência requer a participação de um outro sujeito na interação, revelando significados importantes mediante gestos ou ações de fala, pois é neste processo de interação e de comunicação que se origina a autoconsciência e é nele que se tem o entendimento lingüístico, ou seja, a socialização.

Em outras palavras: se podemos detectar em Habermas certo idealismo que compromete a perspectiva de entendimento e discussão, é no próprio Habermas que encontramos um contraponto a essa construção conceitual (contrafactual). Afinal pensar a socialização não pode se dar pela absolutização da linguagem e negação da realidade e, se reconhecemos que temos a aprender com a realidade, é porque, há que se admitir, ela deve "conservar algum espaço de jogo onde apresenta suas reivindicações", e nesse jogo já supõe alteridade ou superação do solipsismo; donde, se há atividade pensante que "se enrola narcisicamente em uma conversação eterna da alma consigo mesma" é porque a práxis argumentativa disposta a discussão assinala para isso (HABERMAS, 2006, p. 107).

Referências

ARAUJO, L. A. *A teoria da ação comunicativa e a educação*. 2001. 154p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília.

BANNELL, R. I. *Habermas e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

FERREIRA, Rodrigo Mendes. *Individuação e socialização em Jürgen Habermas*: um estudo sobre a formação discursiva da vontade. São Paulo: Annablume, 2000.

HABERMAS, J. Como es posible la metafísica después del historicismo?. In: _____. et al. *El ser que puede ser compreendido es lenguaje*. Trad. Antonio Gómez Ramos. Madrid: Síntese Editorial, 2006. p. 97-107.

_____. *Pensamento pós-metafísico*: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. 271p.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. *Teoria de la acción comunicativa*. Racionalidad de la acción y racionalización social. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Tomo I. Madrid: Taurus, 1987a.

_____. *Teoria de la acción comunicativa*. Critica de la razon funcionalista. Trad. Manuel Jimenez Redondo. Tomo II. Madrid: Taurus, 1987b.

HANSEN, G. L. Os elementos utópicos na concepção habermasiana de situação ideal de fala. In: MULLER, M. C.; CENCI, E. M. (Orgs.). *Ética, política e linguagem*: confluências. Londrina: Edições Cefil, 2004. p. 124-138.

HERMANN, Nadja. O polêmico debate da educação na contemporaneidade: a contribuição habermasiana. In: ZUIN, A. A. S.; PUCCI, B.; OLIVEIRA, N. (Orgs.). *A educação danificada*. São Paulo: Vozes, 1997. p. 217-242.

MEAD, G. H. *Espiritu, persona y sociedad*: desde el punto de vista del conductismo social. Buenos Aires: Paidos, 1953. 393p.

_____. *Mind, self and, society*. Chicago: University of. Chicago Press, 1934. Disponível em: <http://www2.Pfeiffer.edu/ ~ Iridener/DSS/Mead/MINDSELF.HTML>. Acesso em: 6 nov. 2003.

PAULO NETTO, J.. Nótula à teoria da ação comunicativa de Habermas. In: CARVALHO, M. Carmo Brant (Org.). *Teoria da ação em debate*. São Paulo: Cortez, 1993. p. 51-62.

Reconstrução Pragmático-Formal da Racionalidade Comunicativa: Origem e Dificuldades

Aluisio Almeida Schumacher
Ciências Sociais, FCA – UNESP-Botucatu
Pós-graduação em Ciências Sociais, FFC – UNESP-Marília

Costuma-se dizer que uma teoria social é crítica[1] quando procura promover a emancipação humana, ou seja, tem o interesse implícito de libertar os agentes sociais das circunstâncias que os dominam e escravizam. Por isso as teorias críticas não se limitam aos aspectos descritivos, mas buscam constituir bases normativas em pesquisa social, orientadas para combater a dominação e incrementar a liberdade em todas as suas formas.

A teoria crítica se distingue da teoria tradicional porque, em vez de estudar o presente independentemente de suas conseqüências, transforma-o em objeto do conhecimento. Pensa-se profundamente ligada ao tempo presente e o assume, afirmando sua vocação de contribuir para a transformação prática. O enfoque dos teóricos críticos se caracteriza por ser *prático* em um sentido especificamente moral (e não instrumental): não se trata simplesmente de reunir meios para alcançar determinado fim independente, mas de buscar a emancipação humana das circunstâncias de dominação e opressão (HORKHEIMER, 1975). Essa tarefa normativa só pode ser empreendida com a cooperação entre filosofia e ciências sociais, por meio de pesquisas sociais interdisciplinares e empíricas.

Desde sua origem, no contexto da fundação do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt, no final dos anos 1920, o desenvolvimento da teoria crítica compreende pelo menos três gerações de pensadores, diferentes problemas de pesquisa e períodos históricos distintos.[2] Da

[1] O termo é empregado pela primeira vez por Horkheimer (1975) em 1937, ao examinar as raízes da moderna concepção de ciência, com o objetivo de reunir elementos para fundamentar a teoria crítica enquanto expressão da autoconsciência dos processos de emancipação social e política, no contexto prático então visível.

[2] Sobre o percurso histórico e filosófico da primeira e segunda gerações da teoria crítica, ver as obras de Jay (1977) e Wiggershaus (2002). O principal representante da terceira geração é Axel Honneth (2003), que foi assistente de Habermas e é atualmente diretor do Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt.

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p117-154

definição de Horkheimer é possível depreender que uma teoria crítica adequada precisa preencher três critérios (BOHMAN, 2005): ser simultaneamente *normativa*, *prática* e *explicativa*. Em outras palavras, deve explicar o que está errado com a realidade social em determinado momento histórico, identificar os atores que dispõem de potencial para modificá-la e proporcionar normas para o exercício da crítica, assim como objetivos práticos para a transformação social.

Enquanto teorias sociais empíricas podem deixar com maior facilidade sua base normativa em estado implícito, pois visam mais à explicação do que à avaliação, o mesmo não acontece com teorias críticas, que se posicionam como guias para a ação humana: "são reflexivas, visam esclarecer e emancipar os agentes de coerções, muitas vezes auto-impostas" (GEUSS, 1988, p. 8). Na medida em que procuram levar os agentes sociais a posições normativas e políticas, as teorias críticas não têm como evitar a explicitação de seus fundamentos críticos, cujo padrão vem inevitavelmente das próprias condições da sociedade contra a qual a crítica é dirigida.

Jürgen Habermas é o principal representante da segunda geração da teoria crítica. Após compartilhar das análises da geração anterior até o final dos anos sessenta, passou a olhar com desconfiança para seus fundamentos normativos. Ao reconstruir o enfoque de Horkheimer e Adorno (1985) a partir da obra *Dialética do Esclarecimento*, Habermas verifica que a crítica radical da razão (nas versões subjetiva e objetiva), empreendida pelos dois autores, solapa a própria possibilidade de reflexão crítica. O pensamento crítico não consegue mais formular a verdade que está contaminada pela lógica da razão instrumental. Pode tão somente, na versão adorniana de reflexão, insinuar uma verdade sob a forma da *mimesis*, que não traz em si a possibilidade de desenvolvimento teórico e metodológico. Assim, a crítica da razão instrumental ter-se-ia envolvido em paradoxo que "resiste obstinadamente à dialética mais flexível e que consiste no seguinte: Horkheimer e Adorno deveriam formular uma *teoria* da mimesis que, segundo seu próprio conceito é impossível." (HABERMAS, 1987a, p. 387). Entendendo que tal enfoque esgota as possibilidades críticas no interior do paradigma da consciência, Habermas vai buscar sua base normativa em conceito de racionalidade mais abrangente, derivado da intercompreensão lingüística.

Desde o início dos anos setenta, Habermas (1970) vem construindo um projeto de teoria de sociedade cuja categoria central é a comunicação,

inicialmente reconstruída da ótica da *competência comunicativa* e, mais recentemente, da perspectiva do *significado lingüístico*.[3]

O modelo habermasiano de comunicação se orienta pela tradição pragmática das teorias da linguagem, inaugurada com a obra do segundo Wittgenstein (1953).[4] Tradição que busca ultrapassar a ênfase exclusiva na função de representação da linguagem, ligando o significado dos proferimentos com seus contextos de uso. Em vez de partir da premissa de que a linguagem descreve o mundo, a pragmática formal adota como pressuposto de base as características gerais do comportamento lingüístico orientado para a intercompreensão entre sujeitos sociais. Por essa razão, a linguagem não é tomada como um instrumento de transferência de idéias, mas como o meio pelo qual os participantes podem compartilhar intersubjetivamente a compreensão de algo: o modelo de Habermas pensa a comunicação baseando-se nos papéis intercambiáveis de falante e ouvinte, na pragmática da comunicação.[5]

A pragmática formal de Habermas (1987d, p. 335) se baseia na pretensão de que podemos *reconstruir racionalmente*, não só as características lingüísticas e semânticas de frases e proposições, mas igualmente certos

[3] Devido à simplicidade e clareza, vamos adotar neste texto o enfoque da competência comunicativa.

[4] A obra do segundo Wittgenstein rompe claramente com a redução (positivista) de todas as pretensões de verdade (validade) a enunciados descritivos e proposições formais. Para o autor das *Investigações Filosóficas*, as pretensões de verdade surgem em *jogos de linguagem*, inseparavelmente ligados com *formas de vida*. Wittgenstein desenvolveu essa teoria do significado como uso em confronto crítico com a teoria semântica da verdade, que defendera anteriormente no *Tratactus* (WITTGENSTEIN, 1994). Para um tratamento sintético e esclarecedor das duas filosofias do autor, Stegmüller (1977, v. 1, p. 401-524).

[5] A fim de apoiar a leitura deste trabalho, considero útil apresentar um comentário esquemático sobre o uso dos termos pragmática e pragmática formal. Desde a publicação da obra de Morris (1938), costuma-se dividir a semiótica ou teoria geral dos signos em três segmentos: a) *sintaxe*, que trata das relações entre expressões lingüísticas do ponto de vista de sua forma gráfica ou fônica; b) *semântica*, que se ocupa das relações entre expressões lingüísticas e suas significações e; c) *pragmática*, que trata das relações entre expressões lingüísticas, suas significações e usos que se podem fazer dessas expressões em contextos de enunciação. O interesse não está na divisão em si, mas no fato de ela assinalar a motivação central da tradição pragmática: ir além da noção de representação (a linguagem como espelho do mundo), introduzindo o problema *do que se faz com as palavras* e expressões, ou das relações dos signos com os indivíduos. À questão semântica *de que falo*, a pragmática acrescenta a problemática *o que faço com as palavras e expressões*, de interesse de falantes e ouvintes. Habermas usa o termo pragmática num sentido diferente daquele circunscrito por Morris, da parte da semiótica que trata de explicar as relações entre expressões lingüísticas e usuários. Sua pragmática é universal: pretende revelar e sistematizar os pressupostos gerais e inevitáveis que orientam a comunicação humana racional.

traços pragmáticos das emissões. Por isso Habermas procura chegar a uma descrição explícita das regras que um falante competente (ideal) domina ao formar frases e emiti-las de forma a que sejam aceitáveis por um ouvinte igualmente competente. Trata-se de supor que a *competência comunicativa* (isto é, os papéis intercambiáveis de falante e ouvinte) compreende (como a competência gramatical) um núcleo racional-universal. Portanto a pragmática formal ou teoria geral de unidades de comunicação é um esforço para descrever o sistema fundamental de regras que os sujeitos dominam, na medida em que são capazes de cumprir as condições de uma utilização bem sucedida de orações em emissões.

Nesse contexto, a capacidade de estabelecer e compreender modos de comunicação, bem como suas conexões com o mundo, cuja racionalidade remete às estruturas da linguagem cotidiana, são elementos imprescindíveis para a definição da competência comunicativa. Diferentemente da pragmática empírica, cujas abordagens psicolingüística ou sociolingüística tratam de pesquisar as condições extralingüísticas que limitam a comunicação efetiva, a pragmática formal parte da reconstrução sistemática das estruturas gerais que aparecem em toda situação possível de fala. Para tanto dirige sua atenção para os tipos específicos de emissões que podem aparecer nas situações de fala. Emissões essas que servem para situar pragmaticamente as expressões executadas pelo falante competente em relação ao ouvinte, igualmente competente.

O resultado dessa reconstrução pragmático-formal da competência comunicativa é a articulação e fundamentação de um conceito mais amplo de racionalidade, construído com recursos da filosofia da linguagem ordinária e destinado a servir de fundamento crítico em teoria social: a racionalidade comunicativa. Antes de comentar e discutir os elementos que compõem a pragmática formal, considero necessário esclarecer o significado da expressão *reconstrução racional.*

Ciência reconstrutiva

Habermas fala em reconstrução racional para se referir a todo projeto que tenha por objeto a reconstrução explícita e sistemática de um conhecimento implícito, *pré-teórico.* As ciências que seguem tal orientação são denominadas reconstrutivas. Assim como a gramática gerativa de Chomsky e a teoria do desenvolvimento cognitivo de Piaget, a pragmática formal é uma ciência reconstrutiva. Além de caracterizar

ciências específicas, o termo reconstrução racional se aplica ao domínio de disciplinas tais como (HABERMAS, 1989a, p. 48): a lógica, a epistemologia, a lingüística, a filosofia da linguagem, a ética, a estética, a teoria da ação, a teoria da argumentação, etc. Em todos esses casos, tem-se o objetivo comum de dar conta de um saber pré-teórico e do domínio intuitivo de sistemas de regras que estão nos fundamentos da produção e avaliação de proferimentos e operações simbólicas. Sejam inferências corretas, bons argumentos, descrições, explicações ou previsões acertadas, frases gramaticais, unidades de comunicação bem sucedidas, ações instrumentais eficazes, avaliações adequadas, auto-representações autênticas, etc.

O intuito dessas disciplinas pode ser mais bem caracterizado recorrendo à distinção de Ryle (1975, p. 25-61) entre "*know-how*" – isto é, saber-como-fazer (implícito) de um sujeito competente, capaz de produzir determinada coisa ou realização – e "*know-that*" – saber explícito sobre a maneira como ele procede para conhecer (e ser compreendido) na matéria. Encontra-se aqui subjacente a idéia de que os sujeitos, falantes e agentes, sabem como realizar, executar e produzir uma série de coisas, sem se referir explicitamente (ou sem serem capazes de fornecer uma explicação explícita) aos conceitos, regras, critérios e esquemas em que baseiam suas realizações. Assim, um sujeito pode produzir enunciados com sentido, construir orações gramaticalmente corretas, desenvolver teorias plausíveis e argumentos corretos, baseando-se simplesmente no conhecimento e habilidades implícitas. Ou seja, sem saber que ao fazer essas coisas está empregando determinadas operações, aplicando certos critérios e seguindo determinadas regras. O objetivo das ciências reconstrutivas (ou da reconstrução racional) é fazer com que *conhecimentos teóricos explícitos* apareçam, sob a forma de categorias, a partir da estrutura e dos elementos de *conhecimentos pré-teóricos implícitos*. A pragmática formal trata justamente de reconstruir o know-how pré-teórico de falantes e ouvintes competentes, sob a forma de regras e categorias explícitas.

Para tornar mais clara a atitude metodológica desse tipo de ciência, podem ser acrescentadas ainda as seguintes observações:

a) Diferentemente das ciências da natureza, o domínio de objetos da ciência reconstrutiva pertence à *realidade simbolicamente estruturada* do mundo social (HABERMAS, 1987d, p. 341). Em outras palavras, isso corresponde à diferença de nível entre realidade perceptível e realidade simbolicamente pré-estruturada. E se reflete na distância que há entre

um acesso *direto* através da observação da realidade e o acesso que utiliza uma mediação comunicativa, para a compreensão de um enunciado *sobre* a realidade.

b) Enquanto muitas formas de explicação do significado tratam das relações semânticas que podem ser extraídas da estrutura de superfície de uma língua ou cultura, a ciência reconstrutiva se caracteriza por dirigir sua atenção para as estruturas geradoras das próprias expressões. O objeto da reconstrução racional é revelar o sistema de regras subjacentes à produção de expressões simbólicas dotadas de sentido.

c) Diferentemente das ciências empírico-analíticas, que buscam refutar o conhecimento pré-teórico e substituí-lo por uma explicação científica mais adequada do mundo, as ciências reconstrutivas tratam de explicar e esclarecer a *gramática* de base e as regras de nosso conhecimento pré-teórico. Portanto, em vez de falsear este tipo de conhecimento, as hipóteses reconstrutivas se orientam no sentido de torná-lo explícito.

d) As reconstruções racionais explicitam competências universais da espécie humana. A pragmática formal não trata de reconstruir a competência que se manifesta em falantes desta ou daquela língua, mas "os pressupostos universais e incontornáveis da comunicação" [reconstruídos com base nas estruturas de utilização da linguagem cotidiana] (HABERMAS, 1987d, p. 357). Considerando que se trata de reconstruir as competências de falar e compreender a linguagem, o foco de atenção da pragmática formal é a possibilidade de se chegar a um acordo na comunicação.

e) As hipóteses avançadas pelas ciências reconstrutivas são evidentemente falíveis. No entanto o caráter hipotético não é incompatível com o objetivo de descobrir as condições universais pressupostas e requeridas para desempenhar competências de maneira relevante. No caso da pragmática formal, o interesse fundamental está voltado para a reconstrução das condições realmente existentes, na verdade sob a premissa de que os indivíduos socializados, quando se comunicam entre si através da linguagem comum no seu dia-a-dia, não têm como evitar que essa linguagem *também* seja empregada num sentido voltado ao entendimento. E ao fazerem isso, eles precisam tomar como ponto de partida determinadas pressuposições pragmáticas, nas quais se faz valer algo parecido com uma razão comunicativa (HABERMAS, 1993b, p. 98).

f) Assim, o aspecto metodológico mais importante das ciências reconstrutivas está em que são empíricas, isto é, estão sujeitas às regras

de confirmação e falsificação do procedimento científico. O que implica em dizer que a confirmação empírica de suas pretensões em identificar competências da espécie e explicar as regras e condições que essas competências pressupõem podem e devem ser criticamente avaliadas.

g) Portanto, enquanto empreendimento científico, as reconstruções racionais, assim como todos os tipos de conhecimento, só têm um *status* hipotético: "é sempre possível que se apóiem numa escolha errônea de exemplos; elas podem obscurecer e distorcer intuições corretas e, o que é mais freqüente ainda, generalizar excessivamente casos particulares" (HABERMAS, 1989a, p. 49). Por isso Habermas é exigente em relação aos critérios de avaliação da pragmática formal. Entende que a confirmação empírica de suas hipóteses reconstrutivas constitui só um dos critérios possíveis para testar sua validade. Além da confirmação empírica, introduz ainda o princípio da coerência teórica entre a pragmática formal e outras ciências ou domínios de investigação reconstrutivos, tais como: a gramática gerativa de Chomsky (que trata da competência lingüística e semântica dos falantes), a psicologia cognitiva do desenvolvimento de Piaget (que se concentra na ontogênese das estruturas lógico-matemáticas e, conseqüentemente, na competência cognitiva) e a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg (que estuda a competência moral de julgar). Logo é a compatibilidade e a consistência entre teorias – a capacidade de uma teoria, ou de parte de suas proposições, de se ajustar a outras de maneira a compor um todo coerente – que aparece, além da estrita confirmação empírica de uma teoria isolada, como etapa indispensável para testar seus títulos de validade. Esse princípio de coerência é o critério de verdade mais fundamental das ciências reconstrutivas (COURTOIS, 1994, p. 258-259): o princípio por meio do qual se podem avaliar suas contribuições e tentativas de explicitação das múltiplas competências humanas e, de maneira geral, da teoria da racionalidade.

Pretensões de validade e funções da linguagem

É possível uma aproximação da pragmática formal se se considerar "que a geração de frases segundo as regras da gramática não é a mesma coisa do que a utilização das frases segundo as regras pragmáticas, que constituem a infra-estrutura das situações de fala em geral" (HABERMAS, 1987d, p. 362). No primeiro caso, um locutor competente só é submetido

à exigência de inteligibilidade. Para cumpri-la, deve possuir o sistema de regras (interno à própria linguagem) que garante a boa formação de um encadeamento de símbolos e cuja observância é acessível a uma análise lingüística. Já quando falamos da utilização de frases por um falante, estamos nos referindo a outra coisa, sua capacidade de comunicar. E esta só é acessível a um outro tipo de análise, a pragmática. No recorte habermasiano, a análise pragmática não se ocupa tanto de relações entre expressões lingüísticas (frases), suas significações e utilizações que se podem fazer dessas expressões em emissões, mas sobretudo com a capacidade de um falante em situar uma expressão bem formada em contextos reais.

Podemos começar introduzindo um primeiro elemento que faz parte da infra-estrutura das situações de fala em geral. Isso é possível se lembrarmos que, em cada situação particular em que produzimos uma frase bem formada, estabelecemos simultaneamente *relações com a realidade*. Ao emitir um proferimento, um falante coloca sua frase em relação com: a) uma realidade externa ou *mundo objetivo* (dos objetos e fatos sobre os quais se pode fazer enunciados verdadeiros ou falsos), b) a realidade interna ou *mundo subjetivo* (de suas experiências e vivências que ele (falante) pode expressar com sinceridade ou não) e c) a realidade normativa da sociedade ou *mundo social* (o nosso mundo de valores e normas compartilhadas em relação às quais o ato pode ou não ser correto – normas essas que, por sua vez, podem ser legítimas ou não).

Assim, a linguagem não serve só para a representação (ou pressuposição) de estados de coisa, quando o locutor se refere a algo no mundo objetivo. Mas, simultaneamente, para a produção ou renovação de relações interpessoais, quando o locutor se refere a algo no mundo social das interações legitimamente reguladas, assim como para a manifestação de vivências, ou seja, para a auto-representação, quando o locutor se refere a algo no seu mundo subjetivo ao qual tem acesso privilegiado. É importante salientar que o modo de os participantes na comunicação se referirem aos mundos subjetivo e social é distinto daquele com que encaram o mundo objetivo. Os conceitos de mundo subjetivo e social só podem ser utilizados num sentido analógico ao de mundo objetivo: "os objetos não são identificados da mesma maneira que as experiências vivenciais que eu manifesto ou dissimulo num enfoque expressivo como sendo *especificamente minhas*; também diferem das normas reconhecidas *por nós*, que nós seguimos ou infringimos num enfoque conformista." (HABERMAS, 1990b, p. 126).

Assim, ao realizar um proferimento bem formado e inteligível, o falante levanta necessariamente diferentes tipos de *pretensões de validade*. Além de pretender que aquilo que enuncia é *verdadeiro* (ou, conforme o caso, que os pressupostos da existência do conteúdo proposicional mencionado são cumpridos); o falante também pretende que sua intenção manifesta é *sincera* e que seu ato de fala é *correto* em relação a um contexto normativo existente (ou, conforme o caso, que o contexto normativo a que seu ato se ajusta é legítimo).

Enquanto a pretensão de inteligibilidade é interna à linguagem, as pretensões à verdade, sinceridade e correção colocam o proferimento do falante em relação com domínios referenciais extralingüísticos. Às regras gerais que possibilitam organizar os elementos das situações de fala, no interior desse sistema de coordenadas formado pelos mundos objetivo, subjetivo (isto é, próprio de cada um) e social (compartilhado por nós), chamamos de infra-estrutura pragmática das situações de fala. Podemos então dizer que, diferentemente da capacidade lingüística de gerar frases bem formadas, a análise da competência comunicativa exige a explicação da habilidade do falante para:

> - selecionar o conteúdo (proposicional) do enunciado de tal maneira que traduza uma experiência ou fato, ou ainda de maneira que os evoque por meio do preenchimento de certas condições relativas à verdade, de tal maneira que o ouvinte possa compartilhar o saber do falante;
> - expressar suas intenções de forma que a expressão lingüística traduza o que o falante quis dizer (pensa), permitindo assim [com] que o ouvinte possa confiar no falante;
> - realizar atos de fala de forma que satisfaçam a normas reconhecidas ou correspondam a auto-imagens aceitas, permitindo ao ouvinte compartilhar esses valores com o falante. (HABERMAS, 1987d, p. 364)

Diferentemente das semânticas filosóficas inspiradas no segundo Wittgenstein, a pragmática formal de Habermas não está interessada em determinar o significado das expressões de linguagem por meio das situações típicas de uso, mas por meio das características formais das situações de fala em geral.

Habermas (1987a, p. 285-286) chega às três funções pragmáticas da linguagem acima mencionadas (representativa, expressiva e interativa), partindo do modelo semiótico de Bühler, em que o signo lingüístico é

utilizado por um falante com o objetivo de se entender com um ouvinte sobre objetos e estados de coisa. Para utilizá-lo em sua pragmática formal, desvincula-o da concepção objetivista do processo de intercompreensão (tomado como fluxo de informações entre emissor e receptor) e o aproxima da idéia que orienta sua teoria da comunicação: interação de sujeitos capazes de falar (e agir), mediada por atos de intercompreensão.

Com base nessas três funções da comunicação – cuja tradução corresponde a dizer que, em geral, empregamos frases nas funções pragmáticas da descrição, da expressão de si mesmo e do estabelecimento de relações interpessoais – podemos, simultaneamente, apresentar as principais linhas de pesquisa da pragmática formal, derivadas, por sua vez, das relações com os três domínios de referência do processo comunicativo (McCARTHY, 1987, p. 325-326):

– À função representativa (e por conseqüência à pretensão de verdade implícita à fala) corresponde uma análise das condições universais e necessárias para fazer enunciados sobre o mundo objetivo (dos fatos). Trata-se do domínio de pesquisa da filosofia analítica como teoria das orações elementares, ou seja, da referência e da predicação. Segundo Habermas (1988b, p. 356-357), uma pragmática da função representativa da linguagem incluiria uma explicação de universais pragmáticos, tais como as expressões que designam espaço e tempo, os artigos e pronomes demonstrativos que configuram o sistema de referência das denotações possíveis. Esse modo de abordar o problema é próximo àquele da filosofia da ciência construtivista. Como sugere Gethmann (1989, p. 34), um de seus representantes, estar capacitado para executar asserções implica em ter à disposição o esquema relevante de realização de tais atos. Elementos importantes de tal esquema são suas realizações e proposições, ou seja, nominações e predicações. Os inúmeros esquemas de atos de fala que os indivíduos têm a sua disposição podem ser metodicamente organizados de acordo com a questão: Quais realizações deve alguém já ter à sua disposição a fim de aprender outras? A competência em usar representativamente a linguagem é pré-condição para a capacidade de distinguir, em qualquer situação de fala, entre um mundo público (aquilo que realmente é) e um mundo privado (o que somente parece ser);

– À função expressiva (e, por conseqüência, à pretensão de sinceridade) corresponderia uma análise das condições universais e necessárias para expressar experiências intencionais, revelando assim a

própria subjetividade. Uma pragmática da função expressiva da linguagem teria que incluir uma explicação de universais pragmáticos, tais como verbos intencionais. Vanderveken (1988, p. 199) afirma que os verbos de tipo expressivo nomeiam forças cujo objetivo é expressar (tornar sensíveis) estados mentais do falante – como alegria, aprovação, descontentamento – e cujos modos são importantes no *funcionamento* das sociedades humanas. A competência em usar expressivamente a linguagem é uma pré-condição para a capacidade de distinguir entre o *si mesmo individualizado* e as diferentes emissões, expressões e ações em que este *si mesmo* se manifesta;

– À função de produção e renovação de interações por meio da linguagem (e, por conseqüência, à pretensão de correção normativa) corresponde uma análise das condições universais e necessárias para estabelecer lingüisticamente as relações interpessoais que constituem o *nosso* mundo, um mundo da vida compartilhado e baseado na reciprocidade de expectativas. Uma pragmática da função de interação da linguagem teria que explicar universais pragmáticos, tais como os verbos executivos e os pronomes pessoais. Vanderveken (1988, p. 175-181) lista os verbos realizativos mais utilizados – tais como: prometer, ameaçar, jurar, fazer juramentos, garantir, assegurar, recusar, renunciar, avalizar, etc. – e fornece uma análise sucinta de cada um deles. A competência para utilizar a linguagem interativamente é pré-condição para a capacidade de estabelecer a distinção, em qualquer situação de fala, entre o que é e o que deve ser.

É importante não confundir os três domínios de referência ou mundos em que os participantes da comunicação baseiam seus esforços de entendimento mútuo, com o mundo da vida. Pois este é introduzido como um correlato da comunicação orientada para o entendimento mútuo, *formando* assim o pano de fundo complementar, feito de pré-compreensão (do qual a própria linguagem faz parte, além do contexto para os processos de intercompreensão).

Com essa exposição, não é difícil perceber que a pragmática formal procura reunir, por meio de seu modelo unificado centrado no paradigma da comunicação, um conjunto de empreendimentos teóricos: teorias do conhecimento e da ação e teorias da socialização e da ideologia. De maneira muito geral, Habermas acredita que, por revelar a infra-estrutura universal da vida sociocultural, a teoria da comunicação deve se transformar na disciplina central e básica das ciências sociais.

Para a sociologia, o aspecto mais fecundo da pragmática formal é o que se refere ao estabelecimento de relações interpessoais. Esta característica do uso da linguagem permite estabelecer uma ligação entre

teoria da comunicação e teoria da ação, sendo que, sob este ponto de vista, o projeto de Habermas origina-se e é um desenvolvimento da teoria dos atos de fala.

Dupla estrutura e força de motivação racional da comunicação

Dentre as características centrais e mais notáveis do uso da linguagem ordinária encontra-se a *dupla estrutura* do processo de comunicação. Para que falante e ouvinte cheguem à intercompreensão por meio da linguagem, é necessário que a comunicação se processe simultaneamente em dois níveis (HABERMAS, 1987d, p. 379): a) no nível da intersubjetividade, onde eles (falante e ouvinte) estabelecem, por meio de atos de fala, as relações que lhes permitem entenderem-se reciprocamente e; b) no nível das experiências e estados de coisas sobre as quais procuram se entender no contexto da função comunicativa fixada em a). Essa dupla estrutura é visível se atentarmos para a própria forma padrão do ato de fala, cuja estrutura de superfície comporta um componente ilocucionário e um componente proposicional. Nessas condições-modelo, o componente ilocucionário é expresso por meio de um pronome pessoal na primeira pessoa, um verbo realizativo e um pronome pessoal na segunda pessoa, admitindo ainda o acréscimo da fórmula *por este instrumento ("hereby")*. Assim, tomando os proferimentos, [por este instrumento] (eu) *afirmo* "que p", (eu) *prometo* "que p", *ordeno* "que p", posso dizer que os três têm o mesmo conteúdo proposicional "p", porém com componentes ilocucionários distintos – uma asserção (ou afirmação), uma promessa e uma ordem, respectivamente. Acompanha-se aqui a análise austiniana do sentido dos atos de fala em termos de força ilocucionária. Ao emitir uma afirmação, promessa ou ordem, realizo ao mesmo tempo um ato (por meio das frases correspondentes). Portanto, ao procurar fazer uma afirmação, promessa ou ordem, "*I do things in saying something*" – digo alguma coisa e faço alguma coisa. Por essa razão, a fórmula *por este instrumento* (ou *por estas palavras*) tem o objetivo de chamar a atenção para o fato de que as emissões realizativas (ou executivas) estabelecem a própria relação que elas lingüisticamente *representam*. Searle (1991, p. 81-82) ilustra esse ponto com clareza: um indivíduo pode fazer uma promessa por inúmeros tipos de razões. No entanto, se ele fizer uma promessa, pelo fato de ser uma promessa, é o compromisso de uma obrigação de fazer algo para o ouvinte.

Esta característica é a marca do componente ilocucionário: é o ponto ou propósito que o ato tem em virtude de ser um ato daquele tipo.

Para Habermas (1987d, p. 370-371), o conceito de força ilocucionária se reveste de duas significações. A primeira, trivial, significa que a frase empregada integra-se num contexto por meio de um enunciado. Ou, mais precisamente, que a frase está *situada* no interior de certas relações interativas. Pois toda enunciação explicitamente realizativa estabelece e representa, de certa maneira, uma interação entre, pelo menos, dois sujeitos capazes de falar e agir. Este é um fato trivial, pois o aspecto relacional se limita a servir para estabelecer a distinção entre o conteúdo do discurso e seu caráter de enunciação. Por esse caminho, o conceito de força ilocucionária serviria, no máximo, para explicar o fato de que as enunciações verbais têm o caráter de ações, ou seja, que são atos de fala. Habermas entende que o sentido específico do conceito de força ilocucionária não está ai, mas naquilo que ele denomina de força geradora dos atos de fala. É esta segunda significação do conceito de força ilocucionária que interessa à pragmática formal. Por essa razão, Habermas considera que o aspecto central da teoria dos atos de fala consiste em sua explicação da força ilocucionária das orações realizativas, ou seja, de sua capacidade de gerar as relações interpessoais que o falante busca. Orientando-se pelos trabalhos de Austin e Searle, Habermas verifica que tal explicação implica em analisar as condições necessárias para o êxito de um ato de fala. Em síntese, um ato de fala é bem sucedido no momento em que o ouvinte, não só compreende o significado da proposição, mas instala efetivamente a relação que o falante procurava estabelecer. Isso quer dizer que o êxito ou fracasso de um ato de fala não se reduz, a um problema de inteligibilidade (lingüística), mas é sobretudo uma questão de aceitabilidade: "por meio do ato ilocucionário, o locutor realiza uma proposição que pode ser aceita ou recusada." (HABERMAS, 1987d , p. 400).

Ao iniciarmos, na seção anterior, a discussão das pretensões de validade e das funções da linguagem, assinalamos que a análise pragmática proposta por Habermas é distinta daquela voltada às relações entre expressões lingüísticas, suas significações e utilizações que se podem fazer dessas expressões em emissões. Agora, podemos indicar o caráter específico da pragmática formal esclarecendo que seu objeto não é a multiplicidade de razões contingentes pelas quais esta ou aquela oferta de ato de fala (ou proferimento concreto) pode ser recusada, mas as

condições gerais que se tem que cumprir para podermos dizer que um falante executou uma oferta aceitável vis-à-vis um ouvinte.

Num primeiro nível, a análise de Austin (1990, p. 38-56) das *infelicidades*, ou das diversas maneiras do proferimento ser malogrado (má-invocação, má-execução, má-aplicação), considera os casos dos atos de fala *institucionais*. Atos como casar-se, batizar e condenar (no sentido de um júri declarar um réu culpado). Nesses casos, os atos de fala estão diretamente ligados a instituições, sendo sua aceitabilidade definida pelas normas ou regras que constituem os pressupostos do tipo de ato em questão. Portanto a inaceitabilidade desses atos deve-se ao fato de transgredirem normas práticas fundamentais. Inspirando-se em Austin, Habermas (1987d, p. 401) cita dois exemplos: quando, durante uma cerimônia de casamento, o padre não enuncia (ou enuncia mal) a fórmula prescrita; ou, no mesmo nível, o caso do professor que dá uma ordem a um de seus ouvintes que, por sua vez, poderia objetar (supostamente com razão): "Você pode certamente solicitar-me um favor, mas não me dar ordens". Mesmo não tendo esquecido completamente situações não cobertas diretamente por instituições específicas, Austin não as analisou em profundidade. Habermas está particularmente interessado nos atos de fala que não pressupõem instituições particulares, isto é, naqueles que podem se inserir em todo um conjunto de contextos institucionais.

A fim de dar conta das condições de aceitabilidade inerentes aos atos de fala sem função institucional, Habermas volta-se para a análise de Searle (1970, p. 54) dos tipos de condições a serem cumpridas para que um falante realize com sucesso e de forma não defectiva determinado ato de fala. Searle precisa as formulações de Austin e destaca quatro tipos básicos de condições de sucesso dos atos da fala: condições preparatórias, de compreensibilidade e sinceridade, de conteúdos proposicional e essenciais.

As *condições preparatórias* ou preliminares estabelecem as restrições gerais de contexto, típicas do ato de fala em questão. No caso de uma promessa bem-sucedida, por exemplo, as seguintes condições preparatórias têm que ser preenchidas (SEARLE, 1970, p. 58-59): a) o ouvinte O prefere que o falante F realize determinada ação A – F acredita que O prefere que ele realize A em vez de não realizar A; b) não é óbvio para F e O que F executará A em condições normais. Se tais pressupostos convencionais não são cumpridos, o ato de fala em questão carece de objeto. As condições preliminares dizem portanto respeito a contextos

estandardizados, nos quais determinados tipos de atos de fala podem ser realizados com êxito.

As *condições de compreensibilidade e sinceridade* se referem à capacidade de poder dispor de um meio lingüístico comum, assim como à correspondente intenção do falante. No primeiro nível, Searle (1970, p. 57) procura incluir, além do fato de falante e ouvinte saberem como falar a linguagem, que eles o fazem conscientemente e sem impedimentos físicos à comunicação. Já as condições de sinceridade tratam de enfatizar que, se o falante não expressa o estado mental em que se encontra, seu ato de fala é insincero: se, por exemplo, não crê no que afirma, não deseja aquilo que pede ou não tem a intenção de fazer o que promete.

Com as *regras relativas ao conteúdo proposicional*, introduzem-se condições que a forma semântica dos enunciados devem cumprir. Searle (1970, p. 57-58) nomeia duas condições relativas ao conteúdo proposicional: a) falante F expressa a proposição *que p* ao proferir a sentença T (regra que isola a proposição e possibilita dirigir a atenção para as peculiaridades do ato); e b) ao expressar *que p*, F predica uma expressão cujo significado é tal que, se a expressão é verdadeira, é verdade que o objeto executará um futuro ato A. É importante lembrar que o mesmo conteúdo proposicional pode aparecer em diversos atos de fala, tais como promessas, questões, ordens e afirmações. Enquanto afirmação (verdadeira ou falsa), no entanto, o conteúdo proposicional só aparece no caso das asserções. Considerando o exemplo de prometer, pode-se verificar que o alcance do dispositivo que indica a força ilocucionária inclui certas características da proposição: numa promessa, a) um ato deve ser predicado pelo falante, b) não pode ser um ato passado pois não posso prometer ter feito algo, assim como não posso prometer que alguém fará algo.

Quanto às *condições essenciais*, elas parecem ser um desenvolvimento do significado dos verbos realizativos correspondentes. Assim, a emissão de uma promessa equivale à tentativa de assumir uma obrigação de fazer algo; a emissão de uma pergunta equivale à tentativa de obter informação do ouvinte; enquanto a emissão de um pedido equivale à tentativa de conseguir que o ouvinte faça algo. O ponto importante é a constatação de que essas três paráfrases (bem como todas as outras similares) dos verbos realizativos comportam uma especificação comum, isto é, *que equivale a uma tentativa*. Em todos os casos, essa especificação comum, que Searle (1971) enuncia por meio da expressão *conta como* ("*x counts as y in*

context c'), é o aspecto mais importante na determinação do êxito dos atos ilocucionários:

> A condição essencial para o êxito de um ato ilocucionário se encontra no fato do locutor contrair, em cada caso, um determinado *engajamento* (ou compromisso) que permite ao auditor confiar nele. Uma emissão não pode ser *equivalente* a uma promessa, afirmação, pedido ou questão, senão à condição de que o locutor faça uma proposição que (ele próprio) está disposto a honrar caso o auditor aceite; o locutor deve *se engajar*, isto é, manifestar sua intenção de tirar determinadas conseqüências práticas quando se encontre em dada situação. O tipo de obrigações constitui o *conteúdo* do engajamento. Deste conteúdo é necessário distinguir a *sinceridade* do engajamento. (HABERMAS, 1987d, p. 402-403)

No que toca ao compromisso do falante, Habermas pressupõe então dois aspectos: um determinado conteúdo do compromisso ou engajamento e a sinceridade com que o falante está disposto a assumi-lo. Voltando agora aos dois tipos de atos de fala anteriormente distinguidos – institucionalmente ligados e não institucionalmente ligados –, vejamos de onde deriva, nos dois casos, a força ilocucionária ou poder de produzir o tipo de relação que o falante busca. Quando se trata de atos de fala que têm função institucional, o ouvinte pode confiar na força inerente das normas vigentes, tanto para reiterá-las como para questionar sua legitimidade. Já no caso de atos de fala sem função institucional direta, a força ilocucionária deriva da disponibilidade reconhecível e sincera do falante de estabelecer o tipo de relação indicada, de aceitar as obrigações decorrentes, bem como (aceitar) suas conseqüências na interação. Em relação às conseqüências das obrigações que o falante assume, Habermas (1987d, p. 404) ilustra com o que segue: considerar uma pergunta como cumprida, assim que tenha sido obtida uma resposta satisfatória; abandonar uma asserção ou afirmação assim que sua inexatidão ou falsidade tenha sido estabelecida; seguir ele próprio um conselho realizado, quando se encontrar na mesma situação do ouvinte; repetir insistentemente uma interpelação, quando ela não for correspondida, etc.

Do lado do falante, podemos então dizer que a força ilocucionária de um ato de fala aceitável está em que ela pode conduzir um ouvinte a confiar nos compromissos que este falante assume; compromissos esses que se estabelecem de acordo com o tipo de ato de fala que o falante emite. Mas e o ponto de vista do ouvinte? Ou melhor, o que pode

comprometer o ouvinte a pressupor que o falante leva a sério o compromisso que dá a entender com seu ato de fala? Em outras palavras, qual é a fonte da força ilocucionária que vinculamos aos atos de fala?

A condição para se compreender a força ilocucionária, com que o falante age sobre o ouvinte ao realizar seu ato de fala, é integrar à análise, não só os atos de fala isolados, mas as tomadas de posição do ouvinte, ou seja, os sim ou não por meio dos quais ele (ouvinte) reage às pretensões de validade levantadas (explícita ou implicitamente) pelo falante. O ponto decisivo está em que a confiança do ouvinte na sinceridade do engajamento apontado pelo falante não pode ser reduzido a simples sugestão, mas pode ter uma base racional:

> Através de seus atos ilocucionários, os interessados levantam pretensões de validade e exigem seu reconhecimento. Este reconhecimento não é forçosamente irracional, pois as pretensões de validade têm um caráter cognitivo e são susceptíveis de verificação. Eis porque defenderei a seguinte tese: *Em última instância , se o falante pode motivar o ouvinte, e o ouvinte o falante, um e outro sobre o modo ilocucionário, é porque os compromissos característicos dos atos de fala estão ligados a exigências de validade cognitivamente verificáveis*, em outras palavras, porque as obrigações recíprocas têm uma base racional. Ao assumir um compromisso, o falante associa normalmente o sentido específico no qual quer estabelecer uma relação interpessoal com a pretensão de validade que explicita. (HABERMAS, 1987d, p. 404)

É interessante assinalar aqui a maneira de Habermas incorporar as cinco condições necessárias e suficientes do êxito dos atos ilocucionários de Searle à sua concepção formal-pragmática. Começando pelas *condições essenciais*, por estabelecerem o propósito do ato ilocucionário, elas fixam aquilo que o falante busca realizar e, por esse meio, o tipo de pretensão de validade levantada (verdade proposicional, correção normativa ou sinceridade subjetiva) que o ouvinte pode, por sua vez, aceitar ou contestar a validade. As *condições preparatórias*, que dizem respeito aos contextos nos quais determinados tipos de emissões são possíveis, só adquirem sentido à luz das condições essenciais: para aceitar uma emissão como válida, o ouvinte precisa, antes de tudo, saber o que o falante busca com seu ato de fala. Na utilização da linguagem orientada à intercompreensão, as *condições de sinceridade* ou a sinceridade do engajamento, como quer Habermas, devem sempre ser preenchidas. Estas, por sua vez, não se

confundem com o conteúdo propriamente dito do engajamento, constituído pelo tipo de obrigação do ato.

Habermas traduz as *condições relativas ao conteúdo proposicional* pelo termo conteúdo do engajamento, presente em qualquer pretensão de validade levantada por meio de um ato ilocucionário. Aqui, as referências podem ser tanto o mundo objetivo, como os mundos social e subjetivo. Em todos os casos, é pela força ilocucionária de uma expressão que um falante pode motivar um ouvinte a aceitar a oferta de seu ato de fala e, desse modo, *estabelecer uma ligação racionalmente motivada*. Quanto às *condições de compreensibilidade* ou inteligibilidade, elas são incorporadas, enquanto elemento cognitivo, à nossa capacidade de compreender a própria linguagem.

Pode-se então afirmar, com Bohman (1986, p. 335), que uma emissão de qualquer tipo tem força ilocucionária, não só em relação à motivação que proporciona para que o ouvinte aceite a oferta contida no ato de fala, mas sobretudo porque a força ilocucionária é a força de ligação da motivação racional inerente à linguagem, isto é, a força de pretensões de validade lingüisticamente levantadas e intersubjetivamente reconhecidas.

Considerando que a força de motivação racional de uma emissão é sua pretensão de validade, verifica-se que Habermas mantém a idéia central da tradição de Frege, o nexo entre significado e verdade, agora generalizado para pretensões não só definidas semanticamente, ou seja, do ponto de vista do ajuste entre frases e mundo. Com sua reinterpretação pragmática do problema da validade, Habermas procura dar conta de outras pretensões, além da verdade proposicional, presentes em todos os tipos de emissões, ou seja, as pretensões à correção normativa e à sinceridade subjetiva. Essas três pretensões de validade são, por sua vez, os guias para a classificação dos modos de uso da linguagem.

Modos de uso da linguagem

Orientando-se pelas funções da linguagem, destacadas por Bühler, e pelas pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa e sinceridade subjetiva), Habermas procede à classificação dos modos fundamentais de uso da linguagem, das variantes básicas de atos de fala e forças ilocucionárias. Cada uma das três pretensões de validade associada a seu respectivo domínio de referência estabelece um modo específico

de uso da linguagem: constatativo, expressivo e regulativo. A estes modos correspondem três tipos puros de atos de fala – no sentido de que cada uma dessas categorias, com sua respectiva força ilocucionária, não é redutível a nenhuma das outras.

Em princípio, o falante competente tem assim a possibilidade de escolher entre os modos cognitivo, interativo e expressivo do uso lingüístico e entre as classes correspondentes de atos de fala constatativos, regulativos e expressivos, para se concentrar em questões de verdade, justiça ou expressão pessoal, considerando-as sob o aspecto de uma pretensão de validade.

Por meio dos atos de fala *constatativos* (formados, por exemplo, com os verbos afirmar, descrever, narrar, explicar, referir, prognosticar, objetar), o falante se refere a algo no mundo objetivo de maneira a restituir estados de coisa. Põe em relevo, como já sabemos, uma pretensão de verdade. Segundo Habermas (1987d, p. 405), no uso cognitivo da linguagem o falante assume o compromisso, inerente a seu ato de fala, de justificar suas afirmações fornecendo razões. Além de encarnarem um saber e apresentá-lo explicitamente, os atos de fala constatativos tornam as conversações cotidianas possíveis, quando, na interação social, o centro de gravidade se desloca da atividade teleológica para a comunicação. A não aceitação da expressão do falante significa que o ouvinte contesta a pretensão de verdade levantada pela proposição do falante. Para justificar sua expressão, o falante pode recorrer às condições de existência do conteúdo proposicional afirmado de onde retira a certeza da verdade de seu enunciado. Caso a justificação imediata não resolva a dúvida, a verdade do enunciado colocado em questão pode ser objeto de um discurso:

> quando há opiniões controvertidas a respeito da verdade dos enunciados, o *discurso teórico* se apresenta como uma continuação, por outros meios, do agir orientado para a intercompreensão. Quando o controle discursivo perde seu caráter *ad hoc* e o conhecimento empírico é sistematicamente colocado em questão, quando os processos de aprendizagem pseudo-naturais estão atravessados por crivos de argumentação, assistimos a efeitos cumulativos. Este conhecimento é armazenado sob forma de *teorias*. (HABERMAS, 1987d, p. 341)

Por meio dos atos de fala *regulativos* (tais como ordens, recomendações, desculpas, pedidos, promessas), o falante se refere a algo

no mundo social comum, de maneira a instaurar uma relação interpessoal reconhecida como legítima. Tematiza, portanto uma pretensão à correção normativa. Habermas (1987d, p. 405) enfatiza que no uso interativo da linguagem o falante assume o compromisso, inerente ao ato de fala, de acrescentar justificações. A negação da relação significa que o ouvinte contesta a correção normativa que o falante pretende com seu ato. Os atos de fala regulativos só contêm a oferta do falante de, em caso de necessidade, recorrer ao contexto normativo de onde retira a convicção na correção de sua emissão. Se a justificação imediata do falante não dissipar a dúvida existente, pode-se então passar ao nível do *discurso prático* (HABERMAS, 1987d, p. 341): "quando há perturbações no uso regulador da linguagem, o discurso prático se apresenta como a busca do agir consensual por outros meios. Na argumentação moral - prática, os participantes podem controlar a correção de determinada ação se referindo a uma norma dada, como também, já em outro nível, controlar a correção da própria norma. Este saber se traduz sob a forma de representações do direito e da moral (pois uma pretensão controvertida à correção pode ser tematizada como uma pretensão à verdade, a fim de ser discursivamente controlada).[6]

Por meio dos atos de fala *expressivos* (vinculados aos verbos intencionais: pensar, crer, temer, amar, odiar, querer, desejar, etc.), o falante se refere a algo em seu mundo subjetivo, de maneira a revelar perante um público uma vivência à qual tem acesso privilegiado. Tematiza, assim, uma pretensão à sinceridade ou veracidade. No uso expressivo da linguagem, o falante assume o compromisso de demonstrar, com suas ações posteriores, que exprimiu efetivamente a intenção que o orienta. Ao negar um ato desse tipo, o ouvinte coloca em dúvida a pretensão à

[6] Do ponto de vista do conceito de pretensão de validade (que se caracteriza por um nível mais alto de generalidade, deixando aberta a possibilidade de especificar diferentes pretensões de validade), "correção normativa e verdade proposicional se aproximam" (HABERMAS, 1993a, p. 29-30). Como uma pretensão de validade diz que as condições de validade de um enunciado (asserção ou mandamento moral) estão satisfeitas – o que não pode ser mostrado por apelo direto a evidências, mas só através do resgate discursivo da pretensão à verdade proposicional ou à correção normativa –, então as condições de validade são interpretadas em termos das razões ou argumentos passíveis de serem avançados no discurso. Pelo tipo de argumento relevante para o resgate discursivo da pretensão de validade depreende-se o significado específico da pretensão de validade levantada. Assim como o modo assertórico de enunciação pode ser explicado em termos da existência dos estados de coisas afirmados, o modo deontológico pode ser explicado em termos de se as ações recomendadas são igualmente no interesse de todos os possíveis afetados.

veracidade da auto-representação levantada pelo falante. Habermas (1987d, p. 342) sustenta que tais expressões podem ser recusadas a título de ilusões ou auto-ilusões, uma vez que as ilusões sobre si mesmo podem ser dissipadas por meios argumentativos na crítica terapêutica. Este tipo de saber se explicita sob a forma de valores subentendidos na interpretação de necessidades, desejos e atitudes emocionais. Os padrões de valor, por sua vez, dependem das inovações que se processam no domínio das expressões avaliativas, cujos reflexos exemplares são as obras de arte.

Considerando então os três tipos puros de atos de fala, verifica-se que seus compromissos inerentes podem ser preenchidos em dois níveis (McCARTHY, 1987, p. 332): a) *imediatamente*, no próprio contexto da interação, recorrendo às condições de existência do conteúdo proposicional, indicando o pano-de-fundo normativo ou procurando garantir (com expressões) aquilo que se considera evidente; b) *mediatamente*, seja nos discursos teórico ou prático, ou numa seqüência de ações consistentes com a expressão.

Em relação às três últimas seções, podemos agora reunir os principais resultados das considerações até aqui realizadas e apresentá-los como segue:

1. Um ato de fala é bem sucedido, isto é, estabelece a relação interpessoal que o falante busca, à condição de ser
- inteligível (lingüisticamente) e aceitável e
- aceito pelo ouvinte.

2. A aceitabilidade de um ato de fala depende principalmente do preenchimento de dois pressupostos pragmáticos:
- da existência de restrições contextuais típicas do ato de fala em questão (*regra preparatória*);
- do compromisso reconhecível do falante de assumir certas obrigações definidas pelos tipos de atos de fala (*regra essencial, regra de sinceridade*).

3. A força ilocucionária de um ato de fala consiste na capacidade de levar um ouvinte a agir segundo a premissa de que o compromisso indicado pelo (ato de fala do) falante é sério;
- no caso de atos de fala institucionalmente ligados, o falante toma essa força diretamente emprestada da força de obrigação inerente às normas em vigor;
- no caso de atos de fala não institucionalmente ligados, o falante pode desenvolver essa força fornecendo ao ouvinte as razões para o reconhecimento de pretensões de validade.

4. Falante e ouvinte podem motivar-se reciprocamente ao reconhecimento de pretensões de validade porque o conteúdo de compromisso do falante vem determinado por uma referência específica a uma pretensão de validade explicitada, (sendo que por meio dela) o falante assume de forma controlável
- a obrigação de justificar suas afirmações, ao emitir uma pretensão à verdade;
- a obrigação de se justificar, ao emitir uma pretensão à correção
- a obrigação de dar provas de sua sinceridade, ao emitir uma pretensão à sinceridade. (HABERMAS, 1987d, p. 406-407)

Nas próximas duas seções, pretende-se aprofundar aspectos inerentes à reconstrução da competência comunicativa: o conteúdo normativo dos pressupostos pragmáticos da comunicação e as noções de ação comunicativa e racionalidade comunicativa. Paralelamente, chamar-se-á a atenção para a estratégia de pesquisa utilizada por Habermas em sua reconstrução.

Conteúdo normativo da fala

É interessante começar verificando o que Habermas (1988c, p. 28) entende por *utilização normal da linguagem*, pressuposto inicial de sua reconstrução. Para tanto, é preciso considerar que, antes de entrar em qualquer forma de argumentação, seja em discursos especializados ou na comunicação cotidiana, portanto, assim que se aceita falar, é necessário pressupor-se [que são] mutuamente responsáveis. Se, por exemplo, alguém diz algo obscuro, o ouvinte tem o direito de perguntar-lhe: *o que você quer dizer?* Ao fazer esse tipo de pergunta pressupõe-se que o outro possa fornecer uma explicação sincera, tenha o interrogante razão ou não. Esta pressuposição de que não se é nem trapaceiro nem psicopata é inevitável, e também não se pode deixar de levá-la em conta. Apresenta a confirmação de que não vou tratá-lo como um objeto manipulável ou usá-lo para uma observação psicológica, mas que o considera como uma pessoa responsável. Não há dúvida de que se pode mudar de atitude, adotando comportamento manifesta ou latentemente estratégico. A primeira atitude, no entanto, é para o enfoque pragmático-formal a mais fundamental e corresponde à utilização normal (ou própria) da linguagem.

Com Wittgenstein, Habermas está convicto de que essas considerações são ilustrativas da utilização normal da linguagem porque

linguagem e entendimento são conceitos co-originários, isto é, conceitos que se explicam mutuamente. Se procedêssemos aqui à separação usual entre, de um lado, os meios e, de outro, os fins, não teríamos como explicar a linguagem. Há assim uma ligação interna indissolúvel entre o meio lingüístico ou linguagem e o fim do entendimento ou compreensão mútua.[7]

No nível intuitivo, linguagem e entendimento são conceitos co-originários (HABERMAS, 1989b, p. 417), pois, quando se buscam respostas à questão de como é possível a utilização da linguagem orientada ao entendimento, confrontam-se com o saber-fazer de sujeitos capazes de falar e agir, saber este que a criança tem que aprender para aplicar como adulto na comunicação.

Do ponto de vista conceitual, pode-se justificar essa ligação se, à luz de nossa caracterização da noção de força ilocucionária, se procura promover a separação entre linguagem como meio e entendimento enquanto fim. A fim de testar tal possibilidade, divida-se o fim geral do entendimento nos fins subordinados da *compreensão* do conteúdo da fala por parte do ouvinte e do *reconhecimento* do proferimento como *verdadeiro* e verifique-se o que ocorre (HABERMAS, 1990a, p. 68-69):

(a) Constata-se, em primeiro lugar, que os propósitos ilocucionários não podem ser definidos independentemente dos meios lingüísticos do entendimento. Isso porque os proferimentos gramaticais são instrumentos do entendimento, não se identificando, por exemplo, com as operações que um cozinheiro desenvolve, ou melhor, com os meios que utiliza para produzir alimentos. Assim, linguagem natural e entendimento interpretam-se reciprocamente – não se pode explicar um sem recorrer ao outro.

b) Além disso, da caracterização anterior da força ilocucionária, decorre que o locutor não pode buscar o fim do entendimento como algo a ser obtido casualmente. Isso porque o sucesso ilocucionário vai além da simples compreensão do que é dito, dependendo da anuência racionalmente motivada do auditor. Para que exista acordo sobre

[7] A discussão sobre comunicação gira em torno do significado do termo *Verständigung* (entendimento/compreensão). Em alemão, assim como em português (e com maior ênfase para o vocábulo entendimento), esses termos podem ser utilizados num sentido mais forte ou mais fraco, estendendo-se o espectro de significados desde a simples inteligibilidade (lingüística) até o acordo completo. Podemos entender uma palavra, uma oração, um argumento; entender o que alguém quer dizer com determinada expressão; entender/compreender o estado mental de uma pessoa, seus sentimentos, seus desejos; ter chegado a um entendimento/acordo com alguém.

determinada emissão, é necessário que o auditor o sele voluntariamente, através do reconhecimento da pretensão de validade criticável levantada pelo falante. No processo de comunicação e em virtude de suas próprias estruturas, procuramos chegar à compreensão, mais precisamente à *intercompreensão*. Pois falante e ouvinte não buscam somente o consenso, mas um consenso racional, "aquele no qual o único motivo para a aceitação de falas ou discursos está na procura cooperativa da verdade" [validade] (NIELSEN, 1987, p. 114). Consenso racional é, portanto, aquele tipo de consenso cujas raízes repousam na força do melhor argumento.

c) Finalmente, o processo de comunicação e seu resultado não se constituem, na perspectiva dos participantes, em estados do mundo objetivo. Pois falantes e ouvintes estão frente a frente como segundas pessoas, isto é, como membros do mundo vital de sua comunidade lingüística compartilhada intersubjetivamente. Assim, o entendimento mútuo e conseqüentemente os fins ilocucionários visados situam-se, na ótica dos participantes, além do mundo, ao qual poderiam se referir na perspectiva objetivadora do observador que trata de intervir através da atividade teleológica.

Consta-se então com Araújo de Oliveira (1989, p. 30) que, ao situar o conhecimento no interior de um processo mútuo de compreensão mediado pela linguagem, Habermas proporciona uma reconstrução cujo elemento fundante é a *intersubjetividade* dos participantes de um processo, que coordenam suas ações à medida que se compreendem mutuamente a respeito de algo no mundo. A reconstrução da competência comunicativa, sistematizada numa pragmática formal, coloca assim à disposição do empreendimento crítico fundamentos, que não se baseiam em normas arbitrariamente escolhidas, mas que estão ancoradas nas próprias estruturas intersubjetivas da interação e compreensão entre indivíduos socializados. É daí que provém a confiança habermasiana no conteúdo normativo da comunicação.

No lugar da antiga epistemologia, a pragmática formal atribui autoridade epistêmica à comunidade de todos os que cooperam e interagem lingüisticamente. Isso significa que os pressupostos subjacentes à séria determinação dos seres humanos de se comunicarem uns com os outros só operam como pretensões de validade à universalidade, ou melhor, como suposições incondicionais e inevitáveis. Pois as pretensões de validade que se levanta em discussões sérias carregam pressupostos que não se restringem a ocasiões particulares. Quando se argumenta

seriamente, em vez de se procurar persuadir uns aos outros, orienta-se por razões. E, nessas condições, não se dispõe de outro remédio senão assumir o compromisso com o que, após a discussão, se revela como sendo a força do melhor argumento.

Pela clareza na formulação apresenta-se a seguir extrato de entrevista, onde a questão do conteúdo normativo da comunicação é explicitada em sua ligação com as funções da linguagem:

> a prática cotidiana orientada pelo entendimento está permeada de idealizações inevitáveis. Estas simplesmente pertencem ao *médium* da linguagem coloquial comum, através do qual se realiza a reprodução de nossa vida. É verdade que cada um de nós pode decidir-se a qualquer momento a manipular os outros ou a agir abertamente de modo estratégico. Contudo, nem todos conseguem portar-se continuamente dessa maneira. Caso contrário, a categoria *mentira* perderia o seu sentido e, no final de tudo, a gramática de nossa linguagem desmoronaria. A apropriação da tradição e a socialização tornar-se-iam impossíveis. E nós teríamos que modificar os conceitos que utilizamos até aqui para caracterizar a vida social e o mundo social. Com isso eu quero apenas dizer o seguinte: quando eu falo de idealizações, não me refiro a idéias que o teórico solitário erige *contra* a realidade tal qual é; eu apenas tenho em mente os conteúdos normativos *encontráveis* em nossas práticas, dos quais não podemos prescindir, porque a linguagem, junto com as idealizações que ela impõe aos falantes, é constitutiva para as formas de vida socioculturais. (HABERMAS, 1993b, p. 98).

Quando Habermas afirma que em sua utilização normal a linguagem está orientada para o entendimento, não pretende evidentemente dizer que esta seja a realidade dominante na sociedade. Ao contrário, reconhece que em geral reina a monotonia de situações a meio caminho entre: por um lado, incompreensão - engano e falta de sinceridade voluntária-involuntária e; por outro, acordo prévio e entendimento realizado.

Na verdade, com Austin (1990, p. 36) e Strawson (1964, p. 439), Habermas considera que os usos estratégicos da linguagem são parasitários em relação a sua utilização normal. Não são possíveis senão no interior dos pressupostos de utilização normal da linguagem: o sujeito que trata de enganar a audiência toma por força ilocucionária a justificação de uma manobra ou uma informação mutilada; aquele que recorre a uma estratégia

desvia para fins próprios a possibilidade de convencer por razões e argumentos. Assim, as formas estratégicas de comunicação (mentir, enganar, manipular, etc.) por implicarem na suspensão de certas pretensões de validade (de modo mais imediato a sinceridade), são parasitárias, estioladas ou enfraquecidas na terminologia austinana, em relação à fala orientada para o entendimento.

Na análise da utilização normal da linguagem, Habermas distingue a fala que visa produzir um entendimento, da fala que acontece no interior de um consenso já atingido. Mesmo que a primeira seja mais corrente na vida cotidiana, é a segunda que por razões analíticas tem prioridade para fins reconstrutivos, pois a comunicação orientada para o entendimento busca justamente chegar a um acordo ou consenso. Por essa razão, Habermas (1987d, p. 330) se fixa na formulação dos pressupostos universais dos atos de fala consensuais.

Considera a orientação por pretensões de validade como o principal aspecto do conteúdo normativo inerente à fala, passível de uma reconstrução pragmático-formal. A orientação por pretensões de validade é o aspecto central porque "sempre que nós pensamos no que estamos dizendo, levantamos com relação ao que é dito a pretensão de que é verdadeiro, correto ou sincero." (HABERMAS, 1993a, p. 98). Partindo dessa idealização presente nas práticas cotidianas de fala, podemos apresentar a tese da *base de validade da fala e do discurso*, como segue: todo o ator que realiza um ato de fala qualquer não pode evitar a manifestação simultânea de pretensões de validade, que ele supõe passíveis de serem sustentadas. Enquanto participante de um processo de intercompreensão, esse ator não tem como evitar as seguintes pretensões de validade:

> – *expressar-se* de maneira inteligível (a fim de que o ouvinte possa compreendê-lo; pretensão essa interna à linguagem);
> – apresentar *alguma coisa* como objeto do entendimento (comunicar um conteúdo proposicional *verdadeiro*, a fim de que o ouvinte possa compartilhar seu saber);
> – fazer-*se* compreender (expressar *sinceramente* suas intenções, a fim de que o ouvinte possa *acreditar* em sua emissão);
> – e entender-se com *outro* (escolher uma emissão *correta* em vista de normas e valores em vigor, a fim de que o ouvinte possa aceitá-la, de maneira que um e outro – ouvinte e falante – possam *estar de acordo* quanto à emissão relativa a determinado pano-de-fundo normativo). (HABERMAS, 1987d, p. 331)

Como um todo, Habermas parece adotar a seguinte estratégia de pesquisa: toma a análise da fala consensual como base de sua análise da fala orientada para o entendimento, partindo então para a análise dos modos estratégicos e deformados de fala. Emprega os resultados de seu exame dos atos de fala para formular a noção geral de *ação comunicativa* (HABERMAS, 1987c, p. 442): ação na qual os participantes da interação operacionalizam seus projetos levando em consideração um acordo realizado pelos meios da comunicação (enquanto as próprias atividades que são coordenadas no interior desse processo conservam seu caráter teleológico, é claro). Especificamente falando, a ação comunicativa "envolve um esforço explícito e concertado de alcançar acordo sobre todo o espectro das reivindicações de validade (tomando como tema, simultaneamente, os três domínios de referência)." (INGRAM, 1993, p. 53).

Ao incluir a ação não-verbal, a ação comunicativa procura proporcionar uma base adequada para a pesquisa social. Como dão a entender as seções precedentes, essa integração entre comunicação e ação é parte constitutiva da teoria dos atos de fala que toma a linguagem como uma forma de ação e não simplesmente de representação da realidade. Além disso, enquanto atividade governada por normas, o falar apresenta características formais que admitem pesquisa independente.

Habermas acredita que a ação comunicativa é constitutiva para os domínios de ação especializados na transmissão da cultura, integração social e socialização de jovens. Esta tese é desenvolvida mediante uma discussão crítica com a teoria da sociedade de Parsons. Habermas (1987b, p. 218-329) procura mostrar que essas esferas de ação não podem ser integradas através dos meios sistêmicos dinheiro e poder. Pois, nesses casos, a integração mediada pela comercialização/burocratização gera deformações comunicativas e efeitos colaterais patológicos.

Deve-se então entender a pragmática formal como um esforço de sistematização daqueles pressupostos incontornáveis que derivam da participação na cultura. Seu papel é o de nos orientar no trabalho de identificar e criticar as falsas pré-concepções que permanecem *sistematicamente ancoradas nas formas distorcidas de comunicação*. As manifestações de comunicação sistematicamente distorcida devem ser distinguidas de situações de agir estratégico oculto: quando pelo menos um dos

participantes orienta seu comportamento para o sucesso, fazendo crer aos outros que os pressupostos da ação comunicativa estão sendo preenchidos. Diferentemente desses casos de manipulação, as manifestações de comunicação sistematicamente distorcida se originam da "arte de dominar inconscientemente os conflitos que a psicanálise explica a partir de estratégias de defesa." (HABERMAS, 1987a, p. 340) e conduzem a perturbações da comunicação, afetando simultaneamente os níveis intrapsíquico e interpessoal. Nesses casos, pelo menos um dos participantes se auto-ilude não vendo que sua atitude na ação é orientada para o sucesso – que não mantém senão a aparência da ação comunicativa.

Assim, os fenômenos de reificação das relações de comunicação gerados por ondas de monetarização e burocratização – fenômenos que Marx designou pelo termo geral de alienação – podem ser descritos, utilizando-se o conceito de comunicação sistematicamente distorcida. Nesse contexto, Habermas (1988a, p. 411) esclarece que não é mais possível imputar as ideologias que ocultam os antagonismos à falsa consciência própria a determinados grupos. É necessário conduzi-las aos modelos de uma comunicação cotidiana sistematicamente deformada.

Pode-se agora considerar as pretensões de validade como quatro dimensões em que a ação comunicativa pode sofrer perturbações ou deformações, a saber (McCARTHY, 1987, p. 335):

a) No nível interno à linguagem, se se coloca em dúvida a própria inteligibilidade das emissões de um falante, a comunicação só continua se os mal entendidos que aparecem durante a interação são devidamente esclarecidos, por meio de explicações, traduções, precisões semânticas, etc.

b) Supondo a inteligibilidade das emissões do falante, o consenso pode a seguir ser colocado em dúvida se se questiona a verdade do que foi dito. Como vimos na seção anterior, esse tipo de perturbação pode ser resolvido muitas vezes no próprio contexto interativo, recorrendo às condições de existência do conteúdo proposicional afirmado (através de experiências relevantes, informações ou dados, citações de autoridades reconhecidas no domínio em questão, etc.). No entanto a forma do questionamento acerca da verdade das emissões pode ser tão fundamental a ponto de levar ao rompimento do processo de comunicação (com os participantes recorrendo a outros meios, tais como a força ou o comportamento explicitamente estratégico) ou, em outro nível, a sua continuação no interior de um discurso teórico, onde as pretensões de

verdade sob questionamento são agora tomadas como hipóteses a serem submetidas à força racional de argumentos e contra-argumentos.

c) O consenso também pode ser posto em xeque se parcela dos interlocutores duvida das intenções da outra acusando-a de mentir, manipular, enganar, etc. Nesses casos, o prosseguimento da comunicação sobre uma base consensual depende da restauração da confiança mútua no transcurso das interações subseqüentes. Tal restauração, como indicamos na seção precedente, pode se realizar por meio de garantias que ponham em relevo o compromisso reassumido: consistência das ações posteriores, disponibilidade em assumir as responsabilidades e obrigações subjacentes, etc.

d) Por fim, a base consensual da comunicação pode ser perturbada se os direitos de parcela dos interlocutores em executar os atos de fala que realiza são questionados, seja porque seu papel não o habilita para tal atuação ou porque seus atos transgridem normas e convenções aceitas, seja ainda porque seus atos não se ajustam às pautas de interação estabelecidas ou porque não são consistentes com os valores reconhecidos. Como sugerimos na seção anterior, o consenso pode ser restabelecido no próprio contexto da interação, apelando a normas reconhecidas, valores aceitos e autoridades reconhecidas, etc. No entanto pode ocorrer que a forma do questionamento sobre a correção ou adequação dos atos de fala de parcela dos interlocutores seja tão fundamental a ponto de levar ao rompimento da comunicação (com os participantes recorrendo a outros meios, tais como a força ou o comportamento explicitamente estratégico) ou, em outro nível, a sua continuação no interior de um discurso prático, onde as normas sob questionamento são agora tomadas como hipóteses a serem submetidas à força racional de argumentos e contra-argumentos. Logo as pretensões à correção normativa e à verdade podem, nos casos em que as realizações dos atores não permitem seu resgate no próprio contexto de ação, exigir a saída de tal situação e a passagem ao plano do discurso.

As duas formas de ação comunicativa distinguidas anteriormente (a consensual e aquela orientada para o entendimento) devem ser compreendidas em relação com as pretensões de validade implicitamente levantadas. No caso da ação comunicativa consensual, a interação se dá no contexto de uma definição comum da situação previamente alcançada. Por isso pressupõe um consenso comum em torno das pretensões de validade, supostamente levantadas e resgatadas na comunicação. Na ação

comunicativa orientada para o entendimento, a definição comum da situação encontra-se em processo de elaboração; ou seja, o próprio objeto da interação é chegar a um acordo ou consenso apoiado num reconhecimento comum de pretensões de validade. Se os pressupostos que fundamentam essas duas formas são suspensos (ou seja, se as pretensões de validade implícitas são colocadas em questão e não encontram justificativas convincentes e/ou legítimas para seu resgate), resta aos participantes, como adiantamos, duas opções: romper a comunicação e fazer uso de formas estratégicas de interação ou, em outro nível, passar ao discurso argumentativo tomando as pretensões de validade problemáticas como hipóteses de trabalho.

Com base nesses desenvolvimentos, Habermas introduz o conceito de racionalidade comunicativa. Nessa perspectiva, podemos entender nossas análises anteriores no contexto do projeto mais geral "de liberar a razão inerente à prática da comunicação cotidiana e de reconstruir, a partir da base de validade do discurso, *um conceito não redutor de razão.*" (HABERMAS, 1987c, p. 445). A chave do conceito de *razão comunicativa* é a idéia já revelada de que as pretensões de validade constituem toda interação comunicativa lingüisticamente mediada. É preciso lembrar que, na linguagem orientada para o entendimento, o falante que realiza uma emissão inteligível levanta três pretensões de validade, sendo que a pretensão de validade dominante depende do modo de comunicação empregado.

Pode-se apreender a racionalidade inerente às idealizações da comunicação cotidiana se se retornar à análise anterior do que quer dizer realizar um ato de fala ilocucionariamente aceitável. Lá verificou-se que a peculiaridade do processo de intercompreensão está em que o falante pode motivar racionalmente o ouvinte a aceitar suas ofertas, porque se dispõe a respaldar com razões a pretensão que faz valer. Habermas (1991, p. 223) infere a racionalidade dessas motivações a partir da garantia (crível) que o falante dá de que, se necessário, está em condições de honrar com justificativas a pretensão que levanta para a validade de seu ato de fala. No que toca às posições sim-não do ouvinte em relação à oferta contida no ato de fala, elas são racionalmente motivadas se dependerem do recurso a justificativas internamente ligadas com as características básicas da emissão: força ilocucionária – conteúdo proposicional e condições de validade (aquelas que são preenchidas quando a emissão é válida). Isso quer dizer que cada sim requer que a possível negação da pretensão de

validade em questão possa ser implicitamente rejeitada. É esta dimensão de racionalidade que encontramos nas idealizações da comunicação cotidiana.

Para conceituar esse tipo de racionalidade, se deve então incluir os papéis pragmáticos de pretensões de validade criticáveis, simultaneamente preparados na direção do reconhecimento intersubjetivo. Por essa razão, por pressupor que expressões lingüísticas possam ser criticadas e fundamentadas intersubjetivamente, é que Habermas recorre, em sua explicação do conceito de racionalidade comunicativa, aos meios metodológicos oferecidos pela argumentação. Esta, como se viu, caracteriza aquele tipo de discurso (distinto da prática cotidiana de comunicação) que se concentra em pretensões de validade específicas buscando criticá-las ou sustentá-las através de argumentos.

Como avaliar a racionalidade no interior do modelo intersubjetivo? Aqui, os critérios de racionalidade são fixados pela razão comunicativa, isto é, "em função dos procedimentos argumentativos que visam honrar, direta ou indiretamente, as pretensões à verdade proposicional, à correção normativa, à sinceridade subjetiva." (HABERMAS, 1988a, p. 372). Trata-se de um conceito de racionalidade pelo procedimento. Além de possibilitar que se lide com incoerências e contradições, esse conceito oferece um critério formal de racionalidade que opera como padrão normativo em relação aos critérios substantivos de racionalidade. Pelas suas características, a racionalidade comunicativa estaria apta a mostrar seus frutos no contexto da modernidade. Pois, se é verdade que as culturas especializadas da modernidade se diferenciam e se orientam, cada vez mais segundo lógicas particulares – ao tratar de questões relativas à verdade, justiça e gosto -, haveria, ainda assim, "a unidade da razão assegurada pela maneira de proceder, a saber, a abordagem que consiste em honrar pretensões de validade por meio de argumentos." (HABERMAS, 1987c, p. 446). Se partirmos dos diferentes papéis que as pretensões de validade desempenham na ação comunicativa (renovação do saber cultural, integração social e socialização), essa tarefa pode ser conduzida por uma teoria da argumentação, fundamentada na pragmática formal, que distinga as especificidades das diferentes formas de argumentação e ilumine suas relações internas.

Considerações finais

Habermas (re)constrói sua pragmática formal mobilizando os

recursos da teoria dos atos de fala na versão de seus fundadores, Austin e Searle. Emprega o aspecto mais central da teoria, a dupla estrutura da linguagem (força ilocucionária – conteúdo proposicional), para explicitar os pressupostos e regras racionais subjacentes ao uso intersubjetivo da linguagem. Ao reconstruir o conteúdo normativo da fala cotidiana, trata de ligar teoria da linguagem e prática ou comportamento lingüístico, explicitando aqueles pressupostos que, apesar de ideais, são inevitáveis. Os principais são: a) sempre que se pensa no que se diz, levanta-se, com relação ao que é dito, a pretensão de que é verdadeiro, correto ou sincero e; b) essas pretensões de validade só podem ser resgatadas por meio de argumentos (certos argumentos que hoje nos parecem consistentes poderão revelar-se falsos no futuro, à luz de novas experiências e informações).

Apesar de ser um desenvolvimento da teoria dos atos de fala, a pragmática formal apresenta especificidades que a distinguem da primeira. Ao sustentar que a orientação pela validade de proferimentos faz parte das condições pragmáticas da própria compreensão da linguagem, Habermas constrói um modelo radicalmente intersubjetivo. À concepção de Searle, que coloca toda a ênfase do lado de um falante que para ser compreendido tem de cumprir certas condições necessárias e suficientes para o êxito dos atos de fala, Habermas acrescenta a questão da validade dos atos de fala que, além de atribuir papel ativo ao ouvinte (que pode converter-se em falante no processo de comunicação), liga intersubjetivamente, por meio de pressupostos e regras lingüísticas, falante com ouvinte e compreensão com validade. Além disso, em vez de procurar acomodar os modos de comunicação nos limites de uma realidade objetiva, pressupõe também dois outros mundos, o social e o subjetivo. Pode assim explicitar, além das pretensões de verdade e sinceridade, uma pretensão à correção normativa, em torno da qual vai gravitar sua teoria social.

Em aspecto importante, Habermas se afasta da tradição pragmática das teorias de linguagem, inaugurada pelo segundo Wittgenstein. Em vez de extrair suas pretensões de validade de uma análise interna da linguagem e de seu uso, parece decidir previamente sobre a existência de três mundos – que evocam as três críticas de Kant: do conhecimento, da moralidade e do julgamento estético – aos quais correlaciona respectivamente três tipos básicos de atos de fala. Esse (aparente?) ingresso de elementos da teoria do conhecimento para o interior da filosofia da linguagem atende à pretensão habermasiana de justificar os títulos de

verdade e correção normativa numa perspectiva universalista. Certamente, uma análise essencialmente interna do uso da linguagem também revelaria os três modos básicos de comunicação distinguidos pela pragmática formal. No entanto chamaria igualmente a atenção, sem nenhuma dúvida, para muitos outros usos lingüísticos, tais como: atos de fala ligados à bondade e à adequação (admitidos por Austin), ao trabalho (explorados por Wittgenstein), além da recitação de poemas e do relato de piadas, etc. Assim, o custo de uma garantia universalista para as pretensões de verdade e correção normativa parece ser a perda de parte da riqueza interna à linguagem e seu uso – enfoque que se assemelha a uma espécie de semantização da pragmática. Com toda a certeza, Habermas argumentaria que seus tipos básicos deixam abertura suficiente para múltiplas diferenciações e aperfeiçoamentos. Mesmo assim, a questão mais geral que se deixa aqui explicitada permanece: pode-se conciliar essa introdução (aparente ou real?) de elementos da teoria do conhecimento numa análise pragmática da linguagem que se inspira em Wittgenstein? Essa questão ganha maior relevância ainda no contexto da trajetória de Habermas que, a partir do final dos anos sessenta (após a obra *Conhecimento e interesse*), afastou-se cada vez mais da epistemologia, em direção aos pressupostos da intercompreensão lingüística e, em 1982, anunciou (HABERMAS, 1987e, p. 5) publicamente seu rompimento definitivo com os pressupostos transcendentais do conhecimento.

Apesar desses problemas internos relativos à construção da pragmática formal dos atos de fala, a concepção habermasiana de comunicação, baseada nas estruturas intersubjetivas da compreensão entre sujeitos sociais, traz uma contribuição importante para orientar o diálogo entre culturas nas sociedades pluralistas modernas. Mesmo que se possa objetar que Habermas não leva em conta todos os possíveis usos da linguagem, seus pressupostos gerais (três pretensões de validade, três relações com o mundo e três modos básicos de emprego da linguagem) definem um modelo fundamental de análise das condições gerais de utilização intercompreensiva da linguagem. Além de mostrar que na linguagem cotidiana os três títulos de validade (verdade, correção normativa e sinceridade) surgem e se interpenetram incessantemente com os mesmos direitos, Habermas desenvolve ainda uma visão geral dos recursos e capacidades universais de que dispõem os sujeitos sociais para a prática do diálogo. Condições em que, mesmo fazendo parte de culturas distintas, os interlocutores podem se orientar pela maneira de proceder ao honrarem pretensões de validade.

Com base nos pressupostos e regras subjacentes à intercompreensão mediada pela linguagem, reunidos na pragmática formal, Habermas sistematiza os conceitos centrais de sua teoria de sociedade: *ação comunicativa*, ação lingüística que articula pretensões de validade, relações com o mundo e modos de uso da linguagem, concebendo a avaliação e a coordenação sociais no interior de um processo cooperativo de discussão; e *racionalidade comunicativa*, conceito que procura liberar a razão (procedimental) inerente à prática cotidiana de comunicação reconstruindo a partir da base de validade do discurso um conceito mais amplo de racionalidade. No contexto da razão comunicativa, a emissão de um falante pode ser contestada por um ouvinte seguindo três aspectos de validade: quanto à verdade do que é afirmado, quanto à correção do ato de fala em relação ao contexto normativo da enunciação (ou em relação à legitimidade da própria norma suposta) e, finalmente, quanto à sinceridade da intenção expressa pelo locutor. Logo, mesmo que as culturas de especialistas da modernidade fragmentem o saber e se orientem segundo lógicas específicas – quando tratam de questões de verdade, justiça e gosto – ainda assim, a unidade da razão estaria assegurada pela maneira de proceder. Além de mostrar como se pode orientar para identificar títulos de validade, o conceito de racionalidade comunicativa traz para o centro da discussão a importância de uma concepção descentrada de mundo.

Referências

AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer* (1962). Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

ARAUJO DE OLIVEIRA, M. A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança. *Síntese Nova Fase*, v. 17, n. 45, p. 13-33, jan./abr. 1989.

BOHMAN, J. Critical Theory. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2005. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/critical-theory/>. Acesso em: 13 nov. 2007.

_____. Formal pragmatics and social criticism: the philosophy of language and the critique of ideology in Habermas's theory of

communicative action. *Philosophy and Social Criticism*, v. 11, n. 4, p. 331-353, 1986.

COURTOIS, S. Le faillibilisme de Jürgen Habermas. *Dialogue, Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de philosophie*, v. 33, n. 2, p. 253-281, 1994.

GETHMAN, C. F. The Philosophy of Science and Its Logic. In: BUTTS, R.; BROWN, R. (Eds.) *Constructivism and Science*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989. p. 19-45.

GEUSS, R. *Teoria crítica:* Habermas e a Escola de Frankfurt. Campinas: Papirus, 1988.

HABERMAS, J. *Passado como futuro* (entrevistador M. Haller). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993a.

_____. Remarks on Discourse Ethics. *Justification and application*. Cambridge, Massachusetts; London, England: The MIT Press, 1993b. p. 19-111.

_____. A reply. In: HONETH, A.; JOAS, H. (Eds.) *Communicative action*. Cambridge: The M.I.T. Press, 1991. p. 214-264.

_____. Ações, atos de fala, interações mediadas pela linguagem e mundo da vida. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a. p. 65-103.

_____. Sobre a crítica da teoria do significado. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b. p. 105-134.

_____. Ciências sociais reconstrutivas *versus* ciências sociais compreensivas. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989a. p. 37-60.

_____. Réplica a objeciones In: *Teoria de la acción communicativa:* complementos y estudios previos. Madrid: Catedra, 1989b. [1980] p. 399-477.

_____. *Le discours philosophique de la modernité*. Paris: Gallimard, 1988a.

_____. Discusion con Niklas Luhmann: Teoria sistemica de la sociedad o teoria critica de la sociedad? In: *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos, 1988b [1971]. p. 309-419.

_____. Être résolument moderne (entrevista). *Autrement:* à quoi pensent les philosophes, n. 102 , p. 23-29, nov. 1988c.

_____. *Theorie de l'agir communicationel*. Tome I: Rationalité de l'agir et rationalisation de la societé. Poitiers : Fayard, 1987a.

_____. *Theorie de l'agir communictionel*. Tome II: Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Poitiers : Fayard, 1987b.

_____. Explicitations du concept d'activité communicationnelle. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris : Presses Universitaires de France, 1987c. p. 413-446.

_____. Signification de la pragmatique universelle. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987d. p. 329-411.

_____. Préface II. *Logique des sciences sociales et autres essais*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 3-5, 1987e [août 1982].

_____. Towards a Theory of Communicative Competence. *Inquiry*, v. 13, p. 360-375, 1970.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO T. W.; HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975 [1937]. p. 125-162.

_____.; ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos.

Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

INGRAM, D. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.

JAY, M. *L' imagination dialectique*: l'école de Frankfort 1923-1950. Paris: Éditions Payot, 1977.

McCARTHY, T. *La teoria critica de Jürgen Habermas*. Madrid : Tecnos, 1987.

MORRIS, Charles. *Foundations of the theory of signs, international encyclopedia of unified science*, Chicago, v. 1, n. 1, 1938.

NIELSEN, K. Legitimation and Ideology. *Ratio*, v. 29, n. 2, p. 111-121, 1987.

RYLE, G. *The concept of mind*. London: Hutchinson & Co (Publishers), 1975 [1949].

SEARLE, J. R. Response: meaning, intentionality and speech acts. In: LEPORE, E.; VAN GOLICK, R. (Eds.) *John Searle and his critics*. Cambridge (USA); Oxford (UK): Basil Blackwell,1991. p. 81-102.

_____. What is a speech act? In: _____. (Ed.). *The Philosophy of language*. London: Oxford University Press, 1971. p. 39-53.

_____. *Speech acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970 [1969].

STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*: introdução crítica. v. 1. São Paulo: EPU-EDUSP, 1977.

STRAWSON, P. F. Intention and convention in speech acts. *The Philosophical Review*, v. 7, n. 4, p. 439-460, 1964.

VANDERVEKEN, D. *Les actes de discours*. Liège, Bruxelles: Pierre Mardaga, 1988.

WIGGERSHAUS, R. *A escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. 2. ed. rev. e ampl. Trad. apres. e estudo introdutório Luiz Henrique Lopes dos Santos. [Introdução de Bertrand Russell]. São Paulo: Edusp, 1994.

_____. *Philosophical investigations*. Oxford: Basil Blackwell, 1953.

Reconstrução Racional e Filosofia da História

Luiz Repa
Faculdade São Bento e CEBRAP

Durante algum tempo Habermas foi criticado por muitos filósofos e comentadores como um renovador da filosofia transcendental, alguém que resgata a idéia de razão transcendental no terreno da filosofia da linguagem.[1] E isso se deu a tal ponto que se costuma esquecer uma outra crítica, ao que tudo indica oposta a essa, e que consiste em afirmar que o pensamento habermasiano se alicerça, isto sim, em uma filosofia da história, e, pior, de tipo hegeliano.

Os apelianos, por exemplo, não parecem ter dúvida de que recusar um status transcendental para a fundamentação da racionalidade comunicativa significa recorrer, em ultima instância, a uma filosofia da história.[2] Mas eles não são os únicos a fazer semelhante denúncia. Recentemente os textos sobre direito internacional e sobre o projeto cosmopolita têm suscitado suspeitas da mesma índole.[3]

Vou tentar apoiar a tese de que, da mesma forma que há um engano "transcendentalista" a respeito da noção de reconstrução racional, há um engano "filosófico-histórico" a respeito da mesma noção. Se a operação básica da reconstrução racional consiste em reconstituição reflexiva das condições de possibilidade de um determinado objeto, não se pode escapar da constatação da insuficência estrutural desse procedimento no que concerne a uma fundamentação transcendental em sentido estrito, ou

[1] Para citar uma das melhores críticas que vão nesse sentido, cf. GIANNOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. *Novos Estudos*, n. 31, p. 12 e 20, out., 1991.

[2] Cf. Apel, K.-O. "Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Eine transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken". In: Honneth, A. et. al., *Zwischenbetrachtungen. In: Prozess der Aufklärung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, p. 23-4. Para Apel, o recurso a eticidade na fundamentação da ética do discurso é próprio da filosofia da história, na medida em que a racionalização do mundo da vida já contém em si mesma sua fundamentação suficiente.

[3] Cf. a crítica de Sérgio Costa, embora ela não tenha em mira diretamente a dimensão metodológica: Direitos humanos e anti-racismo no mundo pós-nacional. *Novos Estudos*, n. 68, p. 27, março, 2004. ss. No plano da fundamentação dos direitos fundamentais, cf. BERTEN, A. Por que Habermas não é e não pode ser contratualista. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. V. *Habermas em discussão*. Florianópolis: NEFIPO, 2005.

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p155-166

seja, *a priori*, única e definitiva. Em Habermas, os argumentos transcendentais, configurados na forma de contradições performativas, são utilizados como indicadores de pressuposições para as quais não há alternativa, toda vez que se procure refutá-las. Com isso não é provado que não possa haver ainda, de uma vez por todas, uma outra alternativa, ou melhor dizendo, uma outra reconstrução possível para a prática tomada como objeto. Assim, as reconstruções formam hipóteses sobre determinados sistemas de regras ou padrões de racionalidade, cuja universalidade precisaria ser de algum modo testada.

Esse primeiro momento da reconstrução racional é seguido por um outro, que tem como finalidade mostrar como esses padrões de racionalidade se constituem. Se em um primeiro passo, a reconstrução racional parte da ação comunicativa como dada para se perguntar sobre suas condições de possibilidade, ou seja, os sistemas de regras que tornam possível o acordo sobre pretensões de validade, agora, num segundo passo, trata-se de perguntar se esses sistemas de regras ou, de um modo mais geral, se esses padrões de racionalidade não têm uma origem histórica ou algum tipo de evolução.

Dessa maneira, é possível constatar primeiramente dois sentidos de reconstrução racional em Habermas, embora essa distinção não seja sistematicamente recorrente em sua obra. O primeiro passo mencionado pode-se denominar de reconstrução racional horizontal, enquanto o segundo, de reconstrução racional vertical. Essa diferenciação aparece logo nos primeiros tratamentos do conceito metodológico de reconstrução. Assim, enquanto se pode falar de "*reconstruções efetuadas na horizontal* de alguns poucos sistemas de regras antropologicamente fundamentais (...) e da cooperação desses sistemas seja na constituição da experiência possível ou da produção de situações de comunicações livres da experiência e exoneradas da ação (os discursos)", em um outro plano é possível discernir, continua Habermas,

> tentativas de reconstrução efetuadas na vertical que são teorias que, falando hegelianamente, tem de pressupor a lógica do conceito, isto é, a reconstrução do sistema de regra abstrato, para por sua vez poder esclarecer, sob condições empíricas, a lógica da evolução (*Entwicklung*), ou seja, as seqüências necessárias do desdobramento, da aquisição ou do estabelecimento daqueles sistemas de regras.[4]

[4] HABERMAS, J., LUHMAN, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie:* Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971, p. 175. Também no começo dos

O segundo tipo de reconstrução, o vertical, se constitui então como teoria genética evolutiva. A lógica evolutiva precisa ser estudada tanto no plano ontogenético - a aquisição da linguagem, da consciência moral e do pensamento operativo - como no plano filogenético - o desenvolvimento das forças produtivas, das imagens de mundo e dos sistemas morais. Para o primeiro tipo de reconstrução, Habermas menciona a teoria dos atos de fala desenvolvida por Austin e Searle e, especialmente a pragmática transcendental de Apel e a sua pragmática universal ou formal. Para o segundo, a lingüística gerativa de Chomsky, o estruturalismo genético de Piaget e a teoria da evolução moral de Kohlberg, além do materialismo histórico de Marx e da metapsicologia de Freud.

De um ponto de vista eminentemente metodológico, destaca-se aqui a influência da epistemologia genética de Piaget, uma vez que o que é e pode ser reconstruível se constitui - retrospectivamente - como um processo de aprendizagem, tal como é o caso, em Piaget, para o processo cognitivo de aquisição de competências operatórias no desenvolvimento infantil. O conceito de aprendizado, tirado do estruturalismo genético, passa a ter, então, um papel central na concepção habermasiana de reconstrução evolutiva.

Tal conceito de aprendizado se baseia em três pressupostos distintos: que o saber em geral deve ser considerado como produto de processos de aprendizagem, que esses mesmos processos devem ser entendidos como soluções de problemas em que estão envolvidos os sujeitos do aprendizado, e que tal solução de problemas é guiada pelo discernimento próprio desses sujeitos. Desse modo, a reconstrução de um processo de aprendizagem equivale a entender a passagem da interpretação de um dado problema para uma segunda interpretação, de maneira que os sujeitos possam explicar por que a primeira estava errada (cf. HABERMAS; LUHMAN, 1983, p. 43).

Em suma, pode-se dizer que as reconstruções evolutivas demonstrariam como as estruturas descobertas nas reconstruções transcendentais surgem na história, desdobrando-se segundo uma lógica própria. A questão que se põe imediatamente é saber se por trás das reconstruções da evolução social não se escondem ainda intenções da

---

anos oitenta Habermas usa a expressão "reconstrução vertical" para se referir à teoria do desenvolvimento da consciência moral de Kohlberg. Cf. HABERMAS, 1983, p. 131 e 141.

filosofia da história ou das teorias evolucionistas. Assim como as reconstruções horizontais têm de mostrar sua diferença em relação à filosofia transcendental, as reconstruções verticais precisam afastar a suspeita de filosofia da história.

Tal suspeita é alimentada pela leitura apressada das homologias estruturais que Habermas estabelece entre os desenvolvimentos ontogenéticos da consciência moral e os desenvolvimentos de estruturas normativas da sociedade de modo geral. Tal idéia também faria parte do acervo da filosofia da história, visto que equipararia a evolução individual e desenvolvimento da espécie, com as conhecidas implicações sobre as hierarquias dedutíveis dessa assimilação. Nesse sentido, Barbara Freitag considera que

> nesta acepção do processo societário, a sociedade passa a assumir – subrepticiamente – as características de um sujeito, com vontade própria, capaz de aprender e se reorientar, constituindo, por assim dizer, uma unidade biológico-antropológico-cognitiva. [...] Postulando-se a homologia, pressupõe-se que tanto na psicogênese quanto na sociogênese atuam os mesmos dinamismos e mecanismos. Isso leva a acreditar em uma faseologia da história, definida a partir da psicogênese infantil. (FREITAG, 1985, p. 146-147)

Com isso, também se colocam as conhecidas objeções de uma teleologia subentendida na auto-explicação do ponto de partida, isto é, justamente a fase final, considera superior. De modo geral, ignora-se também a situação hermenêutica de partida, que contamina subrepticiamente a interpretação da história. Esse problema é atacado, como se sabe, pelo historicismo, que demonstra que as condições de compreensão da história são também elas históricas e não podem ser absolutizadas por uma teleologia.

Ao meu ver, no entanto, a reconstrução do materialismo histórico pretendida por Habermas é capaz de resgatar o objetivo da teoria da evolução social sem recair nos problemas da filosofia da história ou do evolucionismo do século XIX.

No entanto convém antes de tudo, para evitar mal-entendidos, alertar desde já para o fato de que "reconstrução" do materialismo histórico aqui tem o sentido diferente daquele metodológico. Em relação ao materialismo histórico, reconstrução "significa decompor e recompor

uma teoria em uma nova forma, para atingir melhor o objetivo que ela se pôs: esse é o trato normal (quero dizer, normal também para os marxistas) com uma teoria que carece de revisão em muitos aspectos, mas cujo potencial de estímulo ainda não está esgotado" (HABERMAS, 1995, p. 9). Por outro lado, tanto para as reconstruções verticais como para as horizontais, essa maneira de lidar com a teoria e com a história da teoria pode ser útil. Nesse caso, pode-se falar também em "reconstruções atinentes à história da teoria" (HABERMAS, 1995a, p. 202), o que seria um terceiro sentido do termo em Habermas.

Dito isso, deixarei de lado as profundas modificações que Habermas produz nos conceitos fundamentais do materialismo. No essencial, Habermas propõe um modelo de evolução social baseado na sucessão de formações sociais que guardam homologias estruturais com o desenvolvimento ontogenético da consciência moral. Visto que o direito e a moral desempenham um papel fundamental na interação social, é possível organizar as formações sociais fundamentais conforme a institucionalização das estruturas correspondentes. Assim, pode-se propor a seguinte sucessão: sociedades anteriores às altas culturas (*vorhochkulturell*), altas culturas arcaicas, altas culturas desenvolvidas e início da modernidade. Essas formações correspondem mais ou menos aos níveis e estágios da consciência moral, desde a infância até a vida adulta, analisados por Kohlberg (HABERMAS, 1995b, p. 72): o nível pré-convencional, constituído pelos estágios da orientação por punição e obediência e da orientação instrumental relativista, o nível convencional, constituído pelos estágios da orientação "bom moço/moça bem comportada" e da orientação "lei e ordem", e finalmente o nível pós-convencional, constituído pelos estágios da orientação legalista do contrato social e da orientação por princípios morais universais. Não é preciso entrar em detalhe em relação a cada uma dessas etapas. Basta aqui chamar a atenção para o fato de que na evolução social e na evolução ontogenética da consciência moral se apresenta o mesmo processo gradativo em direção ao estabelecimento de princípios universalistas para regulamentação dos conflitos.

Cabe perguntar novamente se esse modelo de evolução social possui pressupostos da filosofia da história. Para o próprio Habermas, o materialismo histórico só se converte em uma filosofia da história quando cede ao objetivismo, isto é, ao esquecimento ou à anulação da autoconstituição do sujeito cognoscente. Nesse aspecto, filosofia da

história, entendida metafisicamente, sempre foi uma aliada secreta do positivismo e do cientificismo. Essa interpretação é feita por Habermas desde seus primeiros enfrentamentos sistemáticos com o marxismo e se prolonga por toda a sua obra.[5]

Se de um lado Marx liberou uma forma de teoria que tanto reflete sobre seu contexto de surgimento como seu contexto de aplicação e desse modo inaugurou uma forma de pensamento radicalmente histórica – ou seja, estabeleceu os critérios fundamentais da teoria crítica –, tanto nele como em Engels encontramos os episódios da substituição positivista da filosofia pela ciência, a qual vai eliminar aquela reflexão de duas mãos. O objetivismo do materialismo histórico se revela, sobretudo, na aplicação de leis dialéticas para uma sucessão inelutável dos modos de produção, cujas características a teoria reconstrutiva da evolução social precisa evitar:

> A versão dogmática do conceito de história do gênero partilha com os projetos de filosofia da história do século XVIII uma série de debilidades. O *curriculum* da história mundial, que demonstra uma seqüência de cinco ou seis modos de produção, estabelece o *desenvolvimento unilinear, necessário, ininterrupto e ascendente* de um *macrossujeito*. (HABERMAS, 1995b, p. 120).

Na medida em que se anula a reflexão sobre o contexto de surgimento da teoria, estão dadas as condições de se impor o objetivismo da filosofia da história. Contrariamente a isso, a reconstrução tem de tomar em consideração sua relação com o próprio presente. Esse princípio se impõe pelo fato mesmo de que reconstrução significa sempre uma retrospecção. Vale a pena citar aqui a seguinte e longa passagem de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, em que se impõe por razões metodológicas a reflexão sobre o ponto de partida da reconstrução evolutiva:

> Seqüências evolutivas só se deixam reconstruir para aquelas competências que para nós, no nível de evolução contemporâneo de nossa sociedade, são objetivamente acessíveis. Em um contexto metodológico análogo, Marx realizou a reflexão de que o 'trabalho' só se tornou reconhecível como determinação universal do sistema social na medida em que, com o desenvolvimento capitalista, o trabalho se estabeleceu na forma do trabalho abstrato e determinou o processo de socialização como um

[5] Cf. especialmente em HABERMAS, 1993, p. 228 seq.

> todo. Nós não podemos excluir *a priori* que no futuro também estruturas diferentes das estruturas de consciência cognitivo-instrumentais e prático-morais conhecidas hoje se tornem acessíveis a uma reconstrução, estruturas que de início só dominamos intuitivamente. Essa circunstância restringe a pretensão de validade da teoria da evolução aos enunciados sobre processos de aprendizagem socioevolucionários reconhecíveis retrospectivamente. Aliás, esses processos só se deixam identificam de modo geral à luz de potenciais de inovação que nós *hoje* podemos reconstruir por uma lógica da evolução. (HABERMAS, 1995b, p. 248-249)

Vê-se que a consideração hermenêutica sobre o enraizamento da teoria no contexto histórico a que pertence não é de modo algum ignorada. Se reconstrução é retrospecção, não se pode excluir que se trata de uma retrospecção a partir de uma determinada fase, o que deve levar à reserva falibilista segundo a qual essa fase não possa ser seguida de uma outra bem distinta.

Mas, certamente, essa consideração só deixa de ser trivial se se considera que às competências cujo desenvolvimento se deve reconstruir são atribuídas pretensões de universalidade, isto é, são propriedades da espécie humana. Mas isso não voltaria a repor o problema de uma auto-explicação de padrões de racionalidade triunfantes?

A referência a Marx é fundamental para afastar essa suspeita. É preciso entender como essas competências ou estruturas se tornam acessíveis de um modo objetivo. A teoria social precisa reconstruir no objeto, a sociedade, também as condições de possibilidade do próprio surgimento do seu conhecimento, para que possa reconstruir o próprio objeto. Dessa maneira, a reconstrução não parte de uma consideração acrítica de sua situação inicial. O que se aplica a Marx em relação ao trabalho, aplica-se também àquelas estruturas de consciência prático-morais. Ou seja, se em Marx as estruturas do trabalho se tornaram acessíveis por causa da expansão do trabalho abstrato até o ponto de converter-se em princípio de determinação do processo de socialização, em Habermas é a ameaça representada pela colonização sistêmica do mundo da vida que tornam disponíveis as estruturas simbólicas universais desse mundo da vida. O próprio contexto de crise abre a possibilidade de um acesso cognitivo àquelas estruturas. Daí Habermas terminar a *Teoria da ação comunicativa* com essa consideração:

> Uma teoria que quer se certificar das estruturas universais do mundo da vida, não pode proceder [*ansetzen*] de maneira transcendental; ela só pode esperar estar à altura da *ratio essendi* de seus objetos se há razão para supor que o contexto objetivo de vida, no qual o próprio teórico se encontra, providencia para que se lhe abra a *ratio cognoscendi*. (HABERMAS, 1995a, p. 590)

O que se torna paradoxal nessa consideração é que a própria teoria da evolução tem de explicar as razões da crise que torna acessíveis estruturas que serão reconstruídas na teoria. Esse círculo se encontra também em Marx, já que, na interpretação de Habermas pelo menos, a teoria do capitalismo permite desvendar as categorias fundamentais com que se pode reconstituir a história do gênero e o próprio surgimento do capitalismo moderno é explicado a partir dessa história.

Isso levaria a alguma forma de subdeterminação da explicação, no sentido que se aduzia acima como problema hermenêutico? Tanto as considerações metodológicas de Marx como as de Habermas tentam evitar uma retroprojeção da sociedade moderna nas sociedades anteriores. Se, para Marx, "na anatomia do homem está uma chave para anatomia do macaco", pois "os indícios do superior nas espécies animais subordinadas só podem ser compreendidos se o superior já é conhecido", isto não significa que a economia burguesa ofereça a chave para a antiga e as demais "à maneira dos economistas que apagam todas as diferenças históricas e vêem em todas formas de sociedade a burguesa" (MARX, [s.d.], p. 24).

Por sua vez, Habermas retoma essa restrição para a lógica da evolução social, nos termos de sua reconstrução dualista. Se a anatomia da sociedade burguesa é uma chave para anatomia das sociedades pré-modernas e a análise do capitalismo oferece um acesso privilegiado para a teoria da evolução social, "disso não pode concluir, porém, a exigência de se valer da 'lógica do capital' como chave para a lógica da evolução social. Pois a maneira como perturbações do processo de reprodução surgem nos sistemas econômicos capitalistas não podem ser generalizadas e transferidas para outras formações sociais" (HABERMAS, 1995b, p. 39). Para a perspectiva reconstrutiva de Habermas, essa consideração tem por conseqüência metodológica a separação entre a gênese de problemas tipicamente sistêmicos, relativos à esfera da ação racional com respeito a fins, e a solução desses problemas no nível institucional da interação

comunicativa. Essa separação se apresenta em termos mais gerais como uma distinção entre lógica evolutiva e dinâmica evolutiva. Enquanto a lógica evolutiva procura determinar as margens de variação de estruturas normativas em uma etapa determinada do processo de aprendizagem, a dinâmica evolutiva explicita como as modificações suscitadas no interior delas se dão como resposta, segundo princípios próprios, a desafios evolutivos representados por problemas sistêmicos derivados da reprodução material do mundo da vida.

Retomando essas observações, pode-se dizer, então, que o falibilismo, o contexto do tempo presente como contexto de crise e o cuidado com uma retrospectiva contaminada são princípios que devem evitar ou minimizar o problema hermenêutico. É de se ver que a situação hermenêutica não é ignorada. Pelo contrário, ela é colocada como condição de possibilidade da reconstrução. O ponto de partida hipotético da reconstrução evolutiva tem de ser colocado de tal modo que responda à questão inicial, atingida a partir do presente. Se, por uma reconstrução pragmática horizontal, é possível supor que as estruturas da linguagem são universais, é preciso se perguntar como a própria linguagem emerge como condição do processo de hominização, mas de tal modo que seu desenvolvimento se dá como resposta a desafios evolutivos empiricamente verificáveis.

Com isso, entretanto, não se toca ainda na objeção central, levantada por Bárbara Freitag, sobre a unidade do sujeito da história e uma faseologia da história, cujas características seriam determinadas pela ontogênese. No entanto, como se viu, o próprio Habermas recusa, junto com a idéia de macrossujeito, a unilinearidade, a necessidade, a continuidade e a irreversabilidade da evolução social. Em primeiro lugar, cumpre mostrar que, se a evolução social pode ser apresentada como um processo de aprendizagem, o sujeito desse processo não é o gênero humano representado como sujeito unitário. "A evolução social não é um macroprocesso que se efetua em um sujeito genérico. Os portadores da evolução são a sociedade e sobretudo os sujeitos agentes integrados nela" (HABERMAS, 1995b, p. 248). No entanto a afirmação de que a sociedade aprende e, conseqüentemente, evolui deve ser entendida em "um sentido figurado" (HABERMAS, 1995b, p. 236). A relação entre o aprendizado social e o individual deve ser explicado como um processo circular. O desenvolvimento individual é marcado pelas condições sociais dadas em cada caso. Por outro lado, na medida em que as capacidades de

aprendizado, ou seja, as competências adquiridas para a resolução de problemas específicos, são cristalizadas nas imagens de mundo que cada sociedade produz em termos culturais, e finalmente institucionalizadas, aquele aprendizado individual se torna socialmente aproveitável e se traduz em formas mais maduras de integração social ou de intensificação das forças produtivas (HABERMAS, 1995b, p. 134). Torna-se evidente aqui que esse processo circular só pode existir na medida em que as estruturas individuais da personalidade, pelas quais e nas quais se dão os aprendizados individuais e a cristalização das competências, são dependentes da interação lingüística, a qual é condição do próprio processo de aprendizagem sociocultural. Daí que a descoberta de homologias nos desenvolvimentos ontogenéticos e filogenéticos não podem surpreender:

> a intersubjetividade lingüisticamente produzida do entendimento assinala a inovação na história da espécie que possibilitou o plano do aprendizado sociocultural. Nesse plano, a reprodução da sociedade e a socialização dos membros da sociedade são dois aspectos do mesmo processo; elas são dependentes das mesmas estruturas. (HABERMAS, 1995b, p. 13)

Porém, tal dependência em relação às estruturas lingüísticas não conferem de modo algum uma unidade para a história do gênero como a que se atribui ao desenvolvimento individual.

Outra questão é saber se o aprendizado social não pode ser configurado com as características de irreversibilidade que Piaget defendeu para o desenvolvimento cognitivo ontogenético. "Uma das dificuldades de tal faseologia", escreve Bárbara Freitag, "encontra suas raízes no próprio modelo piagetiano, que não admite regressões, desenvolvimentos negativos, perversões na psicogênese" (FREITAG, 1985, p. 147). Para escapar a esse tipo de objeção, Habermas lança mão da distinção entre lógica evolutiva e dinâmica evolutiva. O que pode ser reconstruído propriamente é a lógica de um processo de aprendizado, o qual se dá na forma de uma acumulação. Essa lógica busca determinar o que, como e quanto pode variar em termos estruturais em uma determinada etapa de desenvolvimento e que tipo de problema de lógica interna pode surgir nela. Mas essa lógica deve ser estritamente separada dos processos empíricos históricos que de fato representaram um desafio para a conservação de um determinado tipo de sociedade.

> Tal distinção tem conseqüências imediatas na estratégia de afastar da teoria da evolução qualquer aspecto ligado à filosofia da história e do evolucionismo do século XIX: "Se separamos a lógica evolutiva da dinâmica evolutiva, isto é, o *padrão* racionalmente reconstruível de uma hierarquia de estruturas cada vez mais abrangentes de *processos*, com os quais se desenvolvem os substratos empíricos, nós não precisamos exigir nem unilinearidade, nem necessidade, nem continuidade, nem irreversibilidade da história (HABERMAS, 1995b, p. 154)

Ocorre, portanto, uma distinção categorial entre a lógica da evolução social e a história empírica. Os fatos históricos que podem servir de explicação para determinadas mudanças nas formações sociais não devem ser subsumidos nas estruturas necessárias que definem uma etapa evolutiva; nem o inverso: determinados problemas históricos não produzem por si só evoluções logicamente reconstruíveis. Com isso, várias linhas evolutivas podem ser empiricamente analisáveis, bem como formas de paralisia. Além disso, nada impede – e é até mesmo comprovado em grande número – fenômenos históricos de regressão. A irreversibilidade com que se deve contar para reconstruir logicamente a evolução não pode ser atribuída para os processos históricos particulares (HABERMAS, 1995b, p. 155).

Isso não significa, entretanto, que a teoria reconstrutiva da evolução não possa ser aplicada à história entendida como historiografia, ou, em outros termos, que a lógica evolutiva não se aplique também para a explicação da dinâmica evolutiva. É possível demonstrar uma interdependência entra os dois modos de explicação, recorrendo a uma troca de perspectivas. Pode-se explicar um evento histórico pelo fato de ele se ser um desafio posto pelas possibilidades estruturais abertas pelo aprendizado social e, inversamente, pode-se explicar a emergência de uma nova estrutura pelo impulso dado por eventos que geram problemas. A separação abstrata entre a lógica evolutiva e história é tão falsa quanto uma articulação hegelianizante, nas quais ambas são dois aspectos de um mesmo processo unitário (HABERMAS, 1995b, p. 233).

Enfim, se Habermas se afasta metodologicamente de Kant, não é para se aproximar demasiado de Hegel. O conceito de reconstrução talvez seja a única invenção metodológica contemporânea capaz de unir as vantagens do transcendental e do dialético, sem recair nos vícios respectivos.

Referências

APEL, K.-O. Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Eine transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. In: HONNETH, A. et. al., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

BERTEN, A. Por que Habermas não é e não pode ser contratualista. In: PINZANI, A.; DUTRA, D. V. *Habermas em discussão*. Florianópolis: NEFIPO, 2005.

COSTA, S. Direitos humanos e anti-racismo no mundo pós-nacional. *Novos Estudos*, n. 68, mar. 2004.

FREITAG, B. *Piaget*: encontros e desencontros. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GIANNOTTI, J. A. Habermas: mão e contramão. *Novos Estudos*, n. 31, p. out., 1991.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. v. 1 e 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995a.

_____. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995b.

_____. *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

_____. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____; LUHMAN, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Europäische Verlagsanstalt Frankfurt: Europa Verlag Wien, [s.d.].

Falibilismo Filosófico em Habermas

Clélia Aparecida Martins
UNESP-Marília

Este texto analisa a posição de Habermas diante do tema da fundamentação última na filosofia. O propósito é explicitar os problemas específicos e as importantes distinções para a compreensão do falibilismo na teoria habermasiana do conhecimento em três específicos momentos: inicialmente trataremos da produção do primeiro Habermas, textos das décadas de 1960 e 1970, será considerada a teoria epistêmica da verdade, especificado o que é a autocontradição performativa, e diferenciada a posição dele da de Kant: enquanto para a filosofia transcendental o *a priori* é origem e fundamento da validade dos conhecimentos da experiência, na posição ora focada o *a priori* é relativizado e se liga a interesses que indicam, no caso da constituição da experiência, interesses da espécie humana.

No segundo momento, parte II, serão considerados os escritos sobre a temática surgidos a partir da década de 1980, no segundo Habermas. Neste período há o início, nas atividades do filósofo, da investigação acerca das condições de possibilidade do conhecimento comunicativo, tendo ele elaborado uma teoria da verdade como consenso até sua reinterpretação nos termos de uma teoria da verdade como discurso tributária do sentido e da validade dos *atos de fala*. Logo após, a partir de *Wahrheit und Rechtfertigung* (1999) e *Kommunikatives Handel und detranzentalisierte Vernunft* (2001), será exposta a justificação da racionalidade comunicativa reconstruída pela pragmática universal quando então Habermas teoriza sobre a *destranscendentalização*, com o fim de explicitar as dificuldades de se fundamentar a objetividade na intersubjetividade lingüística. O falibilismo será reinterpretado segundo a discussão atual dele com outros autores a respeito de como a *destranscendentalização* implica em situar mais adequadamente a razão - visto que ela, quando transcendentalizada, se perde na historicização e contextualização. A análise desta atual negação habermasiana da transcendentalidade em relação à experiência, enquanto decorrência da sua tese da destranscendentalização, pretende deixar claro o porquê de sua recusa a uma fundamentação última <Letzbegründung>, e possibilitará confirmar

https://doi.org/10.36311/2008.978-85-60810-05-5.p167-200

a hipótese básica desse nosso texto, a saber, a interpretação do filósofo não implica no seu abandono da intenção da filosofia transcendental de estabelecer as condições de possibilidade da constituição da experiência, haja vista sua concepção ainda manter uma interpretação minimalista do transcendental.

Como, paradoxalmente, uma razão corporificada em contextos históricos indica a capacidade para uma transcendência de si, por fim, já na parte III, serão tecidas considerações em torno da relevância da transcendentalidade para a Filosofia e, com isso, em torno de certa proximidade, mesmo que indireta e não admitida, da posição de Habermas a ela.

Não obstante já ter sido designado como uma "paralisia crítica" o processo de formação da filosofia habermasiana atual (TÜRCKE, 1998), a qual, com a elaboração da Teoria da Ação Comunicativa, permitiu o "giro lingüístico" efetuado por Habermas na Teoria Crítica, tencionamos, em concomitância à comprovação de nossa hipótese, demonstrar que ele se mantém fiel ao espírito dessa Teoria. Pois, se *Conhecimento e interesse* (1968) procurou um fundamento para tal Teoria desde a perspectiva epistemológica, este propósito será gradativamente atingido: primeiro, com a virada lingüística nesse pensamento, operada já durante a década de 1970, mas consolidada no início dos anos 80; e, depois, com as transformações em torno da teoria epistêmica da verdade, com as quais a categoria de mundo da vida ganha mais relevância – embora não só com estas transformações, também com um tratamento discursivo da moral e de sua filosofia política, que obviamente, dado os limites deste texto, não caberá aqui analisar.

I

No início de suas pesquisas, mais especificamente em *Conhecimento e interesse* (1968), Habermas aborda o conhecimento como o entendimento que os sujeitos obtêm em questões relativas à ordenação de sua vida social e de sua cultura. Trata-se de um interesse necessário à reprodução do homem como ser cultural, que segue ao lado do seu interesse na dominação da natureza para sustentar tanto a reprodução material da espécie humana, quanto seu interesse prático e universal em manter um nível de intersubjetividade alcançado na comunicação da linguagem pragmática: a linguagem como um sistema de signos relacionados

conforme regras combinadoras dos signos elementares, visando formar outros mais complexos e também a construção de expressões significativas e geradoras de outras.

Nesse texto, Habermas não faz a distinção entre crítica da ideologia e ciência reconstrutiva. A tarefa crítica, reflexiva e ligada ao contexto, ele ainda não concebe como crítica da razão no sentido kantiano, ou seja, ele ainda não diferencia o saber reconstrutivo do saber reconstruído por Kant no âmbito transcendental (HORSTER, 1991, p. 61). Sua pretensão é apenas elaborar uma epistemologia crítica e para tanto recusa a dedução transcendental, como modo de prova do caráter necessário e universal dos pressupostos do conhecimento. Por não aceitar uma investigação *a priori* das condições e dos limites do conhecimento, ele difere metodologicamente de Kant: enquanto a fundamentação última neste parece assegurar lado a lado os critérios supra-históricos com uma filosofia da história, da perspectiva falibilista a fundamentação última metafísica deve ser evitada.

O processo de fundamentação do conhecimento na perspectiva kantiana reduz uma aparência de verdade à noção de objetividade. A objetividade da experiência adquire validade mediante as condições formais dos juízos. Também o saber empírico objetivante é a aposta do positivismo que o pressupõe para manter a ciência como a portadora da voz da verdade, prevalecendo assim a funcionalidade do conhecimento à custa dos interesses de dominação. Tal como o kantismo, o positivismo expressa um saber nomológico, com equívocos metodológicos e temáticos, visto desconsiderar uma razão inserida na práxis da vida. Diferentemente, a tarefa específica da atividade filosófica para Habermas não é trazer à luz a fundamentação do conhecimento dos objetos da experiência, o que requer, como é sabido, tematizar o *a priori* mediante o qual esse conhecimento se torna possível. Muito pelo contrário, a objetividade da experiência não tem a ver com uma suposta unidade originária da apercepção que possa assegurar a identidade da consciência a-histórica com uma necessidade transcendental. Dessa perspectiva, é mesmo inadmissível pensar a hipótese de que os objetos dependam apenas de nossa percepção deles (BITTNER, 1979). Donde então a razão do sujeito ser fim em si mesma e não expor um conhecimento objetivo do mundo. Qualquer medida de validação objetiva do saber somente é possível pela externalização do conteúdo cognitivo na forma de proferimentos lingüísticos. A "objetividade que advém das experiências consiste no fato

de estas poderem ser compartilhadas intersubjetivamente" (HABERMAS, 1981, p. 386 [em port., p. 335]):[1] sobre a base de um saber pré-teórico universal estão nossas expressões teóricas e nossas interações práticas.

A separação entre objetividade e validade supõe a distinção entre a teoria da constituição dos objetos e a teoria epistêmica da verdade, para a qual o critério único e suficiente da verdade de um enunciado é a justificação racional no seio de uma discussão. A transmutação da experiência objetiva em dados argumentativos compreendidos reciprocamente dá sustentação à teoria epistêmica da verdade, que tem por base quatro pretensões de validade (verdade, sinceridade, inteligibilidade e correção) e que exige a renúncia a toda fundamentação última. Trata-se de admitir um transcendental enfraquecido das pretensões de dedução, o denominado transcendental débil, ou quase transcendental <quasitranszendental>, tese com a qual Habermas refuta o cético demonstrando não haver alternativa possível ao nosso esquema de condições de possibilidade da experiência (POWER, 2000, p. 243-246 e 250), e com a qual ele, na "Introdução à nova edição" de *Theorie und Praxis* (HABERMAS, 1974, p. 21),[2] externa sua oposição às objeções feitas pelos críticos dessa tese defendida em *Conhecimento e interesse*.

Apesar do saber pré-teórico não ser falível, a reconstrução dos seus pressupostos pode ser, daí tal reconstrução ser desprovida de um modo de prova capaz de lhe dar a segurança de uma dedução. É em relação a essa falibilidade da pragmática que se verifica uma diferença fundamental entre Kant e Habermas: enquanto o primeiro mapeia o sistema cognitivo e o apresenta como pronto, dado, estanque, e toda experiência é organizada e alcança coerência por meio de uma rede categorial, cuja estrutura se denomina transcendental, o segundo entende ser impossível denominar essa organização cognitiva de estrutura transcendental, por não existir uma prova da validade objetiva dos conceitos básicos, sendo o modo de prova indireto o único disponível. Para ele, tal como em Kant, cabe estabelecer as condições de possibilidade da constituição da experiência, mas "se nós alcançamos os conceitos reconstrutivos e as categorias desses sistemas pré-teóricos de novas experiências então elas precisam ser examinadas renovadamente, devido

[1] Ver também página 385 (em port., p. 334), páginas 388-389 (em port., p. 337). Ver ainda HABERMAS, 1974, p. 29.

[2] Sobre isso ver também: HABERMAS, 1983, p. 14 (em port., p. 22); POWER, 2000, p. 267, nota 10.

ao que é exigida uma troca permanente entre trabalho conceitual e experiência" (HORSTER, 1991, p. 61-62), porquanto com a ajuda de teorias, apreenderem-se as estruturas que subjazem aos fenômenos observáveis, e, com a reconstrução racional de competências universais, apreender-se as estruturas subjacentes aos objetos suscetíveis de compreensão. Mas como não constituímos a experiência objetivando a realidade a partir de categorias invariantes, nos é impossível obter, com uma dedução transcendental, uma prova *a priori* da validade objetiva dos conceitos de objetos da experiência: "abandona-se o forte apriorismo do projeto kantiano (a dedução transcendental) em favor de um 'a priori relativizado', de um *a priori* que reconhece condições empíricas de contorno, o desenvolvimento filogenético e ontogenético das estruturas universais, e a interação estrutural de experiência e ação." (McCARTHY, 1987, 323).[3]

A intuição presente no falante não é para ele o equivalente a uma dedução lógica ou transcendental, senão ele não concordaria "com a recepção analítica de Kant (por exemplo, por Strawson) na qual a noção de 'transcendental' só pode manter-se em um sentido reduzido" (McCARTHY, 1987, p. 118) e tem a ver agora com "argumentação" – transcendental é a estrutura conceitual que se repete em todas as experiências, cuja necessidade e universalidade não são refutadas sem que haja a necessidade de se apresentar uma prova *a priori* para tanto.[4] Se

[3] Ver ainda capítulo I em DURÃO, 1996.

[4] Habermas adere à recepção analítica da abordagem kantiana, segundo a qual a investigação transcendental tem como tarefa pesquisar a estrutura que fixa as idéias e os princípios implícitos em toda concepção coerente que se formar da experiência, cujo uso e aplicação são essenciais para o conhecimento empírico. A essa estrutura, Strawson (1975, p. 15) denomina "esquema conceitual": ela deve ser exposta por um procedimento analítico da mesma forma como a análise é entendida por Kant, pois dada a experiência, busca-se o esquema conceitual no qual ela é possível, mas esse esquema conceitual, para seu funcionamento, não depende do sujeito transcendental, do "eu penso", porque Strawson, ao empreender o que denominou investigação transcendental, não abriu espaço algum para uma dedução transcendental. Assim, não obstante ele também rechaçar a possibilidade de funções subjetivas elaborarem, como conhecimento, qualquer material fornecido pela sensibilidade, sua interpretação conduz a uma acepção minimalista do transcendental, renuncia a uma dedução da validade objetiva das categorias a partir da unidade sintética da apercepção e fica restrita à definição do método analítico dada nos Prolegômenos, onde, no § 5, tal método é definido como o procedimento que parte do que é buscado, como se fosse dado, e se ascende às condições sob as quais unicamente ele é possível. Segundo Power (2000, p. 267), "[n]a recepção analítica de Kant, está implícito um argumento transcendental, que é mais plausível como profunda reconstrução hermenêutica, ou racional no sentido interpretado por Habermas. Isso não depende só de fundamentar o

a busca por essas estruturas conceituais se baseia nos "argumentos transcendentais", segundo a filosofia analítica, isso não implica uma total sintonia entre esta filosofia e a interpretação de Habermas, o qual visa apenas possibilitar uma análise pragmático-formal dos processos de entendimento, e devido a isso vai discordar da tradição de tal filosofia no que tange à restrição à análise lógico-semântica das condições de possibilidade da experiência, não obstante partilhar da recepção analítica do programa kantiano, já que assume sua posição inspirado em Strawson, não obstante este também rechaçar a possibilidade de funções subjetivas elaborar, como conhecimento, qualquer material fornecido pela sensibilidade.

A análise da linguagem como símbolo ou forma simbólica é erigida a problema epistemológico central da filosofia, a qual deve tratar de justificação (tarefa a ser cumprida com base na razão teórica, no entendimento), e de questões de uma pragmática universal, a qual não comporta fundamentação última por ser falível. Isso permite a análise do intercâmbio das informações e dos conhecimentos humanos porque leva a uma reflexão acerca da verificabilidade dos enunciados do conhecimento produzido pelo homem. Essa pragmática universal "assume a herança da filosofia transcendental (transformada)"[5] e insere-se dentro da perspectiva

---

conhecimento, mas também de conquistar o território do antagonista ou se apropriar da própria ordem – e isso é uma essência interna sua para o projeto falibilista".

[5] HABERMAS, 1981, p. 413 (em port., p. 354). Ver também páginas 411-412 (em port., p. 353).

Habermas prefere usar o termo pragmática universal, em vez do conceito pragmática transcendental, empregado por Apel, que objetiva equiparar "situação de entendimento possível" com "objeto da experiência possível", uma analogia que, para ele é injustificável, devido ao fato de as experiências comunicativas feitas por nós serem secundárias com relação ao fim que é o entendimento, cujas condições se assentam no sistema de regras pré-teóricas. Daí que a fundamentação do discurso tem que ser buscada nos pressupostos do entendimento, enquanto para Apel os pressupostos implícitos a argumentação possuem valor transcendental, podendo se chegar com eles a uma fundamentação última – ele defende a existência de um "discernimento quase-fenomenológico" que se aplica "aos juízos de percepção não-sensíveis, por exemplo, aos juízos no sentido do saber de ação performativo de ato de fala ou no sentido da evidência reflexiva da coincidência do Eu penso (argumento) e Eu existo" (APEL, 1987, p. 130, n. 60). Para Apel, no sentido de uma fundamentação última pragmático-transcendental do conhecimento, existem critérios ou condições normativas de possibilidade da dúvida, da crítica e da refutação, que estão implícitas no uso do conceito de falibilismo; são pressuposições que não podemos colocar em dúvida: a dúvida acerca da existência delas já as concebe como condição necessária – apontando aí para uma autocontradição performativa. Segundo Oliveira (1993b, p. 71), a "alternativa apresentada pela pragmática transcendental é substituir a derivação pela reflexão

da reconstrução racional de condições de possibilidade da linguagem, do conhecimento e da ação. Como ciência reconstrutiva, essa pragmática se distingue de outras ciências, porque não se aproxima de seu objeto com a atitude do observador; ao contrário, reconstrói normativamente os comportamentos lingüísticos particulares (a partir de um critério de explicação que o mesmo objeto – o sujeito competente – oferece) em vez de observá-los externamente. Donde ela: 1) poder exercer função crítica: à medida que explicita as condições de validade dos enunciados pode evitar os casos desviantes; 2) poder assumir um papel construtivo ao impulsionar uma diferença entre pretensões de validade particulares para além dos limites da tradição, por estabelecer com isso novos padrões analíticos; 3) constituir um saber teórico competitivo porque ascende às condições de validade muito gerais com a pretensão de descrever universais.

O método reconstrutivo tem como propósito reconstruir o saber de regras implícito na fala e discursos humanos, bem como explicitar as regras mediante as quais se obtém um produto simbólico, portanto, esse método busca a compreensibilidade de um saber universal, pré-teórico, que todos temos de forma igual. Esse método não tem um dos pressupostos básicos da filosofia transcendental kantiana, a saber, a noção de uma consciência em geral (o "eu penso"), daí não ter por fim explicitar as categorias dessa consciência, e sim "um saber intuitivo, que na forma de um *know-how*, está dado com a competência do uso das regras" (HABERMAS, 1974, p. 29),[6] e ocupar-se com a comprovação indireta

(explicitação, tematização do implícito): trata-se de, pela mediação da reflexão crítica sobre a estrutura e os limites da dúvida sensata, buscar algo que, em princípio, não pode ser alcançado pela dúvida sensata e pela argumentação crítica, porque é sua condição necessária, que, portanto, não pode ser negado sem que a própria dúvida se destrua a si mesma." Por certo a pragmática universal sugere também a pragmática transcendental no que diz respeito à argumentação, pois tal como ela, "com argumentação, a pragmática transcendental 'pretende exprimir o específico da razão humana, a esfera que diz respeito à constituição da validade'." (OLIVEIRA, 1993a, p. 772). Habermas, contudo, entende a pretensão de fundamentação última de Apel baseada na identificação da verdade de enunciados e vivências de certezas que só pode ser obtida na reconstituição reflexiva de "uma operação efetuada previamente de maneira intuitiva, isto é, tão-somente sob as condições da filosofia da consciência". HABERMAS, 1983, p. 106 (em port., p. 119); p. 90 (em port., p. 102). Ver também: HABERMAS, 1991, cap. 6, item 10; VELASCO, 2001, p. 49 e 59; REPA, 2004.

[6] O que é defendido na década de 1960 se mantém nos anos 70: no método reconstrutivo, o tratamento dado é à competência lingüística do ser humano, às regras que o falante domina, de maneira a torná-las explícitas; a subjetividade, ou a estrutura subjetiva do homem, por meio da qual é possível a reflexão, não é objeto de análise. Ver: HABERMAS, 1982, p. 337.

dos princípios que possibilitam o entendimento: os pressupostos universais da fala devem ser analisados sob o aspecto do entendimento e não da experiência. O *know-how* expressa uma capacidade universal da espécie humana, uma competência cognoscitiva, lingüística e interativa envolvida por regras, que os indivíduos seguem sem necessidade de uma identidade maior. A reconstrução tanto reivindica uma pretensão essencialista de descrever e tornar explícitas estruturas profundas de competências, estruturas que são sistemas anônimos de regras seguidas por sujeitos que tenham adquirido a competência correspondente ao seu uso, quanto torna consciente um sistema de regras que funciona inconscientemente, para o que ela parte, primeiramente, da consciência da regra (daqueles que dominam o correspondente sistema de regras), isto é, do saber implícito utilizado pelo falante competente, o *know how*, o fenômeno peculiar, de cuja reconstrução constará a averiguação das suas estruturas profundas, procurando, num segundo momento, fazer desse saber um saber explícito, o *know that*.

O saber reconstrutivo, o *know that*, tem o caráter *a posteriori*, por reconstruir mediante comprovações e de modo maiêutico aquele saber que, ao participante da fala, é um saber *a priori*, isto é, consiste na consciência implícita da regra. Nenhuma regra pode ser seguida privadamente; todo aquele que possui a consciência de uma regra deve compartilhá-la com um outro a fim de examinar sua respectiva competência. A consciência da regra que os falantes competentes possuem é que proporciona os dados que, por seu turno, não são particulares, como os que surgiriam a partir de uma observação, mas são sim regras garantidoras da generalidade. Tal saber é intuitivo, perceptível pelas manifestações simbólicas dos falantes, que por isso mesmo expressam a consciência de regras. Daí o interesse de Habermas estar no esclarecimento de um saber anônimo de regras, de competência, e não no de uma consciência em geral.

Na década de 1970, Habermas inicia sua produção com uma teoria da verdade como consenso, isto é, com o estudo sobre as condições de possibilidade do conhecimento comunicativo. *Wahrheitstheorien*, texto de 1973 (também publicado em *Vorstudien*, 1984), tanto não faz referência a uma fundamentação última como também já traz a acepção de verdade desenvolvida mais tarde, no quadro da teoria da ação comunicativa, acepção esta sintonizada com a perspectiva de *Conhecimento e interesse*. O conceito de verdade é examinado tal como ele se coloca para as ciências,

donde seu propósito provir mais da teoria da ciência que de uma elucidação de seu sentido no cotidiano: a verdade situa-se no quadro de uma teoria crítica, na crítica mesmo do conhecimento, característica da última etapa do discurso teórico. Os interesses emancipatórios da razão prática, regem as questões de filosofia teórica, o que não só corresponde a um primado do agir sobre quaisquer pretensa teoria pura, como também vale tanto para a condição preliminar representante da objetividade do objeto quanto para a justificação racional da verdade de um enunciado. Se não contar com justificação racional, tal teoria da verdade não implica em qualquer recurso direto à evidência empírica. A verdade é uma pretensão de validade, sustentada por argumentos, por enunciados, que só podem ser fundamentados por outros enunciados. O que assegura o *status* de verdade dos enunciados no interior de um sistema lingüístico é a coerência entre eles e não a referência direta à realidade. O modelo, mediante o qual a discussão racional visa fundamentar o enunciado, é denominado *situação ideal de fala*. Nesse modelo as pretensões de validade são genuínas, "inevitáveis e universais, acedem a um estatuto quase transcendental", e nenhuma se deixa reduzir a "um fundamento comum.".[7]

Com o ensaio *Wozu noch Philosophie?*, também do início dos anos 70, Habermas sustenta uma ligação entre filosofia prática e teoria da ciência. Apesar de a filosofia não buscar para si mesma uma fundamentação última, seu núcleo é fundamentalista: ela ainda deve fundar as ciências dotando-as de conceitos apropriados e fundamentais, visto que, como teoria crítica, ela deve exercer uma influência política, fazendo-se teoria da ciência. De fato, o filósofo procura nesse período a fundamentação lingüística das ciências sociais: a estreita relação do método reconstrutivo com os métodos das ciências empíricas reconstrutivas de caráter geral (HABERMAS, 1982, p. 336). Aqui evidencia-se porque para ele, apesar de as condições da argumentação não serem hipóteses empíricas, elas podem ser confirmadas de forma indireta pela coerência com os resultados de pesquisas empíricas, devido às teorias de caráter filosófico entrarem de forma indireta na construção de teorias empíricas e devido também a, quando da confirmação dessas pela experiência, indiretamente, haver uma comprovação da teoria filosófica nelas presentes. Destarte, Habermas encontra dificuldades na execução desse projeto epistemológico – dificuldades admitidas em *Lógica das Ciências Sociais*, tanto no prefácio, quanto no texto "Objektivismus in den Sozialwissenschaften"

[7] *Wahrheitstheorien* (1973). In: HABERMAS, 1989, p. 180n. e 156.

(1977) – e no final da década de 70 ele renuncia a tal projeto. Tal mudança, de certo modo, foi influenciada pela leitura que fez de *Philosophy and the Mirror of Nature*, de Richard Rorty,[8] considerado por ele uma crítica contundente da filosofia concebida como epistemologia nutridora de ambições fundamentalistas quase-transcendentais, visto denunciar a função de "indicadora de lugar" <Platzanweiser> que essa filosofia assume diante das ciências e criticar o papel de "juiz" que ela se outorga perante a cultura.

Desse modo, a constituição gradual do pensamento de Habermas não ocorre sem ressalvas, pacificamente, pois até aqui ele entendia que a filosofia, como "guardiã da racionalidade", é um conhecimento privilegiado por ser capaz de refutar o ceticismo e ter como tarefa delimitar uma concepção mínima de racionalidade, embora ela seja falível na explicitação da composição da estrutura da racionalidade, decorrendo daí a impossibilidade de uma fundamentação última <Letzbegründung>. Na década de 70 temos então que a unidade da razão não se identifica com unidade da argumentação. Por outro lado, o estatuto mesmo das reconstruções, por estarem sempre vinculadas ao círculo das ciências – agora "reconstrutivas" –, não pode mais ser transcendental, daí não haver metadiscurso, mas tão-somente a admissão do quase transcendental.

II

Tal como no período anterior, na década de 1980, Habermas continuou a recusar a possibilidade de uma fundamentação última, por entender as pretensões de validade como constitutivas do falar, as quais não comportam uma pretensão fundamentalista (HABERMAS, 1987a, vol. II, p. 587). Nessa década, seus críticos serão contumazes. Dentre eles destaca-se Kuhlmann (1986, p. 229), segundo o qual o falibilismo, aplicado a enunciados, acaba por destruir a possibilidade de definir critérios para a correção dos juízos, visto em princípio todos os enunciados serem incertos, e o próprio falibilismo destruir sua pretensão de inteligibilidade: se tudo é incerto, também a noção de "falível" o é.

[8] Algum tempo depois Habermas admite a influência que sofreu de Rorty. Nos anos 90, em *Wahrheit und Rechtfertigung*, ele considera insuficiente o posfácio de 1973 de *Conhecimento de interesse*: "Naquela época, porém, ainda não enxergava as implicações filosóficas de um contextualismo levado às últimas conseqüências, somente seis anos mais tarde Richard Rorty realizou uma virada pragmatista da teoria do conhecimento, na qual, apesar das diferenças e das minhas próprias intenções, pude me reconhecer" (HABERMAS, 1999, p. 17). Ver também: HABERMAS, 1983, p. 11 (em port., p. 19).

Consoante a isso, para esse crítico a tese de Habermas: 1) vai contra ele mesmo, pois não se pode levantar nesse caso uma pretensão de validade para qualquer enunciado porque se se afirma a falibilidade deles, então ocorre uma destruição do ato de fala da afirmação, inclusive para o que afirma a falibilidade de todos os enunciados; 2) vai contra a Teoria Crítica já que ela se assenta em uma base incerta, em última instância, relativa, a não ser que possa contar com uma filosofia transcendental que poderia fundamentar os critérios científicos em uma teoria da argumentação, incluindo o princípio do falibilismo, e também os próprio critérios normativos da Teoria Crítica, ou seja, a não ser que se possa contar com uma filosofia que se ocupe com a fundamentação última dos critérios e não considere a reconstrução, pois se se mantém que todas as reconstruções são falíveis, nenhum campo de enunciados, protegido contra o falibilismo, pode pertencer ao domínio das ciências reconstrutivas.

Habermas, nesse período, reinterpreta a teoria da verdade como discurso, e agora ela é tributária do sentido e da validade dos atos de fala (HABERMAS, 1987a, vol. I, p. 7). A tese de que nas condições em que uma frase proferida é considerada verdadeira é que está o seu sentido, tese comum as teorias da verdade condicional de Frege, Davidson e Dummet, trouxe, segundo ele, o reconhecimento do vínculo interno existente entre significado e validade. Junto com as filosofias da linguagem de Wittgenstein, Austin e Searle, a pragmática universal repudia a semântica clássica da verdade condicional e endossa a conhecida argumentação de Wittgenstein de que o sentido das frases está preso à forma como são utilizados na linguagem quotidiana, ou seja, às regras que constituem seu uso socialmente aceitável.

Na análise semiótica da linguagem, para Habermas, falta uma análise semântica da relação entre sentido e validade, e o papel de corretivo dessa deficiência pode ser bem desempenhado pelas já referidas teorias da linguagem. Em vista disso, ele apresenta um programa que deve estar em constante relação com o mundo empírico da experiência: a reconstrução universal-pragmática é considerada "como proposta hipotética... que pode ser testada com a ajuda de novas experiências" (HABERMAS, 1989, p. 380).[9] Tem-se então o que Schnädelbach (1982, p. 502) denominou "teste de peso" <Belastungstest>, e a correção dos juízos fica assegurada. Uma pretensão de validade pode ser desempenhada por nós mediante argumentos, mas argumentos factuais, dentre os quais está o filosófico, cujo propósito é encontrar padrões mensuradores da

qualidade das razões em determinados contextos. Em outras palavras, apenas em situações em que as pretensões universais de validade podem ser levantadas de modo factível, ou seja, nos respectivos contextos dos agentes comunicativos, contextos dinâmicos, mutáveis, tão somente neles o jogo da argumentação é levado em conta (HABERMAS, 1986, p. 351), argumento com o qual Habermas refuta a referida objeção de Kuhlmann.

Vorstudien, texto de 1984, trata da identificação e da reconstrução das condições universais de entendimento possível e enquanto condição de possibilidade do entendimento, o saber de regras é constituído pelas pretensões de validade[10] e pelo princípio do discurso <Discursgrundsatz>, o PD.[11] São eles pressupostos que necessariamente os homens fazem para se entender. Ora, o *status* hipotético das pretensões de validade, segundo alguns críticos de Habermas,[12] nega necessariamente o "momento de incondicionalidade" dos fundamentos normativos da crítica. Mas para esse filósofo não há o que objetar nesse ponto: o *status* incondicional, que toda pretensão de validade deve ter, traduz o que lhe é inerente, isto é, seu nível de idealização (visto que a justificação de cada uma delas pressupõe o assentimento de um auditório ou uma situação de fala ideal) e acaba determinando a constituição da realidade social, já que toda tomada de posição produz fatos sociais, e conseqüentemente os sobrecarrega com essa tensão oriunda da distância entre idealidade inerente à pretensão e as condições contextuais em que a pretensão é levantada.

Para Habermas, o programa da *pragmática universal* nada mais é que um "programa de investigação que tem por objeto reconstruir a base

---

[9] Ver: POWER, 2000, p. 254. Nesse ponto, novamente, se verifica a concordância de Habermas com o pensamento de Strawson, segundo o qual, "se é verdadeiro que o nó central do qual fala a metafísica descritiva não muda, em contraposição, a linguagem crítica e analítica da filosofia mudam constantemente. As questões permanentes são descritivas num vocabulário que... reflete o clima do pensamento da época, como, também, a maneira de pensar pessoal do próprio filósofo". STRAWSON, 1973, p. 11.

[10] Todo "agente que atue comunicativamente tem que, na execução de qualquer ato de fala, erguer pretensões universais de validade e supor que tais pretensões podem ocorrer", donde, ao emitir uma oração, o sujeito comunicativo ter diferentes pretensões de validade, a saber: a inteligibilidade (sentido), a verdade, a veracidade (autenticidade) e a retidão (seriedade). HABERMAS, 1989, p. 300.

[11] O qual reza: "somente são válidas aquelas normas-ações com as quais todas as pessoas possivelmente afetadas possam concordar como participantes de um discurso racional". HABERMAS, 1983, p. 103 (em port., p. 116).

[12] Um deles é Schnädelbach, para o qual, se a Teoria da ação comunicativa sustenta pretensões de validade incondicionais ela está negando a própria essência da Teoria Crítica, posto os critérios incondicionais de uma crítica não suportarem a reconstrução "hipotética" de regras. Ver: SCHNÄDELBACH, 1986, p. 34.

universal de validade da fala" (HABERMAS, 1989, p. 353-354):[13] com ele tem-se a análise das condições conceptuais universais e imprescindíveis da experiência possível no sentido da filosofia transcendental, mas não pode se fundamentar de forma concludente por meio de uma reconstrução interna de intuições naturais, embora possa torná-la plausível, pois as condições para produzir frases significativas não podem ser reduzidas à capacidade inata de pessoas isoladas de formar frases gramaticais – tal como ainda percebe Chomsky – embora impliquem no domínio das regras executivas de interação social, bem como em qualificações recíprocas dos papéis de falante e ouvinte. Por sua vez, a explicitação dessas condições pode ser unicamente hipotética (as reconstruções racionais, por serem enunciados falíveis, devem ser contrastadas indiretamente, por meio de sua utilização como *inputs* em teorias empíricas), visto buscar, pelo critério da coerência, a confirmação indireta e não a empírica – a consistência interna de uma teoria não diz algo de definitivo, atinge uma fundamentação hipotética e não última, porque a verdade dela depende de premissas indemonstráveis, de axiomas (nunca se afirma "p", e sim "p" *se* "q").

A partir dessa leitura, todo exercício fundamentalista da filosofia para as ciências é abandonado: ela então passará apenas a colaborar com as ciências, mais especificamente, com as humanas e suas hipóteses universalistas, como, por exemplo, a psicologia cognitiva de Piaget e Kohlberg. Em concordância "com Piaget, Habermas afirma que as condições do âmbito da experiência possível são contingentes", mas "a prática lingüística" obriga todo ser humano a supor pragmaticamente a existência de um mundo objetivo comum (POWER, 2000, p. 254).[14]

Nesse momento é que se tem a negação de Habermas do *Trilema de Münchhausen*, segundo o qual a fundamentação do conhecimento acontece por meio da indicação de fundamentos seguros e, portanto, indubitáveis, a que se chega mediante deduções, e que leva a três alternativas (a um regresso ao infinito, a um círculo lógico, ou a uma parada arbitrária) (HABERMAS, 1983, p. 89-90 [em port., p. 101]).[15]

---

[13] Ver páginas 353-354, 357, 367-368. Também HABERMAS, 1983, p. 40 (em port., p. 47-48).

[14] Também: HABERMAS, 1983, p. 14 (em port., p. 22); HABERMAS, 1987a, v. II, p. 587.

[15] Ver também páginas 42 (em port., p. 49); p. 53-54 (em port., p. 62); p. 109 (em port., p. 120); p. 127 (em port., p. 143). Ver também: HABERMAS, 1987a, v. I, p. 199.
Os programas de fundamentação, segundo Albert, costumam chegar à terceira alternativa, a parada arbitrária. Com isto, no entanto, interrompe-se a busca de fundamentos e passa-se a considerar os enunciados nos quais se interrompem a fundamentação como auto-evidentes,

Habermas entende que os princípios da indução e universalização, como princípios-ponte do processo de argumentação, suprem um hiato entre as relações lógicas não dedutivas, e que referido trilema só aparece a partir de um conceito semântico de fundamentação que se orienta pela relação dedutiva entre proposições. A passagem de observações particulares para uma lei universal de caráter geral não pode ser feita dedutivamente, tão-somente a indução a possibilita; e desse modo ele também encara o princípio de universalização <Universalierungsgrundsatz>, PU: [16] a análise de nossas intuições morais cotidianas (intuição moral do mundo vivido) aponta para o PU, e, a seguir, busca-se a justificação deste princípio a partir dos pressupostos da racionalidade comunicativa.

Os pressupostos de um discurso (PU, PD, e pretensões de validade) explicitam a intuição e apresentam-se a nós como sem alternativa, porque traduzem essa intuição e possibilitam a evidência performativa do entendimento. A falta de alternativa existe devido aos pressupostos do entendimento, que dão base à argumentação, serem inevitáveis e universais – se o reconstrutivista deixar explícito o elemento implicitamente afirmado em uma pressuposição inicialmente negada por seu adversário, ela se torna irrejeitável, por isso é uma contradição performativa: ele, adversário, afirmou, de modo implícito, y e não y simultaneamente, e coube ao reconstrutivista indicar isso, o que implica, de certo, reclamar uma validade universal, já que aponta a necessidade de comprovar a afirmação de que não há efetivamente alternativa alguma para a pressuposição, e tendo-se então a falta de alternativas para ela, ela é assim afirmada pragmaticamente:

---

autofundamentados: "o processo é completamente análogo à suspensão do princípio de causalidade através da introdução de uma *causa sui*." (ALBERT, 1976, p. 27). Os axiomas nos quais se interrompe o processo de fundamentação são considerados auto-evidentes, mas para Albert eles não são mais do que um dogma, pois, em princípio, pode-se duvidar de tudo, daí que todo processo de fundamentação implica alguma forma de dogmatismo, isto é, a suspensão da fundamentação. No lugar de fundamentação última, Albert introduz o princípio de verificação crítica, onde, num processo de ensaio e erro, progride-se rumo à verdade. Segundo Albert (1976, p. 27-28), todo processo de fundamentação dedutiva leva ao Trilema, e a própria dedução transcendental não foge ao Trilema, apenas tenta evitá-lo mediante uma distinção de níveis, isto porque pode-se perguntar pela validade daquilo que é condição de possibilidade.

[16] O qual reza: "[...] Só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal – e, nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo." HABERMAS, 1983, p. 75-76 (em port., p. 86).

"Assim, a *falta de alternativas* dessas regras [da argumentação] fica provada para a práxis da argumentação, sem que esta, porém, fique ela própria *fundamentada*" (HABERMAS, 1983, p. 105).[17] Na descoberta da contradição performativa, é preciso que o reconstrutivista explicite o saber pré-teórico, para que o cético reconheça suas intuições, o que exige uma confirmação maiêutica. Uma explicitação concreta e definitiva do saber de regras é hipotética e por isso ela só comporta a confirmação indireta (maiêutica), isto é, o acesso a essa consciência de regra pode ocorrer por um procedimento maiêutico, com perguntas apropriadas, amparadas em exemplos sistematicamente ordenados. Para a aceitação de uma noção mínima de racionalidade tem-se que o modo de prova baseado em um processo maiêutico é a tradução de uma intuição do falante, de uma evidência performativa, de que, se falar, necessariamente aceita certas condições, por exemplo, a condição de que pretende que sua afirmação seja reconhecida válida por outros, em que recorremos à intuição já presente naquele que empiricamente está falando. Esse modo é fornecido pelo argumento da autocontradição performativa a ser evitada (DUTRA, 1992, p. 196-197),[18] por ser a contradição que surge quando se tenta negar explicitamente o que necessariamente está pressuposto num proferimento, ou quando se tenta negar, numa fundamentação explícita (lógico-dedutiva) o que está pressuposto nela. Tal critério deve ser evitado, devido a funcionalidade da autocontradição performativa consistir apenas em *identificar* regras sem as quais a argumentação não funciona. E se a pretensão é participar seriamente de uma argumentação, então não se encontram regras *alternativas* a ela. Quando se dá uma forma proposicional

[17] Em português, página 118. Habermas toma de Robert Alexy as seguintes regras básicas de um discurso: a "nenhum falante é lícito contradizer-se"; a "todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita"; e é "lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de Discursos". HABERMAS, 1983, p. 97-99. (em port., p. 110-112).
Ver também sobre saber pré-teórico: HABERMAS, 1989, p. 313-315, 353-440.

[18] Segundo Repa (2004, p. 208): "O procedimento privilegiado de fundamentação dos pressupostos pragmáticos é aquele da contradição performativa, o qual vai definir com mais nitidez, a partir dos anos oitenta, o sentido dos argumentos transcendentais fracos em Habermas".
A contradição performativa pode ser considerada também uma readaptação da fundamentação aristotélica do princípio de não-contradição. Há, sem dúvida, uma semelhança entre a contradição performativa e a demonstração aristotélica do princípio de não-contradição, já que, como em Arisóteles (Metafísica, IV 4 1006 a 5-27) a demonstração, que ganha a forma de argumentação, é impossível por dedução, pois senão leva à regressão infinita tornando-se auto-refutação de um adversário que deve admitir implicitamente aquilo que nega. Sobre isso, ver: VELASCO, 2001, p. 29-30.

aos pressupostos pragmáticos que se revelam inevitáveis, então a contradição performativa precisa ser colocada como contradição lógica: como nos proferimentos lingüísticos, as pretensões de validade fixam o sentido do conteúdo proposicional e, dado sua origem pragmática, a contradição exige trazer o elemento ilocucionário na forma de proposição (de um saber teórico para ser explicitada logicamente).

O termo transcendental diz respeito agora, década de 1980, à estrutura conceitual "que se repete em todas as experiências coerentes, desde que não fique refutada a afirmação de sua necessidade e universalidade" (HABERMAS, 1989, p. 381),[19] não sendo cogitada a partir dessa necessidade e universalidade a pretensão de uma prova *a priori*. Como toda experiência coerente organiza-se "em uma rede de categorias", podemos considerá-las numa versão débil de transcendental, ou seja, sem as pretensões e a necessidade da dedução transcendental, de uma prova direta da validade das categorias. As regras nos são acessíveis em atitude transcendental, porque, enquanto pretensões de validade, elas transcendem espaço e tempo; entretanto isso se dá sem o "apriorismo" kantiano: a reconstrução do saber pré-teórico tem um caráter universalista, mas não "apriórico". Nesse momento Habermas já entende que a auto-reflexão visa levar à consciência aquelas determinações "inconscientes" que condicionam "ideologicamente" a ação e apreensão do mundo. Desse ponto de vista, é correta a intenção da filosofia transcendental de buscar condições de possibilidade da experiência, contudo ela deve ser redirecionada e, com tal redirecionamento, deve-se buscar as condições de possibilidade do entendimento: a práxis argumentativa que leva ao entendimento, o leva porque consegue desvelar a realidade das suas vestes ideológicas.

O divisor entre essa fase e a do primeiro Habermas é precisamente essa diferenciação entre teoria do conhecimento e teoria da linguagem e da ação, a qual põe em destaque as intenções críticas do texto *Teoria da ação comunicativa* em seus dois volumes, a saber, remeter não apenas ao que, na comunicação, resiste à redução cognitivo-instrumental da razão, mas principalmente ao que resiste às tendências redutoras dos sistemas da sociedade contemporânea, justamente por ser regido pela ação comunicativa. Se nos anos 60 e 70, Habermas se empenhou na crítica à filosofia da consciência e à do sujeito, agora, com *Teoria da ação comunicativa*,

[19] HABERMAS, 1989, p. 379-381, 384, 459-460, 496, 498. Sobre isso, ver ainda: DUTRA, 1992, p. 186.

sua reviravolta lingüística redefinirá o próprio papel da Filosofia: ela move-se no círculo do mundo da vida, numa relação com a totalidade do horizonte fugidio do saber quotidiano. Mas também pela análise crítica e esclarecedora ela não se confunde com o senso comum predominante nesse mundo. Com essa relação próxima e simultaneamente distante do mundo da vida, a Filosofia se adapta a uma função fora do conjunto das ciências: não é mais o tribunal julgador destas, mas, como intérprete, deverá fazer a mediação entre as culturas especializadas da ciência, da técnica, do direito e da moral de um lado, com a práxis comunicativa quotidiana, de outro.

No primeiro volume da *Teoria da ação comunicativa*, logo no início, Habermas reconhece que no prefácio da obra *Lógica das Ciências Sociais*, nos anos 70, esboçou a idéia de uma teoria da ação comunicativa, motivado por um interesse metodológico relacionado com o fundamento das ciências sociais em uma teoria da linguagem. Nesse meio tempo, entretanto, aquele seu interesse metodológico cedeu lugar a um interesse substancial, não constituindo uma metateoria, mas uma teoria da sociedade que tenciona revelar os critérios de seu trabalho crítico. Eis precisamente no que, a seu ver, consiste a *Teoria da ação comunicativa*, e na primeira "Consideração intermediária" dessa obra, assim como nos capítulos de *Pensamento pós-metafísico*, encontra-se uma "teoria do significado", segundo a qual entendemos um ato de fala quando sabemos o que o torna aceitável, isto é, quando entendemos o que tem a ver com razões possíveis de serem aduzidas a favor de uma pretensão de validade. Após observar que os atos de fala reivindicam verdade, correção e sinceridade, Habermas os classifica em quatro grupos: atos de fala reguladores (pretendem explicitamente um título de correção, prescrevem, proíbem e ordenam), atos de fala expressivos (revelam sentimentos, desejos, disposição de quem fala), atos de fala executivos e imperativos (reivindicam o êxito ou a eficácia) e, por fim, atos de fala constatativos (reivindicam a verdade, representam, descrevem, afirmam ou negam alguma situação). O esclarecimento de significados "tem como meta a reconstrução de competências da espécie" (HABERMAS, 1989, p. 370),[20] e pode-se comparar o alcance e o *status* dessas reconstruções com as teorias gerais

[20] Ver também páginas 297, 301, 309, 313-315, 368; HABERMAS, 1988, p. 128 (em port., p. 127). A teoria do significado foi inicialmente desenvolvida no ensaio "Was heisst Universalpragmatik?", constante em *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, HABERMAS, 1989, p. 353-440.

possíveis de serem reconstruídas visando à explicação dos significados. Explicitar o significado, no sentido de uma reconstrução racional das regras gerativas subjacentes à produção das formas simbólicas, é a tarefa do método reconstrutivo. A assimilação das estruturas simbólicas, desempenhadas de modo reconstrutivo, conduz a um tipo de saber portador das mesmas características do saber teórico, logo, capaz igualmente de contemplar a universalidade, o *status* hipotético e a argumentação teórica mediante fundamentos. As *estruturas profundas* subjacentes à formação das manifestações simbólicas terão seu significado apreendido pela compreensão reconstrutiva.

A fundamentação da filosofia, agora, é pós-metafisica, sustenta-se seu falibilismo, mas ela, sem reivindicar acesso privilegiado à verdade, tem de auxiliar as ciências na construção de um conceito geral de racionalidade, e a tese da racionalidade nesse período diz respeito à unidade da razão na multiplicidade de suas vozes: "a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para outra." (HABERMAS, 1988, p. 153).[21] Implícita a essa tese, que pressupõe a superação da teoria discursiva da verdade como consenso, está a aceitação de Habermas da idéia de que não podemos interpretar as idealizações da linguagem num sentido objetivista, nem, por isso mesmo, caracterizar formalmente a racionalidade de consensos situados. Com isso ele absorve as críticas de seu colega Wellmer.[22]

O resgate discursivo das pretensões de validade indica a referência última a que elas fazem mensão. Agora, o valor de "verdade" é resolvido discursivamente, e não mediante categorias invariantes. Para ser sustentável, cada tipo de pretensão de validade precisa recorrer a um potencial de razões, com o que as razões (e não a Razão) buscam contextos ou situações de aceitabilidade, derivando daí uma dinâmica na qual razões encontram-se por meio de "fios lógico-semânticos" que ligam atos de fala atuais a uma cadeia de outros atos de fala potenciais (isto é um

[21] Ver ainda páginas 153-186 (em port., p. 151-182); especificamente p. 155 (em port., p. 153).

[22] A crítica de Wellmer a Habermas gira em torno do conceito de consenso. Para Wellmer o consenso não deve ser entendido como um fundamento, um critério de verdade, mas como o resultado do que é considerado verdadeiro, sendo assim, a teoria discursiva da verdade fica com seu sentido esvaziado ao concentrar a reflexão no momento do consenso, pois então ele e não a verdade é a prioridade. Cf.: WELLMER, 1997, p. 35.

enunciado proferido e um conjunto de outros enunciados abre a possibilidade de um exame e resgate de pretensões de validade erguidas quando do proferimento) (HABERMAS, 1988, p. 128 [em port., p. 127]). Desse modo, o sistema conceitual construído por relações discursivas não pode excluir a possibilidade de que os sujeitos cognoscentes venham a mudar sua maneira de pensar o mundo, e daí a práxis argumentativa não poder ser fundamentada de maneira positiva e terminal. Mesmo no que nós entendemos por argumentar é preciso considerar a perspectiva de uma mudança, ou seja, é preciso haver alternativa a reconstrução conceitual. Considerar o caráter falível das conexões encontradas em situações concretas nas emissões ou atos de fala é deixar existir elementos falibilistas na análise pragmática. Essa mudança garante a Habermas uma postura mais fidedigna ao estudo das condições de possibilidade do entendimento lingüístico: o sentido de uma experiência constituída de modo categorial, ou seja, com base em categorias invariantes é definitivamente desconsiderado, deixando sem espaço a objetivação que constitui a experiência de pontos de vista invariantes, pois, em vez disso, com a categoria de mundo da vida mais valorizada, ganha sentido a experiência comunicativa voltada ao entendimento, cuja característica é a variação, a multiplicidade, a falibilidade.

O critério de verdade nasce da própria situação concreta de fala, assim como as condições de entendimento do significado. O consenso não é mais um critério, e sim algo entrelaçado ao conceito de verdade. A idéia de que o consenso possa nos apontar o melhor caminho para a verdade não é abandonada, mas já não se ressalta a idéia de um consenso último na linguagem, capaz de garantir a validade do que é considerado verdadeiro em dado momento. O modelo de um consenso a ser tomado como critério de verdade, baseado na situação ideal de fala, será superado por uma compreensão mais contextualista da linguagem: "Tem-se então a passagem da teoria discursiva da verdade como consenso para a teoria discursiva falibilista da verdade." (ALVARENGA, 1999, p. 364).[23] Entre idealizações inevitáveis do uso da linguagem e a ancoragem – também inevitável – do significado lingüístico em contextos particulares de ação abre-se uma visão de mão dupla: em *Pensamento pós-metafísico*, o filósofo mostra que não somente podemos partir do exame das idealizações da linguagem para o entendimento da comunicação cotidiana (do ideal para

[23] Ver ainda página 354. Referida mudança de enfoque é admitida pelo próprio Habermas (1997, p. 95).

o factual): podemos também partir da prática comunicativa cotidiana e reconstruir a partir dali as idealizações da linguagem (do factal para o ideal). A noção de idealizações de linguagem é mantida na teoria do discurso, no entanto a operacionalização de tais idealizações não ocorre mais de modo objetivista: agora referida noção traz uma acepção problemática de verdade – as idealizações podem sim monitorar nossos consensos, mas mantemos a perspectiva segundo a qual qualquer consenso obtido concretamente encontra-se sob reserva podendo ser colocado em questão no futuro (HABERMAS, 1988, p. 178-179 [em port., p. 175]).[24]

Portanto, nesses anos 80, já emerge o que no decênio seguinte será uma das principais teses habermasianas, a saber, a "destranscendentalização" das idealizações da linguagem:

> Através das pretensões de validez, que transcendem todas as medidas simplesmente locais, a tensão entre pressupostos transcendentais e dados empíricos passa a habitar na facticidade do próprio mundo da vida, a teoria do agir comunicativo destranscendentaliza o reino do inteligível a partir do momento em que descobre a força idealizadora da antecipação nos pressupostos pragmáticos inevitáveis dos atos de fala, portanto, no coração da própria prática do entendimento – idealizações que se manifestam também e de modo mais visível nas formas não tão comuns da comunicação que se realiza através da argumentação. (HABERMAS, 1988, p. 88)

A força crítica dos discursos se volta contra as premissas ingenuamente aceitas no plano da ação comunicativa cotidiana, que estão ancoradas num consenso prévio, mas não refletido, contra o qual as ciências e a própria filosofia se colocam. Sem perder de vista a totalidade do mundo da vida, a filosofia deve pensar de modo objetivista essa totalidade para traduzir para o saber do dia-a-dia as linguagens especializadas das ciências (HABERMAS, 1988, p. 46). Daí, em estrito sentido filosófico, dentro desse ponto de vista lingüístico, nosso filósofo entender que "nós supomos que cada afirmação não é fundamentada simplesmente com base em nossos critérios aceitáveis, mas também sob condições possíveis mais ideais – isto é, sob condições que transcendem todo local, no espaço e tempo de jogo de linguagem comprometidos" (LARMORE, 2000, p. 340). Apenas desse prisma se torna compreensível

[24] Ver também: HABERMAS, 1987b, p. 86.

a afirmação de que "[o] que um falante aqui e agora afirma em um contexto dado como válido, transcende sua exigência segundo toda dependência contextual, de modelo meramente local de validade." (HABERMAS, 1988, p. 55). Como se percebe, aqui não se defende a possibilidade de um metadiscurso infalível, visto o discurso argumentativo não ascender a um nível além das dimensões temporais e espaciais.

Toda argumentação é um exercício de fundamentação que ocorre limitada aqui e agora, daí o discurso estar condenado à faticidade e impossibilitado de regeitar a crítica. Trata-se de uma "face de Janus" inerente às pretensões de validade: elas são validade última de um discurso argumentativo e devem ultrapassar qualquer contexto, embora com elas sustenta-se também "a consciência de que as razões que hoje convencem de modo suficiente, amanhã podem sucumbir à crítica" (HABERMAS, 1986, p. 351), ou seja, elas têm que ser colocadas e aceitas aqui e agora, caso contrário não poderão ser portadoras de um acordo capaz de coordenar a ação. Por um lado, o momento ideal de incondicionalidade está enraizado nos processos de entendimento factuais, já que não existe para isso um contexto zero: a aceitação obrigatória *in loco*, somente ela, pode fazer das pretensões de validade trilhos para uma prática cotidiana ligada ao contexto, por outro lado, a universalidade da aceitabilidade racional asserida explode todos os contextos, porque deve mesmo transcendê-los.

Em 1999 sai publicada *Wahrheit und Rechtfertigung*, obra com a qual Habermas volta a analisar temas como verdade e objetividade, racionalidade e validade. Agora, ele já se mostra insatisfeito com o tratamento que, a partir dos anos 70, concedeu à questão epistemológica na pragmática universal. Donde, desde esse texto até os mais recentes, ele substituir gradativamente a função de justificação da racionalidade comunicativa pela noção de destranscendentalização das condições de conhecimento (HABERMAS, 1999, p. 26-27 e 34).

Apesar de a expressão destranscendentalização ser indicadora de uma tendência da filosofia do século XX conhecida como relativismo cético e historicista (KUHLMANN, 1985, p. 26-27), nesse caso não se está perante um ceticismo; muito ao contrário, se nessa última fase não há mais "referências mundanas pura e simplesmente livres de contextos" (HABERMAS, 2001, p. 23 [em port. 45-46]),[25] pela

[25] Ensaio publicado inicialmente em 2001, e mais recentemente também em HABERMAS, 2005, p. 27-83.

destranscendentalização, Habermas insere a suposição pragmática do mundo, e isso em nada prejudica a produção do conhecimento conceitual, embora ele admita que as tentativas de reconstruir um sentido material *a priori* para os possíveis objetos de referência "são fadadas ao fracasso", pois "sobretudo as idéias de razão teórica se colocam igualmente fora do mundo estático dos inteligíveis e ostentam sua dinâmica *no interior* do mundo da vida".[26] Novamente, mediante tal noção não temos uma refutação radical do transcendentalismo kantiano, mas o fundamento dado pela apercepção transcendental é substituído pela intersubjetividade, sob o paradigma da linguagem, não obstante a "diferença entre mundo e mundo interior, reclamada por Kant", ser mantida "quando o sujeito transcendental perde sua posição do outro lado do tempo e do espaço e se transforma nos diversos sujeitos capazes de linguagem e ação", de modo que a destranscendentalização conduz, tanto à inserção dos sujeitos "socializados em contextos do mundo da vida", quanto à convergência entre cognição, fala e ação (HABERMAS, 2001, p. 16 e 23 [em port., p. 38, 45-46]).[27]

Como o "nosso saber do mundo objetivo é natureza social" (HABERMAS, 1999, p. 188, 136 e 219), inexiste uma prova asseguradora das explicitações humanas como infalíveis. Todas são contextuais e, quando muito, como resultado da postura pós-metafísica do reconstrutivista, devem superar o idealismo objetivo, priorizar mesmo a aceitabilidade. Importa agora a validade entendida sob o prisma epistêmico, isto é, como aceitabilidade racional, e não uma teoria da verdade, posto a verdade ser tão-somente uma pretensão de validade passível de desempenho.

Tal como nos anos 80, a "'idéia cosmológica' da unidade do mundo (ou totalidade das condições do mundo sensível)" será substituída por uma suposição pragmática de um mundo objetivo comum: como o conhecimento é universal porque a "'objetividade' do mundo significa que esse mundo é 'dado' para nós como um mundo 'idêntico para todos'", aquela suposição pragmática não é uma idéia reguladora, mas constitutiva para a referência a tudo em que se pode verificar fatos, pois fatos objetivos e reais são fatos afirmados, aprovados. Com isso a totalidade dos objetos

[26] HABERMAS, Wege der Detranszendalisierung. Von Kant zu Hegel und zurück. In: HABERMAS, 1999, p. 186-229. Também ver: HABERMAS, 2001, p. 18 (em port., p. 40). Indícios desse ponto de vista encontram-se também no período anterior em *Nachmetaphysisches Denken* (HABERMAS, 1988).

[27] Ver também páginas 17 (em port., p. 39) e 21 (em port., p. 44).

experimentáveis "como um mundo 'para nós'" é substituída por um realismo interno para o qual "é 'real' tudo que possa ser representado em expressões verdadeiras, ainda que os fatos sejam interpretados em uma linguagem que é a cada vez a 'nossa' linguagem" (HABERMAS, 2001, p. 18-19 [em port., p. 41]).[28] A experiência é construída a partir de um pragmatismo de orientação transcendental. Ocorre, porém, uma mudança na correlação entre verdade das proposições e objetividade da experiência, ao que serve a pragmática dos atos de fala descritivos: a pragmática, ao operar com pretensões de validade, remete a compreensão dos atos de fala às condições de sua aceitabilidade racional ("não podemos nos abstrair do seu caráter revelador do mundo, por meio de um emprego descritivo da linguagem" (HABERMAS, 2001, p. 23-24 [em port., p. 46])).

A filosofia, neste momento (2001), tem a própria função modificada: ela mantém seu papel de guardiã da racionalidade, já definido nos anos 60, agora, porém, "a função regulativa da orientação para a verdade, hesitante perante a suposição do mundo objetivo, dirige o processo de justificação fática para o objetivo de tornar móvel, de certo modo, o supremo tribunal da razão." (HABERMAS, 2001, p. 22 [em port., p. 45]). Mas não só. Com isso, também a pragmática universal é concebida como uma ciência reconstrutiva contraposta às ciências empírico-analíticas nomológicas, porque, em vez da atitude objetivante dessas ciências, a da pragmática universal é reconstrutiva, não obstante continuar sendo sustentada a impossibilidade de uma separação rígida entre o discurso filosófico e o científico, haja vista serem discursos teóricos que devem fundamentar pretensões de validade. A diferença, contudo, entre filosofia e ciências empíricas reconstrutivas existe no fato de estas tratarem de questões de gênese e a filosofia, de questões de justificação, que, por serem essencialmente discursivas, não negam a relação entre sensibilidade e entendimento, já que ambas definem "o fórum do discurso racional, no qual bons fundamentos devem ostentar sua arte de convencer," (HABERMAS, 2001, p. 21 [em port., p. 44])[29] não sendo relevante aí a linha divisória entre o transcendental e o uso transcendente da capacidade cognitiva humana. Logo aqui está em foco uma "relação

[28] Ver também p. 17 (em port., p. 39). E ainda: "Esse 'ser veritativo' dos acontecimentos não deve ser apresentado — de acordo com um modelo de representação do conhecimento — como realidade representada e ser assimilado a 'existência' dos objetos." HABERMAS, 2001. Ver também p. 13, 18 (em port., p. 36 e 40). Sobre isso, no período anterior ver: HABERMAS, 1988, p. 91 (em port., p. 88-89).

[29] Ver também páginas 23 e 24 (em port., p. 46).

retrospectiva" <Rückbeziehung> entre a objetividade do mundo e intersubjetividade do entendimento, suposta no agir e no falar, e que esclarece as mediações lingüísticas dos referentes mundanos: os fatos afirmados são sempre *defendidos* e *justificados*.

Com a tese da destranscendentalização, constata-se a maior ingerência do conceito de mundo da vida na pragmática universal, já que é por esse conceito que os saberes pré-teóricos, como saberes de índole não proposicional, que formam o pano de fundo para os discursos, são pensados em dado contexto social e no indivíduo que participa argumentativamente. O lugar do conceito de mundo da vida na defesa da tese da "unidade da razão na multiplicidade de suas vozes" ganha mais visibilidade: é um lugar circunscrito à *forma de vida* constituída pelos saberes pré-teóricos e na qual localizam-se os participantes de uma situação de fala – e para se compreender a fundamentação falibilista da teoria discursiva da verdade é de suma importância apreender esses elementos presentes em todo entendimento factível.

III

No período mais recente da produção habermasiana, como foi demonstrado, tem-se um "desarmamento destranscendentalizador das categorias do entendimento e formas de intuição apriorísticas", mediante o qual a clássica diferenciação entre "razão e entendimento se torna confusa" (HABERMAS, 2001, p. 18 [em port., p. 40]), e isso não é algo novo deste último Habermas. Não é nova a denúncia, na posição do filósofo, a respeito da convicção acerca da impossibilidade da filosofia transcendental (BITTNER, 1979) – não há filosofia transcendental sem haver uma prova, uma dedução da validade objetiva dos conceitos da estrutura conceitual, e como não está mais assegurada a necessidade de tal estrutura, logo essa filosofia não pode existir. A partir de tal denúncia igualmente se pode inferir que o "transcendental débil" habermasiano implica uma negação da transcendentalidade. Destarte, a sua posição deixa em aberto a questão: como, a partir da análise das condições de possibilidade do argumentar racional, em um momento histórico-cultural particular, estabelecer as condições universais *a priori* da possibilidade desse argumentar, estabelecer as regras da argumentação, cuja validade deve ir muito além do momento considerado? Há então que se levar em conta a observação de O'Neill (1993, p. 330):

> Uma 'destranscendentalização' da razão, todavia, só é bem sucedida na medida em que ela inteira quer e pode substituir os recusados fundamentos últimos (mundo inteligível, filosofia da consciência, sujeito macro) por uma convincente, mas não fundamentalista, fundamentação da razão – caso contrário uma 'destranscen-dentalização' fica seriamente esclarecida na direção de um ceticismo da razão.

Se, gradativamente, o tratamento dado por Habermas à questão da teoria do conhecimento substituiu o conceito de objetividade (fundamental inclusive em *Conhecimento e interesse*) pelos de mundo da vida e de intersubjetividade – o acesso à realidade, possível se mediado lingüisticamente, conta no segundo Habermas com a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo vivido (HABERMAS, 1999, p. 41), – paradoxalmente temos que admitir, como ele próprio o faz,[30] que o ponto de vista cognitivo-teórico que norteou suas primeiras análises acerca das possibilidades da racionalidade comunicativa, no decorrer do tempo, foi substituído pelo lingüístico-teórico. A implicação disso é que ele não conseguiu relativizar a incondicionalidade que se apresenta na tese das pretensões de validade, o que é compreensível, devido à tensão presente em toda ação argumentativa, tensão esta relativa ao que é factível por um lado e o que é válido, por outro. Ou seja, o redirecionamento de seu procedimento metodológico, não obstante ter acentuado mais o peso do mundo da vida e com ele o realismo, não eliminou o aspecto transcendental de suas concepções.

No que diz respeito ao núcleo fundamental da racionalidade, Habermas aqui, por ele mesmo, não é falibilista, no entanto sua postura é falibilista com relação à capacidade da filosofia de explicitar definitivamente os elementos que compõem esse núcleo da racionalidade, não cabendo mais a ela analisar a estrutura humana cognitiva permanente. Assim foi visto que o saber intuitivo do falante, enquanto tal, não é falível, mas são falíveis suas reconstruções e a pretensão de universalidade

[30] "... na práxis cotidiana e na comunicação cotidiana nós nos referimos de fato às partes selecionadas pré-científicas da realidade, que são cunhadas por meio de perspectivas de ação. O que eu antigamente analisei sob ponto de vista cognitivo-teórico como a constituição do âmbito do objeto, eu descrevo hoje sob o ponto de vista linguístico-teórico como suposição pragmática do mundo. As perspectivas dos tipos de ação entrelaçadas com a experiência possível têm por suposição um mundo objetivo ou social sublimado, que supõe a ação comunicativa em sua práxis cotidiana de interpretação, para poder referirem-se comumente às coisas e acontecimentos ou às pessoas e suas interações." HABERMAS, 2000, p. 15.

associada a ele: os pressupostos da pragmática universal são considerados infalíveis, intranscendíveis, e os enunciados que os explicitam, falíveis. Desse modo, nesses anos, a própria explicitação da condição transcendental, que deve ocorrer por estrita auto-reflexão, parece ser a fundamentação última de Habermas: em toda tentativa de fundamentação está sempre presente a condição transcendental de possibilidade, a qual, por sua vez, pode ser descoberta e explicitada tão-somente por estrita auto-reflexão sobre toda fundamentação lógico-dedutiva; em outras palavras, descoberta e explicitada apenas mediante a reconstrução racional das condições necessárias subjetivas da produção epistêmica, pela elucidação crítica das auto-ilusões ou descentração das próprias perspectivas, exigências feitas aos participantes de um discurso prático (HABERMAS, 1982, p. 491; 1974, p. 29).[31]

Quando, porém, pensamos sobre a tese do falibilismo filosófico, podemos supor que, a partir dela, historicamente localizada, é possível atingir, no máximo, as pressuposições histórico-culturais *particulares* da razão filosófica, e isso não é contrário a Habermas já que, para ele, segundo Larmore (2000, p. 323), hoje, "é preciso representar a razão como finita, falível, orientada ao entendimento e referida à racionalidade do entendimento". Entrementes, caso tal interpretação for correta, a pragmática universal nunca poderá obter as suas pressuposições como *universais*, porquanto sua tarefa é comprovar a existência de pressupostos universais e inevitáveis do *entendimento*, um entendimento que não é trans-histórico e tampouco trans-cultural. Em outras palavras: não podemos esgotar ou reduzir a força da razão humana a explicações externas, por mais relevantes que elas sejam, mas temos que chegar à *compreensão interna* própria dessa razão, dado sermos nós mesmos, sujeitos da razão, que temos prioridade sobre todas as explicações externas, a razão não pode ser explicada adequadamente pelos mecanismos encontrados exteriores a ela. Por isso, novamente, temos de concordar com as palavras de O'Neill (1993, p. 323):

> é essencial para a interpretação da razão não só onde ela se realiza (se o *locus* da razão é subjetivo, social ou intersubjetivo), mas também porque determinadas estruturas do pensar ou da ação valem como racionais e outras não. O fundamento último da razão pode não ser alcançável;

[31] Essa posição se mantém na década de 90, conforme é possível verificar em: HABERMAS, 1999, p. 187.

> todavia é inevitável um esclarecimento da autoridade da razão. Sem um tal esclarecimento faltam respostas sobre questões do tipo: por que eu preciso me esforçar para o entendimento?; ou por que nós precisamos nos manter nesta ou naquela práxis de entendimento? [...] Permanece, portanto, suficientemente obscuro quantas e quais das estruturas parciais de aceitação da fala e do falar possibilitam o entendimento e podem ser considerados componentes da racionalidade comunicativa. Permanecem obscuras tanto as exigências como também a autoridade da racionalidade comunicativa.

A delimitação do papel do entendimento por Habermas não traz resposta a estas questões; como visto, ela apenas acompanha a recusa dele de uma fundamentação última. Ora, o entendimento diz respeito ao conhecimento empírico, ao qual é referido o conhecimento reconstrutivo-filosófico e científico, e por esse saber científico estar vinculado ao fenômeno e não chegar à liberdade, a tese habermasiana não parece ser suficiente para embasar o próprio papel da filosofia designado por ele, a saber, de que ela conserva uma função crítica no sentido kantiano, isto é, uma autoridade indiretamente legisladora, cuja função é o apontamento dos desvios no cumprimento das condições de possibilidade do entendimento, e cuja racionalidade é necessária ao "domínio" das contingências. Nesse sentido, parece manter-se o dito da década de 80: "a razão comunicativa não passa certamente de uma casca oscilante – porém, ela não se afoga no mar das contingências, mesmo que o estremecer em alto mar seja o único modo de ela '*dominar*' as contingências" (HABERMAS, 1988, p. 185 [em port., p. 181]).[32]

Como justificar a autoridade indiretamente legisladora da filosofia apenas com o estudo das regras e símbolos lingüísticos, obtidos pela pragmática universal, por meio do entendimento se estas (regras e símbolos) representam apenas os fenômenos do mundo empírico? Essa parece-nos ser a incógnita fundamental que surge dessa apreciação feita sobre a posição de Habermas. Entrementes, não há pertinência alguma em colocar essa incógnita, se for considerado unicamente que a regulação dos atos humanos *não* tem por base uma idéia reguladora da razão, ou seja, a idéia de liberdade, onde necessariamente a razão filosófica tem que prescindir do conhecimento empírico.

[32] E ainda p. 91 (em port., p. 88-89). Ver também: HABERMAS, 1983, p. 40-41 (em port., p. 48).

Numa ótica kantiana, os pressupostos do conhecimento não são prováveis empiricamente porque são pressupostos metafísicos, todavia são necessários à filosofia, porque, sabemos, quando a razão teórica é incapaz de pronunciar-se sobre a realidade de uma idéia, e também incapaz de mostrar sua contradição interna, é mister assumir a perspectiva de um interesse prático, um interesse moral para perguntar por ela. A diferença entre Habermas e Kant, no que tange à teoria do conhecimento, é uma questão não só metodológica, como ele constantemente sugere, mas de concepção acerca do *status* de proposições metafísicas, na tarefa filosófica relativa ao âmbito da produção do conhecimento.

A esse respeito, o mais plausível não parece ser negar a pragmática universal, mas entender que o critério último de toda fundamentação é a coerência ou consistência pragmática entre a proposição afirmada e as condições transcendentais de possibilidade pressupostas no ato performativo da mesma proposição; afinal, os conceitos transcendentais são imanentes à experiência (BITTNER, 1979, p. 577). Certamente isso é inadmissível por Habermas: sua defesa das condições de validade da argumentação são sempre e tão-somente contingentes, elas dependem unicamente do contexto histórico-cultural. Mas não cremos ser coerente afirmar, com Power (2000, p. 255), ironicamente, que a crítica de nosso filósofo se volta para ele mesmo, porque "Habermas não leva em consideração seriamente a possibilidade de reconstruções alternativas, seu falibilismo realiza-se superficialmente."

Por certo, sentenças falíveis e imcompletas não paralisam a história efetiva, ao contrário, revelam-na. Todavia restringir o caráter inquiridor da racionalidade humana ao nível empírico da experiência não parece ficar refletido, no plano filosófico, como um intento de estabilização da interrogação filosófica? Se assim é, isso evidencia o quão a fundamentação última é essencial para a coerência filosófica, haja vista ser justificado por ela não o abandono da idéia de fundamentação, mas o imperativo de "dar razão" ao *factum* de um conhecimento aberto, que não se esgota na empiria se tem um estofo conceitual cuja função é conferir-lhe unidade. Afinal, na contemporaneidade os "interesses do conhecimento não são constitutivos em um sentido metafísico forte do idealismo transcendental de Kant, mas são como que portadores de uma semelhança familiar com as *idéias regulativas* de Kant." (POWER, 2000, p. 258).

Como já apontado por Kant, a razão fica humilhada com o limite ontológico do conhecimento, com sua impossibilidade de demonstrar

tudo e de fundamentar tudo; não obstante essa impossibilidade mostrar-lhe sua incapacidade de atingir pretensões em torno do incondicionado, ela deve ser vista mais como parâmetro ou indício da existência do transcendente, cuja busca é própria da natureza humana, e da nossa decorrente incapacidade de atingi-lo, do que da falta ou da ausência dele.

A posição expressa anteriormente, novamente, não está em total contraposição à de Habermas. Embora tenha sido observado que a temática da fundamentação última nele não está clara, porque "sua recusa das fundamentações transcendentais parece basear-se numa compreensão errônea do sentido da prova" e também por tornar "difusa a diferença entre conhecimento *a priori* e *a posteriori*" (VELASCO, 2001, p. 57, 58, 62), de nossa parte cremos não ser incoerente inferir, com Power, que o cerne constituinte da "revolução lingüística" empreendida pelo filósofo pode ser concebido "como uma modesta forma metafísica ou uma forma fraca de transcendentalismo", e nessa "nova valorização do transcendentalismo de Habermas", é perceptível "uma determinada continuidade" entre os seus primeiros escritos, como *Conhecimento e Interesse*, e os mais recentes, no sentido em que se aventa a possibilidade de "a teoria da comunicação pintar com pincel transcendental os argumentos", com o que ele se mantém "no rastro kantiano com vestígios de uma dura teoria do conhecimento", e a sua ênfase no quase transcendental pode ser interpretada como um transcendentalismo, não obstante o próprio Power considerar que, da perspectiva de alguns críticos de Habermas, tal "transcendentalismo necessita de muitas fundamentações" (POWER, 2000, p. 200, 257, 266, 267, 267n.).

Ademais, também o conceito de autocontradição performativa pode ser tomado como critério último para saber o que realmente é a condição transcendental de possibilidade e como poder distingui-la das outras condições: a racionalidade do entendimento possibilita o reconhecimento do que é pressuposto em uma fundamentação objetiva, e, nesse caso, referimo-nos a uma fundamentação lógico-dedutiva ou a uma condição transcendental da interpretação, que não pode ser negada sem autocontradição performativa porque está presente na mesma negação. Desse modo, se a autocontradição está necessariamente presente em toda fundamentação filosófica ou científica, "então temos que tomar consciência dela e saber em que consiste, porque ela se mostra como condição transcendental de seu sentido e de sua validade intersubjetiva, e na medida em que se mostra como tal, ela constitui seu fundamento

último" (HERRERO, 1995, p. 15).[33]

Destarte, o projeto habermasiano parece invibializar sua intencionalidade, por sustentar a falibilidade do exercício filosófico na comprovação dos pressupostos do entendimento, por conceber dita tarefa por meio de explicitação que é histórica, contingente e que sofre influência do próprio filósofo. Contra isso, a única alternativa possível é, a partir do próprio Habermas, aceitar a incondicionalidade, isto é, a suposição de existência de uma metanorma incondicional[34] para toda condição de uso da razão, uso que, indubitavelmente, nos mantém como sujeitos cognitivos e políticos, sujeitos da história, como sujeitos responsáveis pelas mesmas teorias sobre a razão, sobre o mundo, sobre o agir humano, sobre a sociedade, e sobre a vida no mundo – o qual, entretanto, não é o horizonte último de fundamentação, pois, se o fosse, Habermas não pensaria a possibilidade de submeter à crítica as certezas do próprio mundo vivido. Afinal, se a estratégia falibilista não significa de fato uma ruptura com o transcendentalismo, então cabe remontar ao que foi dito nos anos 80:

> O próprio conceito de razão comunicativa vem acompanhado da sombra projetada por um brilho transcendental. [...] O momento de incondicionalidade guardado no âmago dos conceitos discursivos não constitui um absoluto, quando muito um absoluto diluído em procedimentos críticos. Somente este resíduo de metafísica permite que nos lancemos contra a glorificação do mundo [...] (HABERMAS, 1988, p. 184 [em port., p. 180-181])

---

[33] Em outro texto, Herrero (1991, p. 53), fazendo suas as palavras de Kuhlmann, indica que a "fórmula" da fundamentação última se vale de pressupostos irrecusáveis da argumentação: "Aquilo que não se pode recusar sem autocontradição atual, contra cujo reconhecimento não se pode decidir sem autocontradição, aquilo que não pode ser fundamentado através de derivação sem petitio principii, isto nos é ineliminável na argumentação e enquanto tal. Isso vale absolutamente como seguro e pode ser tomado como base incondicional de outras fundamentações (condicionadas)."

[34] O PD, princípio do discurso, como o "princípio dialógico universal da responsabilidade argumentativa, pelo qual nada pode ser reivindicado como válido a não ser que possa ser fundamentado racionalmente mediante argumentos", não pode ser concebido "como princípio moral ou metanorma incondicional de todo uso da Razão" entre as condições de possibilidade do sentido e da validade de toda argumentação? Se este for o caso, Herrero entende haver então "um imperativo categórico dialógico que prescreve resolver todas as pretensões de validade da razão argumentativamente, do qual resulta que todo conteúdo que se apresentar como digno de ser reconhecido como válido, terá de ser capaz de consenso racional." (HERRERO, 1991, p. 56); neste caso, o incondicional talvez seja mesmo constituído pela regras da argumentação: "Trata-se assim de explicitar os próprios pressupostos da argumentação, suas regras, que alguém, que argumenta, já sempre reconheceu para poder argumentar." (HERRERO, 1991, p. 53).

Tal ambiguidade, não perceptível ao próprio Habermas, porém, nada mais atesta que o que caracterizou o percurso percorrido por nós até aqui, a saber, como a questão do falibilismo filosófico está relacionada à complexidade da razão e vai emergindo na obra do pensador, definindo o sentido que ele atribui à filosofia e à sua transformação, um sentido nunca apreendido na sua totalidade. O caminho gradual vai da filosofia como crítica da ciência para a filosofia como ciência reconstrutiva e intérprete, indicando a necessidade de Habermas de construir um conceito de razão cada vez mais adequado à modernidade. Devido a isso, essa necessidade tão evidenciada com a relevância concedida à categoria de mundo da vida, embora não lhe tenha potencializado a dar respostas a questões que foram surgindo quando traçava as linhas gerais do conhecimento filosófico, vai dando sustentação ao seu pensamento como perscrutador da emancipação, ou seja, como um filósofo cujo pensamento é próprio do interior da Teoria Crítica.

Referências

ALBERT, H. *Tratado da razão crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

ALVARENGA, N. A. Verdade, contingência e falibilismo: a teoria discursiva da verdade de J. Habermas à luz das críticas de A. Wellmer. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 26, p. 347-373, 1999.

APEL, K. O. Normative Begründung der ‚Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?. In: HONNETH, A. et. al. *Zwischenbetrachtungen*. Im Prozeß der Aufklärung. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzbegründung. FORUM FÜR PHILOSOPHIE IN BAD HOMBURG. *Philosophie und Begründung*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1987.

BITTNER, R. Transcendental. In: KRINGS, H. et al. *Conceptos fundamentales de filosofia*. v. 3. Barcelona: Herder, 1979. p. 578-581.

DURÃO, A. B. *A crítica de Habermas à dedução transcendental de Kant*. Londrina: Eduel; Passo Fundo: Univ. de Passo Fundo, 1996.

DUTRA, D. J. V. *A pragmática universal*: verdade e ética em Habermas. 1992. 212p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

HABERMAS, J. *Zwischen Naturalismus und Religion* - philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

_____. *Kommunikatives Handeln und detranszentalisierte Vernunft.* Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2001. [Em português: *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada.* Trad. Lúcia Aragão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002].

_____. Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu 'Erkenntnis und Interesse'. In: MÜLLER-DOOHN, S. (Org.). *Das Intersse der Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 12-20.

_____. *Wahrheit und Rechtfertigung* - Philosophische Aufsätse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

_____. Uma conversa sobre questões da teoria política. Trad. Marcos Nobre; Sérgio Costa. *Novos Estudos Cebrap*, n. 47, p. 85-102, mar. 1997 [1985]. (Entrevista a Mikael Carlahedem e René Gabriels)

_____. *Erläuterungen zur Diskursethik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. [Em português: *Comentários à ética do discurso.* Trad. Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999].

_____. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns.* 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

_____. *Nachmetaphysisches Denken.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. [Em português: *Pensamento pós-metafísico.* Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990].

_____. *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987a. 2 v.

_____. Um perfil filosófico-político. Entrevista com J. Habermas. Trad. Wolfgang Leo Maar. *Novos Estudos Cebrap*, n. 18, p. 77-103, set./dez., 1987b [1985].

_____. "Entgegnung". In: HONNETH, A.; JOAS, H (Orgs.) *Kommunikatives Handels.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. p. 327-405.

_____. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. [Em português: *Consciência moral e agir comunicativo.* Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989].

_____. *Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

_____. *Erkenntnis und Interess.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [Em português: *Conhecimento e interesse.* Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987].

_____. *Theorie und Práxis* - Sozialphilosophische Studien, 3. Auflage, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

HERRERO, F. J. O problema da fundamentação última. *Kritérion*, n. 91, p. 7-16, jul. 1995.

_____. A razão kantiana entre o lógus socrático e a pragmática transcendental. *Síntese Nova Fase*, v. 52, p. 35-57, 1991.

HORSTER, D. *Jürgen Habermas/Detef Horste.* Stuttgart: Metzler, 1991.

KANT, I. Prolegomena. In: _____. *Kants Werke*: Akademie-Textausgabe. v. IV. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1968.

KUHMANN, W. Philosophie und Rekonstruktive Wissenschaft. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n. 40, p. 224-234, 1986.

_____. *Reflexive Letzbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik.* Freiburg/München: Karl Alber, 1985.

LARMORE, C. Habermas und der Pragmatismus, In: MÜLLER-DOOHN, S. (Org.) *Das Intersse der Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 337-351.

_____. Die Wurzeln radikaler Demokratie. *Deutsche Zeitschrifft für Philosophie.* Berlin, v. 41, n. 2, 321-327, 1993.

McCARTHY, T. *La teoria critica de Jürgen Habermas.* Madrid: Tecnos, 1987.

OLIVEIRA, M. A. A linguagem e a problemática da Fundamentação II. A pragmática transcendental e a determinação da especificidade da fundamentação filosófica. *Síntese Nova Fase*, v. 20, n. 63, p. 769-785, 1993a.

_____. *Sobre a fundamentação.* Porto Alegre: Edipucrs, 1993b.

O'NEILL, O. Kommunikative Rationalität und praktische Vernunft. *Deutsche Zeitschrifft für Philosophie*, v. 41, n. 2, p. 329-332, 1993.

POWER, M. Habermas und das Problem der transzendentalen Argumentation. Eine Neuebewertung. In: MÜLLER-DOOHN, S. (Org.) *Das Interesse der Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. p. 242-273.

REPA, L. *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas:* os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/Universidade de São Paulo, São Paulo.

SCHNÄDELBACH, H. Transformation der Kritischen Theorie. In: HONNETH, A.; JOAS, H. (Orgs.) *Kommunikatives Handeln*s. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986.

_____. Bemerkungen über Rationalität und Sprache. In: KUHMANN, W.; BÖHLER, D. (Orgs.). *Kumunikation und Reflexion.* Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten an Karl-Otto Apel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

STRAWSON, P. F. *Los limites del sentido.* Ensaio sobre a "Crítica de la razón pura de Kant". Madrid: Revista de Occidente, 1975.

_____. *Les individus:* essai de méthaphysique descriptive. Paris: Seuil, 1973.

TÜRCKE, C. Habermas, oder wie die kritische Theorie gesellschaftsfähig wurde. In: BOLTE, G. (Org.) *Unkritische Theorie. Gegen Habermas.* Lünenburg: Zu Klampen, 1989. p. 21-38.

VELASCO, M. *Ética do discurso:* Apel ou Habermas? Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2001.

WELLMER, A. Consenso como *telos* da comunicação lingüística?. *Novos Estudos*, n. 48, jul. 1997.

O pensamento de Habermas em questão

A presença e omnimportância de Jürgen Habermas no cenário cultural e político contemporâneo mal pode ser exagerada. Com justiça, ele é considerado como um herdeiro exponencial do legado teórico deixado pela geração pioneira da Escola de Frankfurt, sendo autor de uma vasta obra filosófica, que integra múltiplas perspectivas, tendências teóricas e posturas metodológicas em ciências humanas, filosofia social, lingüística, psicanálise, etc.. O raio de alcance dos interesses intelectuais de Habermas é tão abrangente, seu conteúdo tão variado e profundo, a ponto de incluir um programa filosófico de reconstrução do materialismo histórico, com integração do pragmatismo anglo-saxônico e da filosofia analítica ao estilo hermenêutico da filosofia continental; sua teoria da consciência moral e do agir comunicativo incorpora a contribuição da psicologia genética de Jean Piaget, combinada com o estudo das fases do desenvolvimento moral de Kohlberg, o materialismo histórico, a sociologia de Max Weber, integrando-os num repertório teórico de grande originalidade, que dá corpo à pretensão de ultrapassar a metafísica e o conceito tradicional de racionalidade, centrado nas filosofias da consciência, assim como na matriz sujeito-objeto, para substituí-la por um modelo pragmático formal de racionalidade comunicativa.

Juntamente com seu fundador, Karl Otto Apel, Habermas é também considerado como um dos mais destacados representantes atuais da ética do discurso, tendo contribuído consideravelmente para fixar a distinção capital entre entender (Verstehen) e compreender (Verständigen), no sentido de pôr-se de acordo, aderir, distinção essencial para as modernas teorias do consenso.

Em seus últimos textos, Habermas volta sua atenção e sua curiosidade filosófica para diferentes ordens de problemas da moral, da política e do direito, refletindo sobre as relações entre direito e democracia, bem como sobre as conseqüências ético-políticas e jurídicas do desenvolvimento da moderna tecnologia.

A coletânea O pensamento de Habermas em questão organiza um variegado mosaico de abordagens diferenciadas da obra mais recente de Habermas, cada uma delas versando sobre um aspecto ou núcleo temático relevante dessa riquíssima e instigante produção. Nesse espírito, alguns capítulos ocupam-se com o exame de problemas de legitimação e validade de sistemas normativos, com as relações entre faticidade, vigência e validade, enquanto outros, seguindo uma diretriz importante do próprio Habermas, são dedicados às tarefas específicas de reconstrução – assim, por exemplo, a de uma racionalidade essencialmente comunicativa. Outro capítulo ainda reflete sobre questões candentes de direito internacional, num contexto de crise permanente e estrutural dos modernos Estados-Nação, procurando fazer face às tarefas e desafios decorrentes da constituição de uma ordem jurídico-política pós-nacional.

Como não poderia deixar de ser, em se tratando do autor de Direito e Democracia, a coletânea concede amplo espaço ao tratamento da questão da racionalidade democrática, do asseguramento de direitos fundamentais e liberdades públicas no quadro institucional dos estados democráticos de direito, numa perspectiva que retoma e atualiza as preocupações maiores da teoria crítica da sociedade.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior
Universidade Estadual de Campinas

ISBN 856081005-6
9 788560 810055